



Cultura y representaciones sociales

Un espacio para el diálogo transdisciplinario



Revista electrónica de ciencias sociales

ISSN 2007-8110



Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Sociales y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Director: Gilberto Giménez Montiel

Editor: Guillermo A. Peimbert Frías

Revista electrónica semestral, Vol. 12, núm. 24,

1 de marzo de 2018

www.culturayrs.org.mx

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



Coordinador del dossier *Socioantropología de la religión:*
Hugo José Suárez



20078110



Universidad Nacional Autónoma de México
https://www.unam.mx
Revista Cultura y Representaciones Sociales
http://www.culturayrs.unam.mx
Instituto de Investigaciones Sociales
http://www.iis.unam.mx
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
https://www.crim.unam.mx

DIRECTOR

Dr. Gilberto Giménez Montiel. *Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.*

EDITOR

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías. *Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.*

COMITÉ EDITORIAL (en orden de antigüedad)

- Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz. *Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Etnología y Antropología Social*
- Dra. Silvia Gutiérrez Vidrio. *Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.*
- Dra. Ángela Ixkic Bastian Duarte. *Universidad Autónoma del Estado de Morelos.*
- Dr. Hugo José Suárez. *Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.*
- Dr. Roberto Castro Pérez. *Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.*
- Dra. Sonia Frías Martínez. *Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.*
- Dra. Yazmín Margarita Cuevas Cajiga. *Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras.*
- Dr. Tommaso Gravante. *Investigador del Laboratorio de Análisis de Organizaciones y Movimientos Sociales del CEIICH y estudiante de posdoctorado en la UNAM.*
- Dr. Antonio Sánchez Pereyra. *Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección General de Bibliotecas.*

CONSEJO EDITORIAL CIENTÍFICO (en orden alfabético)

- Dr. Pablo Alabarces. *Universidad de Buenos Aires, Investigador Principal del CONICET, Argentina.*
- Dra. Ángela Arruda. *Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.*
- Dr. Philippe Corcuff. *l'Institut d'études politiques de Lyon / CERLIS (Centre de recherche sur les liens sociaux, université Paris Descartes/CNRS). Francia.*
- Dra. Anath de Vidas. *Directora de Investigación del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) y directora del CERMA (Centre de Mondes Américains).*
- Dr. Rogerio Haesbaert. *Universidade Federal Fluminense, Río de Janeiro, Brasil.*
- Dra. Denise Jodelet. *Institut Interdisciplinaire et d'Anthropologie du Contemporain École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) Paris, France*
- Dr. Francesco Lazzari. *Università degli studi di Trieste, C.s.l-Centro studi per l'America Latina, Italia.*
- Dr. Andreas Pickel. *Trent University · Centre for the Critical Study of Global Power and Politics, Canadá.*

APOYO TÉCNICO ACADÉMICO

- Lic. Thalía Nashieli Fierro López
- Corrección: Gilberto Giménez y Guillermo Peimbert
- Traducciones: Gilberto Giménez y Silvia Gutiérrez Vidrio

ISSN: 2007-8110; número de reserva: 04-2007-080814545700-203,

México, 1 de marzo de 2008

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

CONTENIDO

SECCIÓN TEMÁTICA

<i>Dossier</i> Socioantropología de la religión <i>Coordinador: Hugo José Suárez</i>	8
Socioantropología de la religión en México. Historia y horizontes <i>Hugo José Suárez</i>	10
Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional <i>Renée de la Torre</i>	18
¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica <i>Alejandro Frigerio</i>	52
Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis <i>Carlos Garma Navarro</i>	98
Algunas de las paradojas del creer: una mirada psicoanalítica, sociológica y antropológica <i>Fernando Manuel González</i>	132
¿Por qué la religión es indestructible? Entrevista a Gilberto Giménez <i>Hugo José Suárez</i>	198
Un santo parrandero Las fiestas de San Juan Parrandero en Jiutepec <i>Texto y fotos: Daniel David Rubín de la Borbolla</i>	203



CONTENIDO DEL NÚMERO 24

Coordinado por Maya Lorena Pérez Ruíz y Silvia Gutiérrez Vidrio 211

La investigación sobre la violencia escolar en México: tendencias, tensiones y desafíos
Claudia Lucy Saucedo Ramos y Carlota Guzmán Gómez 213

Individualización y transformación de la intimidad en el medio rural mexicano. Un estudio de caso enfocado en parejas conyugales
Dubranka Mindek 247

Una teoría de la sociedad
César González Ochoa 273

Territorios segregados: representaciones y prácticas en barrios de vivienda social. El caso del barrio “Ciudad de los Cuartetos - 29 de mayo” (Córdoba, Argentina)
Ana Laura Elorza 311

CONTRIBUCIONES

La pugna por definir el matrimonio. Análisis del debate legislativo sobre el matrimonio igualitario en la Ciudad de México
Andrea Alicia Vizcaino de la Torre 339

La Tomatina de Buñol. Internacionalización de una fiesta popular
Enric Cuenca Yxeres y Vicent Giménez Chornet 367

Metodologías cualitativas desde los relatos de vida: un referente de análisis dialéctico entre lo social e individual
María de Lourdes Salazar Silva y María de Lourdes Sánchez Velázquez 391

RESEÑAS

Bonfil Batalla, Guillermo (2017). *Mexique Profond, une civilisation niée*. Trad. Pierre Madelin, Préface Alèssi Dell'Umbria, Belgique, Zones sensibles
Arturo Argueta Villamar 417

Reseña de Ley General de Cultura y Derechos Culturales promulgada en México en 2017
Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz 425

NOVEDADES EDITORIALES

Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio
Rossana Reguillo 433

La violencia en México a la luz de las ciencias sociales
Gilberto Giménez y René Jiménez (coordinadores) 435



DOSSIER

Coordinador: Hugo José Suárez

SOCIOANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN MÉXICO. HISTORIA Y HORIZONTES

Hugo José Suárez

Hace 25 años, en noviembre de 1993, se llevó a cabo el Coloquio “Cambios de identidad religiosa y social en México” en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM bajo la batuta de Gilberto Giménez que, tres años más tarde dio como resultado una publicación colectiva (Giménez, 1996). El diagnóstico inicial venía de los hallazgos de la investigación que Giménez había emprendido la década anterior, donde mostraba la contundente expansión de movimientos religiosos no católicos (1988); se buscaba establecer una discusión que cruzara una interpretación teórica con resultados empíricos y que condujera al “debate sobre la relación entre modernidad y religión” (Giménez, 1996: 1). Tal desafío y la riqueza de lo dicho, quedó impreso en el volumen que salió a la luz en 1996 y se convirtió rápidamente en un referente en las ciencias sociales de la religión en el país.

El texto *Identidades religiosas y sociales en México* tiene muchas virtudes. Como invitados internacionales estuvieron Danièle Hervieu-Léger y Jean-Paul Willaime, ambos sociólogos franceses con notables aportes a la disciplina. No hay que olvidar que el mismo año del Coloquio, Hervieu-Léger venía de publicar su libro *Religion pour memoire* (1993), que fue traducido a muchos idiomas y tuvo vigencia

* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.



por varios lustros. Además, se nutría el intercambio con estudios de distintos lugares del país sobre experiencias concretas: Casillas exponía la pluralidad, De la Torre hablaba de la Luz del Mundo en Guadalajara, Marroquín de Oaxaca, Fortuny de los mormones y los testigos de Jehová. Complementaba el lúcido testimonio del ahora fallecido Obispo Samuel Ruiz que compartía la experiencia pastoral en Chiapas y el protestantismo. Cerraba el documento un anexo estadístico con los datos de los censos deteniéndose en la variable religiosa. El prólogo del coordinador realizaba una lectura crítica del problema de modernidad y religión pensada desde la experiencia mexicana.

El libro ponía sobre la mesa tres aspectos importantes:

- i. Giménez dejaba sentado que la experiencia latinoamericana de la modernidad no se inscribe en una suerte de linealidad evolutiva. Por el contrario, saliendo tanto del eurocentrismo como del americanismo, se debe entender que en nuestros países la modernidad es “un *proceso* eternamente inacabado y desigual, además de revestir casi siempre un carácter desordenado, polarizado y *destrutivo*” (Giménez, 1996: 18). Son las condiciones culturales, históricas y económicas del continente las que están en la base para comprender el cambio cultural y la conversión religiosa. En esa dirección, hay condiciones ineludibles para un emprendimiento teórico dialogante con otros marcos teóricos, como salir del concepto lineal de modernidad y de las dicotomías clásicas como tradición/modernidad, sociedades de memoria/sociedades de cambio (Giménez, 1996: 18); particularmente, Giménez discrepa con la idea de Hervieu-Léger que argumentaba que la modernidad genera sus propias maneras de creencia y con la propuesta de William respecto a los efectos de la desinstitucionalización, y propone entender el cambio religioso como...

... una de las respuestas posibles a la situación de privación y anomia provocada por la penetración violenta (por efracción externa) de la modernización capitalista, con su secuela de dislocación, desarraigo y migración estructural (Giménez, 1996:19).

- ii. También vale la pena detenerse en la reflexión de Casillas sobre la pluralidad religiosa. El autor se refiere a distintos estudios que...

... han empezado a mostrar una diversidad socioreligiosa no necesariamente relacionada con la destrucción de un conjunto de valores de cohesión nacional o regional, sino como parte de un largo proceso de pluralidad confesional propia de una sociedad moderna.
- iii. En su capítulo, realiza un balance de la “génesis, implicaciones y consecuencias de la pluralidad religiosa” (Casillas, 1996: 67-68), para lo cual acude a investigaciones cuantitativas y cualitativas en distintas zonas de la República. Entre las tareas pendientes, el autor destaca la “insuficiente producción de estudios de carácter monográfico, así como de interpretación general sobre la pluralidad religiosa”, y apunta a la urgente tarea de “ampliar el horizonte de referencias teóricas y metodológicas”, debiendo convertirse la problemática religiosa en una prioridad de la agenda científica (Casillas, 1996: 100).
- iv. Los estudios puntuales sobre Oaxaca, Guadalajara o los grupos religiosos, ratificaban la pertinencia de mirar bajo una lupa distinta los procesos particulares. El país, lejos de ser un destino de creencias foráneas, es también un productor de instituciones religiosas que se conforman a partir de la historia local y que responden a las necesidades de fe de grupos sometidos a condiciones socioculturales específicas. Además, estos estudios subrayaban la importancia del acercamiento etnográfico, que es el que permite profundidad en el conocimiento del terreno y capacidad interpretativa de largo alcance.
- v. Finalmente, el anexo estadístico esbozaba un estado descriptivo de los datos cualitativos particularmente limitados al resultado de los censos analizados solamente a partir de tres variables: la evolución en el tiempo, los estados de la República, los grupos religiosos.

El volumen quedó como una radiografía de los estudios sobre lo religioso, y se abrió un sendero desafiante hacia el futuro:



La socioantropología de los nuevos movimientos religiosos en México adquirirá un estatuto de madurez científica cuando logre someter sus datos estadísticos, sus descripciones etnográficas y sus estudios de caso a un tratamiento conceptual capaz de provocar realmente efectos de conocimiento y de inteligibilidad (Giménez, 1996: 21).

Sin duda, en estos 20 años ha corrido mucha agua bajo este puente.

Los grupos que se han dedicado al estudio del fenómeno religioso han proliferado y se han llevado a cabo decenas de encuentros, seminarios, coloquios en distintos lugares. Desde 1998 la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) ha realizado un encuentro anual en varios estados de la República e incluso en el extranjero, produciendo múltiples libros que recogen las discusiones ahí vertidas. Varios colectivos han convocado a coloquios nacionales e internacionales (como la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, o la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, cuyo encuentro del 2001 se llevó a cabo en México). Investigadores como Roberto Blancarte desde El Colegio de México han coordinado la Red Iberoamericana de Libertades Laicas con un extenso programa; Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez han impulsado una agenda desde Guadalajara que ha dado como fruto decenas de libros y artículos; Olga Odgers y Alberto Hernández se han ocupado de la migración en la frontera norte, etcétera.

Con respecto a la calidad de los datos, los instrumentos de recolección y los análisis se han sofisticado notoriamente. En el 2005 apareció un documento del INEGI que organizaba los resultados de los censos y que daba cuenta de la diversidad religiosa en el país, pero esta lectura fue ampliamente enriquecida con el *Atlas de la diversidad religiosa* (De la Torre y Gutiérrez (Coords.), 2007) —y sus distintos volúmenes: *Regiones y religiones en México* (Hernández y Rivera (Coords.), 2009) y *Pluralización religiosa de América Latina* (Odgers (Coord), 2011)— que permitían observar el comportamiento en el nivel municipal y su evolución temporal. Se unieron encuestas reali-

zadas con diferentes escalas e intenciones que mostraban orientaciones de otros grupos específicos, regiones, edades, etcétera (Fortuny (Coord.), 1999; De la Torre, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez, Zalpa, 2014; Gutiérrez, 2005; Sota, 2010). En el 2014 y el 2016 salieron a la luz cuatro encuestas, profundizando los hallazgos cualitativos: Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad (Salazar, Barrera y Espino, 2015); encuesta de la agrupación Católicas por el Derecho a Decidir (2015); encuesta RIFREM (Hernández, Gutiérrez, De la Torre, 2016); encuesta del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC, 2014)

Los estudios puntuales también están a la orden, ya se cuentan con investigaciones sobre religión y ciudad, migración, política, sexualidad y género, cultos emergentes, *new age*, danzantes, transnacionalización, etc. La cuestión teórica y metodológica también se ha enriquecido. Nacieron conceptos como la ubicuidad, las religiosidades nómadas, los agentes paraeclesiales, la transnacionalización de las creencias, los buscadores espirituales, la diversidad religiosa, la multirreligiosidad, entre otros. En términos metodológicos, el análisis estadístico se ha sofisticado, pero también han aparecido nuevas maneras de llevar adelante estudios de caso, trabajos con imágenes, la etnografía digital, la cartografía. (Suárez, Bárcenas y Delgado, 2018). Actualmente se cuenta con una amplia literatura con distintos enfoques compuesta por publicaciones, números temáticos de revistas, tesis de posgrado, artículos científicos, fotografías, videos, encuestas. El problema de lo religioso se ha convertido en un campo de estudios diverso, consolidado y productivo. En síntesis, todo indica que hoy se ha cumplido con la aspiración que señalaba Giménez en 1996 sobre la madurez de la socioantropología de la religión. Y es en ese contexto que debe entenderse el presente documento.

En el año 2015, el Seminario Cultura y Representaciones Sociales del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM estuvo dedicado a reflexionar sobre el fenómeno religioso. Se abordaron diversos temas, desde las experiencias eclesiales de migrantes indocumentados, hasta el islam y las raíces del terrorismo yihadista o las características del pontificado del Papa Francisco y su relación



con la teología moral. En este número temático de la revista se recogen cuatro de las conferencias de aquel encuentro. Empezamos con un artículo de Renée de la Torre, donde se propone una metodología para el estudio etnográfico de los procesos y las redes que transnacionalizan tradiciones religiosas, reflexión que surge de una investigación llevada a cabo por la autora que buscaba explicar la transnacionalización y que condujo a la etnografía multisituada y colaborativa. Le sigue escrito de Alejandro Frigerio que realiza una visión crítica del católico-centrismo, develando cómo éste ha sido un paradigma dominante en el estudio de las ciencias sociales que ha concentrado la atención en dimensiones poco clarificadoras, convirtiéndose más bien en un impedimento para entender la diversidad religiosa; el autor realiza un ejercicio de deconstrucción conceptual y sugiere otras herramientas que a su juicio son más pertinentes para comprender la religiosidad en el continente. El artículo de Carlos Garma retoma la discusión sobre conversión y movilidad religiosa, concepto que acuñó en sus estudios anteriores, pero ahora explorando su utilidad en un nuevo contexto. Finalmente, Fernando González discute las paradojas del creer desde la perspectiva psicoanalítica, para lo cual repasa tanto los aportes freudianos como los conceptos de Bourdieu, Rosanvallon o Michel De Certeau. Acompaña a estos artículos una entrevista a Gilberto Giménez y se cierra con un ensayo fotográfico de Daniel David Rubín de la Borbolla sobre las fiestas de San Juan Parrandero en Jiutepec.

De distintas maneras, los artículos de este documento conducen a la necesidad de repensar categorías conceptuales y estrategias metodológicas para el estudio de la cuestión religiosa. En cierto sentido, la atención tiene que estar más focalizada en las creencias y los creyentes y menos en la ritualización institucional, se debe afinar el oído para escuchar los susurros de quienes tienen la fe en sus vidas diarias más que en las declaraciones oficiales. En todo caso, es un nuevo momento de la socioantropología de la religión con desafíos diferentes. Es un tiempo de abundante producción de datos de distinta naturaleza que exige creatividad conceptual e imaginación interpretativa.

Con este volumen *Cultura y representaciones sociales* inaugura una nueva etapa de la revista en la cual editarán números temáticos que permitan profundizar en un aspecto desarrollado desde distintos puntos de vista. Ojalá que estas letras resulten atractivas para los lectores y que dinamicen el debate de las Ciencias Sociales.

Bibliografía

- Casillas, Rodolfo (1996). “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”. En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez. México: IIS-UNAM.
- INEGI (2005). *La diversidad religiosa en México / XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes: INEGI.
- De la Torre, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez, Zalpa (2014). *En qué creen los que sí creen*. México: Universidad de Aguascalientes / Conacyt / cieras / El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, Renée, y Cristina Gutiérrez (coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Universidad de Quintana Roo / Subsecretaría de Población / CONACYT.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.) (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS / CONACULTA / INHA.
- Giménez, Gilberto (coord.) (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IIS-UNAM.
- (1988). *Sectas religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*. México: CIESAS.
- Gutiérrez, Daniel (2005). “Multirreligiosidad en la ciudad de México”. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 19, 617-657.
- Hernández, Alberto, y Carolina Rivera (coords.) (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: COLEF/CIESAS/COLMICH.
- Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez y Renée De la Torre (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*.



RIFREM. *Informe de resultados*. México: CONACYT, RIFREM, COLEF, COLJAL, CIESAS.

Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La Religion pour Mémoire*. París: CERF.

Garma, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: UAM / Plaza y Valdés.

Odgers, Olga (coord.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana / México: COLEF/CIESAS.

Salazar, Pedro, Paulina Barrera y Saúl Espino (2015). *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*. México: UNAM.

Suárez, Hugo José, Karina Bárcenas y Cecilia Delgado (Coords.) (2018). *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. México: IIS-UNAM (en prensa).

Páginas web

Católicas por el Derecho a Decidir (2014). Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014: <http://encuesta.catolicasmexico.org/> Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014 (Consultado 11/09/2017).

IMDOSOC (2014). Encuesta nacional de cultura y práctica religiosa en México 2014: http://www.encuestacreerenmexico.mx/docs/encuesta_creer_2014.pdf (Consultado 12/02/2018).

ITINERARIOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE UNA ETNOGRAFÍA TRANSNACIONAL

Theoretical-methodological itineraries of a transnational ethnography

Renée de la Torre

Este artículo propone una metodología para el estudio etnográfico de los procesos y las redes que transnacionalizan tradiciones religiosas. La propuesta surge de la sistematización de la experiencia de un proyecto de investigación sobre transnacionalización de religiones afroamericanas e indo-americanas en el cual se llevaron a cabo etnografías multisituadas y colaborativas para estudiar redes y circuitos transnacionales. Se propone una discusión teórica sobre la pertinencia del estudio de la transnacionalización, y no de la globalización, que atienda tres fases del proceso: 1) La des-localización (y/o des-territorialización) de las culturas; 2) La trans-localización o trans-territorialización; 3) re-localización o re-territorialización. Otro aporte es conceptualizar sobre las unidades de análisis que fueron utilizadas para implementar el modelo de estudio de redes, a saber: agentes nodales y agentes eje, lugares nodo y eventos nodo. *Palabras clave: etnografía multilocal, redes, transnacional, tradiciones nativoamericanas, metodología.*

* Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora e investigadora del CIESAS Occidente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III).



Abstract: *This article proposes a methodology for the ethnographic study of processes and networks that transnationalize religious traditions. The proposal arises from the systematization of the experience of a research project on transnationalization of African-American and Indo-American religions in which multisite and collaborative ethnographies were carried out to study networks and transnational circuits. A theoretical discussion is proposed on the relevance of the study of trans-nationalization and not of globalization, which addresses three phases of the process: 1) The de-localisation (and / or de-territorialization) of cultures; 2) Trans-localization or trans-territorialization; 3) re-location or re-territorialization. Another contribution is to conceptualize about the analysis units that were used to implement the network study model, namely: nodal agents and axis agents, nodal sites and nodal events.* **Keywords:** multilocal ethnography, networks, transnational, Native American traditions, methodology

Introducción

Este ensayo busca sistematizar algunos conceptos y métodos que he utilizado para atender religiosidades que viajan cruzando las fronteras nacionales. En el 2008 emprendí, junto con mi colega Cristina Gutiérrez Zúñiga, un proyecto sobre la transnacionalización de las danzas concheras-aztecas. Este proyecto formó parte de uno más amplio que fue codirigido por Kali Argyriadis y por mí sobre transnacionalización de religiones afroamericanas y centroamericanas.¹ El objetivo general de la investigación fue:

... describir etnográficamente y analizar los procesos dinámicos de transnacionalización que las religiones conocidas como “tradicionales” (de raigambre indígena o africana), están viviendo en y a partir de México, en el contexto de los flujos globales y de la interacción entre-cultural que éstos provocan.²

El proyecto agrupaba a investigadores de diferentes países, en especial de América Latina, África y Europa. Fue un proyecto que realizamos en equipo, contemplando una metodología colaborativa. Muchas de las ideas, reflexiones, conceptos acuñados y caminos trazados como estrategias metodológicas que sistematizo en este

1 Esta investigación se desarrolló dentro de dos proyectos más amplios. Kali Argyriadis coordinó desde Francia el proyecto titulado: *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnisiation et universalisation* que fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación (Agence Nationale de la Recherche: ANR). Renée de la Torre coordinó desde México el proyecto: *Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afroamericanas* financiado por el CONACYT.

2 Los resultados generales de estos proyectos de investigación se pueden consultar en Argyriadis, Capone, De la Torre y Mary (2012).

escrito, se realizaron con el acompañamiento de otros colegas, en especial de Kali Argyriadis, con quien compartí la coordinación general del proyecto global y con Cristina Gutiérrez Zúñiga, coautora de los resultados de la investigación sobre la transnacionalización de la danza conchera-azteca (ver De la Torre y Gutiérrez, 2017). El proyecto amplio, que llamábamos “relitrans”, contempló tres ejes de investigación para comparar las dinámicas de transnacionalización de religiones pentecostales, de religiones afroamericanas y de rituales indoamericanos. En este último eje se ubicó nuestro proyecto particular, que se proponía encontrar respuestas a los diferentes efectos culturales que estaba generando la dinámica de la transnacionalización en el caso de la tradición de la danza ritual conchera-azteca.

Las preguntas que guiaron nuestra investigación fueron: ¿Cuáles son las redes que permiten la circulación de la danza? ¿Quiénes son los agentes de su transnacionalización? ¿Cuáles son sus alcances geográficos? ¿Cómo se la apropian otros actores en nuevos contextos internacionales? ¿Qué significados le imprimen en cada lugar? ¿Qué nuevos usos le dan? ¿Qué proyectos identitarios y de sociedad inspira la danza?

Nos propusimos dar seguimiento a las rutas de los trayectos y las redes transnacionales de los actores y prácticas religiosas relativas a la tradición conchera-azteca, que se circunscriben principalmente a Estados Unidos y España. Dos eran los itinerarios de transnacionalización.

El primero, un circuito que llevaba la danza, en su versión de mexicanidad radical, hacia las poblaciones de mexicanos en Estados Unidos adscritos al movimiento chicano. La tendencia de su resignificación apuntaba al rescate y reinención de los elementos culturales de pureza autóctona de la nación imaginada de Aztlán, con el fin de nativizar y esencializar las danzas contemporáneas, oponiéndose a sus formas sincréticas con el catolicismo popular, para proporcionar una nueva oferta identitaria de pueblo nativo y de nación espiritual, herederos de la tradición ancestral en contextos de una diáspora mexicana.



El segundo eran trayectos de buscadores espirituales que corrían por circuitos de espiritualidad alternativa neo-esotérica que llevaban la versión híbrida y ecléctica de la neo-mexicanidad o movimiento neo-conchero hacia Europa, en particular al Centro de la Conchería Universal en Crisgaia (Zaragoza, España), articulado en las redes más amplias del *New Age*, resemantizando la tradición con la variante de servicios terapéuticos holísticos y alternativos.

En esta experiencia celebramos seminarios de discusión binacionales (México-Francia) seleccionando lecturas teóricas sobre distintos temas a fin de generar consensos en torno a ciertos conceptos operativos y a una metodología que brindara una unidad a la gama tan diferente de casos de estudio que tratábamos de comparar. Un primer momento del trabajo de investigación tuvo que ver con la revisión de conceptos que dieran cuenta de la circulación de religiones que no tenían el estatuto de religiones internacionales, sino que más bien estaban articuladas con enclaves tradicionales, étnicos y nacionales, pero que transitaban desde los polos opuestos al desarrollo occidental capitalista.

Nuestra investigación compartía la hipótesis de que los procesos de trans-nacionalización de religiones tradicionales promueven dinámicas de cambio cultural en cuanto se deslocalizan de las culturas de sus lugares de origen; y se relocalizan tradiciones en nuevos escenarios, grupos de practicantes y contextos histórico culturales distantes y contrastantes. Ante esta situación se nos presentaba el reto de superar los estudios etnográficos basados en monografías cerradas y rígidamente situadas en grupos étnicos, con fronteras precisas. No obstante, estábamos conscientes de que este tipo de estudio nos haría enfocar la mirada en el movimiento, en las redes trans-territoriales, en los circuitos del ciberespacio y sus flujos de información, en las interconexiones transculturales y en las identidades virtuales, priorizando el enfoque del sentido intercambiable y de la tendencia a la formación de un ecúmene global o mundial. Ello, a su vez, nos hacía correr el riesgo de desatender las raíces históricas que explican la peculiaridad y la raigambre de las tradiciones puestas en juego (su inscripción histórica y sus implicaciones económicas, sociales,

identitarias y políticas en varios niveles). Compartíamos el temor de caer en la “conceptualización general de la cultura contemporánea que incorpore el sentido de la nebulosidad de la globalización” (como fue sugerida por Hannerz, 1992: 96). Para sortear este dilema optamos por conocer detalladamente las trayectorias y legados (reconocidos y negados) de los actores que continuamente ponen a andar sus raíces o que arraigan sus tránsitos, para así poder salir del análisis en términos de “nebulosas” o incluso de la tendencia individualista a estudiar la generación de “religiosidad a la carta”.³ Para superar estos callejones sin salida, consideramos que la antropología contemporánea requiere de un esfuerzo de investigaciones de campo multi-situadas (Marcus, 1995), basadas en etnografías que contemplen los trayectos y circuitos de los practicantes religiosos, pero tratando de lograr un equilibrio atendiendo “las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción” (Clifford, 1999: 38).

Este proyecto se abría a un nuevo horizonte antropológico —al menos para sus participantes— de atender redes y circulaciones transnacionales de bienes religiosos que, por un lado exigía trascender los aislamientos que produce la hiper-especialización propia de la etnografía en un grupo, ritual, contexto, o religión. Por otro lado, implicaba la tarea de tejer redes, constelaciones y circuitos entre los mismos investigadores de dichos fenómenos, pues, aunque los casos estudiados en diferentes contextos aparentemente parecían incomparables (por ejemplo, los casos de los estudios sobre las religiones afroamericanas e indoamericanas), compartían transformaciones que se originaban en procesos comunes de relocalización, translocalización e incluso transnacionalización.

3 La nebulosa esotérica se caracteriza por su carácter difuso, flexible y fluctuante (Champion, 1997: 717). Esta religiosidad individualizada, y no institucional —pues se va generando mediante un sistema de consumo de “religiosidad a la carta”, mediante el cual toma y pega retazos de distintas tradiciones religiosas y mágico esotéricas tanto de Oriente como de Occidente—, es difícil de ubicar en las clasificaciones tradicionales de las religiones y sus instituciones. Opera mediante una amplia red flexible de intercambios entre culturas de distintos orígenes, conformando una red de redes que, en términos de Mardones es: “una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad” (Mardones, 1994: 162).



Tanto lo “indígena”, como lo “afrocubano” han estado abriéndose “hacia una comunicación transcontinental, por medio del contacto con el turismo étnico y místico, y por consecuencia a la fetichización de este tipo de comunicación” (Galinier, 2008: 1). Día tras día, se encuentran personas que viajan a las localidades más alejadas para vivir nuevas experiencias de lo sagrado que les eran *a priori* ajenas y/o exóticas (como son las conformadas por los itinerarios de los actores cosmopolitas o *new agers* en búsqueda de experiencias religiosas “auténticas”, “ancestrales”, “puras”, “naturales” o “espirituales”). El turismo religioso o espiritual contribuye a que los “nativos” renueven sus propias tradiciones a partir de la visión exotizante de los turistas, produciendo ritualidades híbridas o recreando esencialismos ficticios. Esta recreación de “rituales ancestrales” dentro de espectáculos turísticos o artísticos contribuye, en muchos casos a la reinención de las prácticas rituales, dentro de un marco de confusión entre la preservación de lo real y las simulaciones para el espectáculo.

Nuestro estudio centraba la atención en tendencias híbridas y eclécticas como son los movimientos neo-indios o neo-mexicanos y los movimientos de re-africanización o “nuevaerización” de las religiones afroamericanas, en los que la matriz Nueva Era resementizaba como espiritualidades alternativas dichas tradiciones. Estos híbridos trascienden cada vez más las categorías sociales y/o nacionales que históricamente han sido asociadas a estas religiones e impactan en la reinención de lo tradicional, lo puro, lo ancestral y lo étnico, contribuyendo, por un lado, a que “tales autenticidades (sean) en el mejor de los casos purificaciones estéticas artificiales” (Clifford, 1995: 19). Habrá que añadir que la creciente creación de categorías globalizadas de la etnicidad, como pueden ser las de “pueblos autóctonos” o “afrodescendientes”, genera de manera simultánea dos procesos: el de las reivindicaciones de comunidades locales, y el de la emergencia de movimientos mundiales de reconocimiento y ciudadanización de las etnicidades. Ello nos exigía atender la interacción entre lo local y lo global, pues ahí se están produciendo no solamente asimilaciones,

sino también novedosas confrontaciones entre lo tradicional y las innovaciones (Cunin, 2006: 8).

Estas dinámicas no van del centro a la periferia, sino que circulan de un lugar a otro, produciendo efectos de transversalización identitaria. Aunque, como bien señala Appadurai...

Lo nuevo es que éste es un mundo en el que tanto los puntos de partida como los puntos de llegada están en flujo cultural, y así [localizar] las búsquedas de puntos de referencia fijos (...) puede ser difícil (Appadurai, 1996: 34).

Por el contrario, las dinámicas de transnacionalización operan mediante el flujo de bienes y significados de la cultura “global” (producida por industrias culturales de alcance mundial) que atraviesa desde distintos puntos a las culturas fijas, a sus territorios locales y a las formas de organización de las religiosidades nativas y populares, ya que incluso “el retorno de lo local suele ser una respuesta frente a la globalización” (Hall, 1991: 18). Al mismo tiempo, el proceso de transversalización conecta de manera más rápida e intensa a las culturas tradicionales con redes dinámicas y con extensión y alcances no sólo nacionales y continentales, sino incluso globales.

Esta problemática abrió al debate tres posturas teóricas: la primera plantea que la cultura que procede de la tecnología de las comunicaciones y de la información produce nuevos marcos identitarios de una cultura posmoderna y globalizadora (Hall, 1991); la segunda argumenta que no es una nueva cultura, sino una aceleración de dinámicas espacio-temporales que amplifican los procesos identitarios que siempre existieron (Augé, 1994); y la tercera plantea que a partir de la interacción entre las culturas de masas y las culturas populares se crea una cultura híbrida que desvanece las distinciones entre la cultura culta y la popular (García Canclini, 1995).

Si bien estaba muy en boga trabajar con el concepto de globalización, nos decidimos por retomar el concepto de transnacionalización, que era discutido en el ámbito de los estudios sobre estrategias de los migrantes debido a que el término de globalización presentaba ciertos problemas conceptuales. El primero es que el concepto

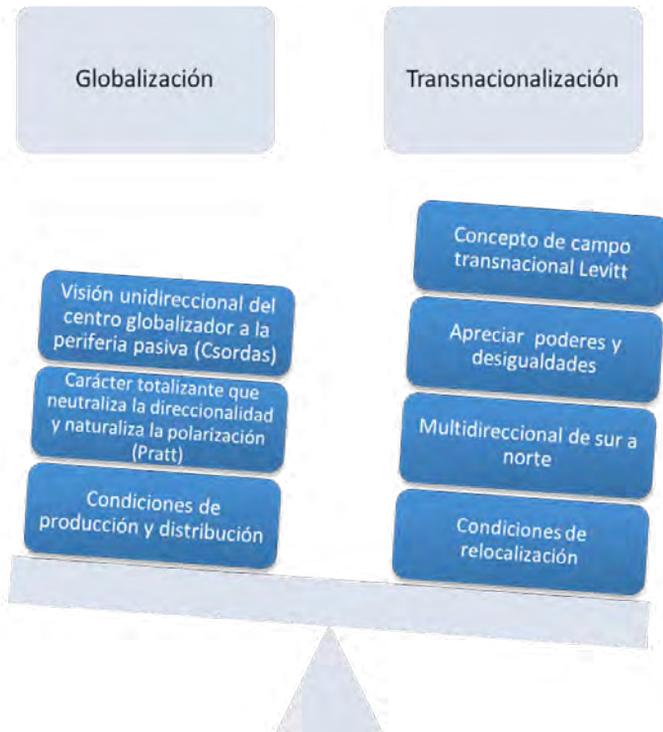


de globalización, como lo señaló Mary Louise Pratt (2000), tiene un carácter totalizador que, por lo mismo, no permite atender la direccionalidad de la circulación de bienes religiosos, ni las desigualdades existentes en las competencias entre los distintos tipos de flujos y movibilidades. Uno de los debates que enmarcaron nuestra revisión de conceptos fue que muchos de los estudios sobre globalización estaban enmarcados en los estudios culturales, cuya tendencia era perder de vista las relaciones de poder entre los ejes hegemónicos y subalternos. Siguiendo con la crítica que Pratt hace del término globalización, este vocablo tiene una carga universalizante, que contribuye a naturalizar dicha polarización. Un texto que nos brindó muchas luces en este dilema fue el libro coordinado por Thomas Csordas (2009) que se tituló *Transnational Transcendence*, donde se incluían distintos casos de espiritualidades vernáculas que, sin perder la especificidad etno-nacional, estaban desplazándose hacia otros lugares, cruzando fronteras, para resituar enclaves etno-nacionales en nuevos territorios. En este trabajo Csordas explicaba que este tipo de dinámicas era diferente a la expansión global, mundial o universal de las grandes religiones que emprendían proyectos de expansión imperialistas; en cambio estos flujos tenían más que ver con pequeñas empresas que, si bien no son mayoritarias ni hegemónicas, estaban generando una fina filigrana de redes transnacionales. Estos desplazamientos buscan conquistas puntuales para grupos o redes específicas. Su direccionalidad no va desde los centros hacia las periferias, sino al contrario, de las periferias hacia los centros o capitales cosmopolitas de la globalización. Corren de Sur a Norte, del campo a la ciudad, de oriente hacia occidente, de los países periféricos hacia las capitales del mundo cosmopolita.

Aunada a esta problemática, se sumaba otra que era la tensión entre lo global y lo local. Debido a que la mayoría de quienes colaboramos en el proyecto compartíamos una formación de antropólogos, nuestra manera de estudiar estos desplazamientos transnacionales era a partir de estudios de caso concretos: grupos, comunidades, religiones específicas. Nuestros accesos a la comprensión del fenómeno se dio a partir de estudios focalizados en lugares especí-

ficos, con actores concretos. De esta manera también el concepto de globalización no parecía tener en cuenta el estudio focalizado en lo local. Retomamos el concepto de glocalización ofrecido por Robertson (1997) para atender la transnacionalización siguiendo los flujos que había entre una localidad y otra. Este concepto permitía entender simultáneamente las conexiones entre lo transnacional (global) y lo local, y ver sus afectaciones sin verlo como realidades desconectadas.

Esquema 1. Comparativo entre Globalización y Transnacionalización



El concepto de “glocalización” nos animaba a estudiar la manera en que los procesos y significados globales estaban afectando las dinámicas y decisiones locales, pero también a atender sus desplazamientos por redes y circuitos transnacionales y, finalmente, a estudiar su relocalización en nuevos contextos de arribo. Ello se rea-



lizó atendiendo estrategias, pero también resistencias y adaptaciones culturales. Queríamos observar los desplazamientos entre fronteras nacionales, étnicas y culturales, pero sin perder de vista el peso de los contextos histórico-culturales por los que operan dichos desplazamientos. Nos interesaba atender tanto el valor de ciertos bienes culturales desde un sitio a partir del cual se emprende la transnacionalización, pero también las dinámicas que se echan a andar para su circulación, así como los procesos de su relocalización en otros contextos nacionales que incluían la resemantización, resimbolización y adaptación de usos funcionales de dichas tradiciones. El estudio volcado en los procesos transnacionales, exigía recursos heurísticos y metodológicos basados en el estudio de problemas micro-sociales y locales:

Pues, así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes (De la Torre, 2001: 101).

Tres momentos de la transnacionalización

Para entender los efectos de globalización en las dinámicas de transnacionalización, no basta con atender sólo una de las dinámicas presentes en este proceso (como comúnmente se hace enfatizando los elementos de su descontextualización o de su universalización), sino que concebimos tres fases del proceso a estudiar. Distinguir estas fases no significa demarcar un inicio y un final, o una direccionalidad, sino que cada una experimenta una afectación mutua y circular que enmarca una nueva dinámica de transversalización de las prácticas tradicionales mediadas por los procesos y flujos de transnacionalización.

1. *La deslocalización (y/o desterritorialización) de las culturas* desenraíza y des-ancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos”, debido a que los extrae de sus soportes tradicionales locales y nacionales. También hace referencia a la extracción y pérdida de soportes tradicionales que estaban ajustados a territorios y grupos específicos, a agentes especializados y a los contextos culturales y/o tradicionales en que estaban inscritos estos rituales (como pueden ser cofradías, instituciones, iglesias, familias rituales, tradiciones con un acento étnico y racial, ritos y emblemas folklóricos nacionales). Al ser des-territorializados (deslocalizados), los sistemas simbólicos pueden perder sus soportes regulatorios o las convenciones de sentido tradicionales con que se practicaban. La dinámica de deslocalización contribuye a que “las personas y las cosas estén cada vez más fuera de lugar” (Clifford, 1995: 20). Existen distintos factores que provocan des-anclaje: las oleadas migratorias, los éxodos poblacionales, los intercambios ideológicos y artísticos del principio del siglo XX, la dinámica mercantil de las industrias culturales, y las tecnologías de la información y la comunicación.

Esquema 2. Tres momentos del proceso de transnacionalización





2. *La trans-localización o trans-territorialización.* Consiste en la re-conversión de los bienes culturales en “bienes portátiles” y “trasportables” que son puestos en circulación por nuevos agentes en nuevos circuitos, redes y canales. Los efectos de trans-territorialización son generalmente producidos por los flujos de los viajes, la migración, el turismo, los medios de comunicación e información, las redes sociales y la mercantilización global de bienes culturales. La multi-localización es un rasgo que caracteriza hoy en día a las religiosidades tradicionales que, hasta hace unas décadas, estaban identificadas con un territorio, una cultura, una “raza”, un grupo étnico o una nación.
3. *La relocalización (o re-territorialización).* No sólo atiende la puesta en escena de los bienes culturales en otros lugares, sino que se refiere a que, en el contexto de la globalización, elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios. La reincorporación cultural y política de tradiciones religiosas en nuevos contextos alienta a su reinterpretación, pues los nuevos agentes adoptan y adaptan la tradición acorde con las nuevas reglas culturales y los regímenes socio-políticos de cada contexto. De acuerdo con Segato, la relocalización provoca que los bienes culturales...

... se organicen dentro de la formación nacional de diversidad y entre nacionales, tornándose emblemáticos de segmentos sociales particulares dentro de ese conjunto, sufriendo una re-significación con nuevos contenidos relevantes localmente, e, inversamente, re-simbolizando algunos de sus contenidos originarios de acuerdo con los materiales y el léxico local (Segato, 2007: 185).

En conjunto, la transnacionalización dinamiza la reformulación y o reinvención de rituales y religiones etno-nacionales en territorios lejanos, en nuevos cuerpos y en culturas contrastantes. Las maneras actuales de localizar las identidades religiosas operan menos ligadas al territorio, a las instituciones y a los factores biológicos como “la

raza”, y emergen localizaciones alternativas, como son los linajes rituales o imaginarios, la locación global (multi nacional), la locación virtual (en la web), la locación cósmica (por ejemplo, en el *New Age*) e interior (espiritualidad subjetivada) (Barker, 2006).

El método: la etnografía multi-situada y multi-códigos

La mayoría de quienes participamos en el proyecto teníamos ya amplia experiencia de investigación en ciertos grupos de religión. En nuestro caso, yo venía realizando un estudio de investigación sobre un grupo de danza conchera-azteca tradicional que participaba en el ciclo anual de las festividades religiosas en torno a la Virgen de Zapopan, en Jalisco, México. Durante más de cinco años de trabajo de campo etnográfico, basado en observación participante, en los ensayos, actividades rituales y actividades sociales del grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia (GRAHP), pude advertir que distintos agentes urbanos y provenientes de clases económicas más pudientes, que no pertenecían al primer grupo tradicional ritual —principalmente buscadores espirituales de la nueva mexicanidad, de la espiritualidad nueva era o católicos que buscaban formas alternativas para vivir su catolicismo a su manera—, estaban ingresando al grupo para aprender y apropiarse de esta rica tradición sincrética, que cultiva bienes culturales ancestrales que se practican hoy en día gracias a una transmisión oral de la religiosidad popular. Algunos eran pobladores de la ciudad de Guadalajara o de la Ciudad de México, pero otros provenían de países distantes, en particular de Estados Unidos y de España. En el intento de realizar un estudio de la transnacionalización de esta tradición, establecí contacto con estos agentes buscadores espirituales, que después llamé “polinizadores” (De la Torre, 2014) y, después de entrevistarlos cuando venían a Guadalajara a participar con el GRAHP, abrí la posibilidad de visitarlos durante sus principales ceremonias rituales en sus lugares de origen, a donde llevaban y practicaban la danza. Como lo planteó el antropólogo James Clifford, la etnografía multi-situada genera un nuevo

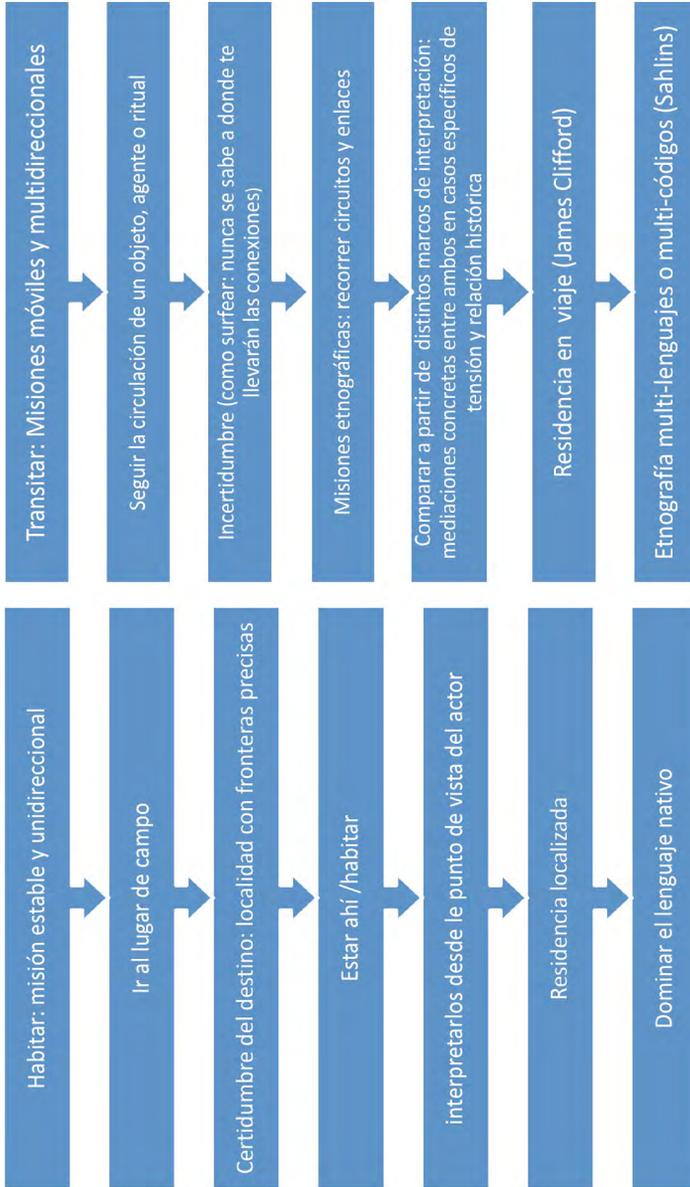


desafío al exigir comprensión de los encuentros históricos locales/globales; y de la producción de culturas híbridas en el encuentro entre agentes cosmopolitas y comunidades nativas (Clifford, 1999: 38).

Retomando a Marcus, la antropología multi-situada requiere que el investigador emprenda constantes viajes siguiendo objetos, narrativas, símbolos o agentes. Aunque los métodos para recabar información son los mismos que los que se usan en una etnografía tradicional (los registros audiovisuales, las entrevistas a actores, las historias de vida a agentes nodales, el diario de campo...), la etnografía multi-situada impone nuevos retos que trataré de enunciar de manera somera. La primera tensión se da entre el habitar, es decir, estar en un lugar o campo físico y de relaciones de poder al cual se dirige el etnógrafo, y el transitar, lo cual requiere de misiones móviles y en distintas direcciones. Como lo planteó el antropólogo James Clifford, la etnografía multi-situada genera un nuevo desafío al exigir comprensión de los encuentros históricos locales/globales; y de la producción de culturas híbridas en el encuentro entre agentes cosmopolitas y comunidades nativas (Clifford, 1999: 38).

El transitar fue descrito por Kali Argyriadis bajo la metáfora de surfear las olas (Argyriadis, Capone, De la Torre y Mary -coords.-, 2012), pues en varias ocasiones seguir la circulación de un agente nos lleva a lugares insospechados, de los cuales no tenemos un conocimiento contextual previo de su configuración histórica y cultural. Esto implica que, además de la comprensión del idioma, tengamos que interrogarnos sobre nuestras claves de interpretación. Muchas veces había que indagar de qué trataba una anécdota, o qué significaba para tal grupo cultural tal tradición u objeto. E incluso, tener que averiguar sobre nuevos sistemas religiosos o culturales bajo los cuales se reinterpreta una práctica. Pero no era suficiente entender los significados sólo desde la perspectiva del actor, sino que había que entender también el valor de esos significados en un entramado histórico y politizado donde la danza se usa como estandarte para construir rasgos de identidad y diferenciación. De no hacerlo, como lo sentenció Marcus (1995), se corre el riesgo de perder de vista la profundidad histórica del objeto de estudio, es decir, de caer en la

Esquema 3. Doble competencia etnográfica Diferencias entre habitar y transitar





incapacidad de realizar una etnografía densa, que supone la traducción de la realidad de la práctica y de sus significados de acuerdo a códigos y valores que tienen cierto valor en el contexto en que son practicados. Por ejemplo, para entender qué papel juega la danza en el contexto de Los Ángeles o de San Diego, California, había que entender cuál era el valor de la danza ajustada al folclor, al movimiento chicano o bien a la posibilidad de que al ser danzante azteca pudieran ser reconocidos por el movimiento nativo americano de esa localidad. Ello implica estudiar distintos contextos culturales (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012). Un aporte que nos brindó herramientas de análisis para nuestros casos fue el de Rita Segato (2007), que nos permitió entender que las narrativas o símbolos mediante los cuales se asume una identidad en un contexto histórico específico, cobra relevancia vistos en relación con las categorías mediante las cuales se reconocen y valoran socialmente las diferencias socioculturales. Este aporte lo denomina la autora como “regímenes de la diferencia”, y se refiere a:

...la densidad de las diferencias culturales emergentes de antagonismos históricos en cada nación y en cada región, que hace, por ejemplo, que la percepción de negritud y de la indianidad en cada uno de los países del continente varíe en función de lógicas históricas propias. O sea, se trata de una crítica a un mapa multicultural chato y esquemático que diseña una diversidad fijada en el tiempo, reificada en sus contenidos y despojada de las dialécticas que le confieren historicidad, movilidad y arraigo local, regional y nacional (Segato, 2007: 20).

Esto implicaba, para cada caso a donde se llevaba la danza, hacer un estudio de contextualización histórica del lugar que tal construcción de la identidad étnica, racial o religiosa le imprimía cada grupo o sector específico y que podía significar en el conjunto de las relaciones mediante las cuales operaba la inclusión ciudadana, o bien la discriminación de ciertos rasgos socioculturales. Sólo ajustándose a estos valores institucionalizados cobran sentido de identidad política los matices con que se resignifica y se apropia la propia danza

conchera-azteca, ya que no es sólo una práctica ritual sino una práctica que acompaña narrativas que contribuyen a afianzar o imaginar identidades étnicas, nacionales o religiosas enmarcadas en las políticas locales y nacionales.

Estos viajes no implican la permanencia de larga duración en distintos lugares, sino sobre todo dar seguimiento a la movilidad desde un lugar a otro. En este caso, nuestro estudio consistió en dar seguimiento a actores clave (que, como desarrollaré líneas abajo, construimos como agentes nodales), pero debido a que no es posible que el antropólogo viva viajando con la intensidad de los promotores espirituales, porque, además debe cumplir con compromisos laborales de un lugar de trabajo fijo y determinado, para optimizar nuestros recursos y capacidades de desplazamiento, viajábamos para asistir a eventos clave donde confluían diferentes actores y agentes que participaban en una red más amplia, y así aprovechábamos el viaje para realizar múltiples entrevistas y la observación participante de dichos eventos clave.

Las misiones etnográficas no sólo implican viajar o trasladarse de un lugar a otro, sino recorrer trayectos que permitan recomponer circuitos especializados (donde el valor cultural de la danza y sus usos funcionales pueden variar, aun cuando sean practicados por los mismos actores). Por ejemplo, un mismo grupo puede practicar el ritual en diferentes escenarios y para diferentes usuarios a fin de imprimirle diferentes usos funcionales. El mismo grupo puede bailar en el atrio para dar gracias a la Virgen, o a un santo, pero sus integrantes pueden bailar para cargarse de energía, o bien para sentirse más mexicanos. De igual manera, algunos miembros de ese mismo grupo pueden llevar la danza a las cárceles como una acción filantrópica, o participar en un ritual multiétnico para representarse como mexicanos u ofrecerla en una feria esotérica como una técnica curativa holística. Esto es muy común en los grupos de danza, incluso en México, e implica que se deben reconocer las distintas interpretaciones y usos de la práctica ritual ajustadas a diferentes circuitos donde se practica con sentidos diferentes, a veces complementarios o compartidos entre todos los miembros y, a veces



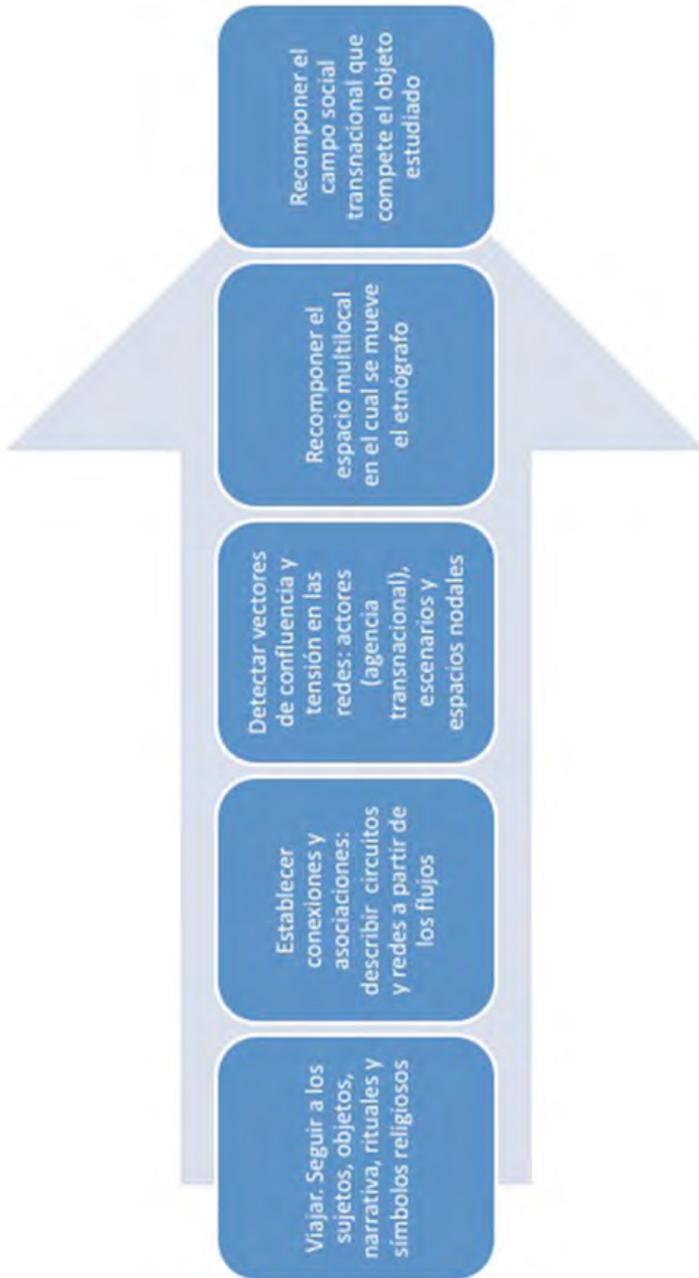
en tensión interna. Ello implica una etnografía de multi-lenguajes y multi-códigos culturales, pues en un mismo escenario donde se comparte la misma práctica ritual, se ponen en juego diferentes esquemas valorativos y de sentido entre los distintos agentes que convergen en él (Sahlins, 1988).

Esta metodología, que describo en el siguiente esquema, permitió seguir el flujo y los itinerarios de la tradición para, con ello, recomponer los distintos circuitos en que iban practicando la danza (por ejemplo: artístico, religioso, panindiano, terapéutico o espiritual, neopagano, ambientalista, esotérico, etcétera), que ya no necesariamente coincidían con el carácter meramente devocional de la religiosidad católica popular del grupo tradicional.

De manera adicional había que establecer los vínculos entre distintos agentes nodales que a su vez eran líderes de comunidades (*ashrams*, comunidades utópicas, movimientos u organizaciones), pero que a su vez, debido a su capacidad de articulación con otros grupos, fungían como vectores y/o transmisores de intercambios y alianzas con otros líderes de otras agrupaciones que conformaban redes transnacionales donde se practicaba la danza ritual conchero-azteca.

Un trabajo analítico fue trazar las redes en el espacio geográfico practicado. Michel de Certeau observó cómo el hecho de seguir el desplazamiento de las prácticas y objetos simbólicos brinda la posibilidad de crear “relatos de viaje” que atraviesan y organizan lugares produciendo una nueva geografía, un nuevo orden, a partir de experiencias que anteriormente estaban dispersas o bien no eran asimilables dentro de las demarcaciones preexistentes (De Certeau, 1984: 125). Esta virtud puede ser apreciada de manera particularmente aguda en los sistemas rituales propiamente religiosos. Mediante estudios etnográficos sobre transnacionalización religiosa se ha dado cuenta de que quienes exportan o importan una religiosidad lo hacen bien sea para ampliar el territorio en un campo multilocal (Levitt y Glick-Schiller, 2004), para recuperar sentidos que religuen cultura y territorio (Segato, 2007), o porque requieren restablecer linajes ancestrales (Argyriadis y De la Torre, 2008). De este modo,

Esquema 4. Metodología: Etnografía multisituada





contrariamente a la tesis en torno a la globalización que subraya la pérdida de raíces (Martín Barbero, 1996), la transnacionalización de las tradiciones puede incluso generar su multiplicación (Capone, 2004), ampliando su presencia e influencia más allá de las fronteras locales y nacionales, y llegando incluso a recrear “transnaciones” (es decir, naciones espirituales transnacionales) mediante la reconquista espiritual de otros territorios (Oro y Mottier, 2012; Fancello y Mary, 2012; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012).

El estudio de las redes: ubicación de nodos para una geografía transnacional

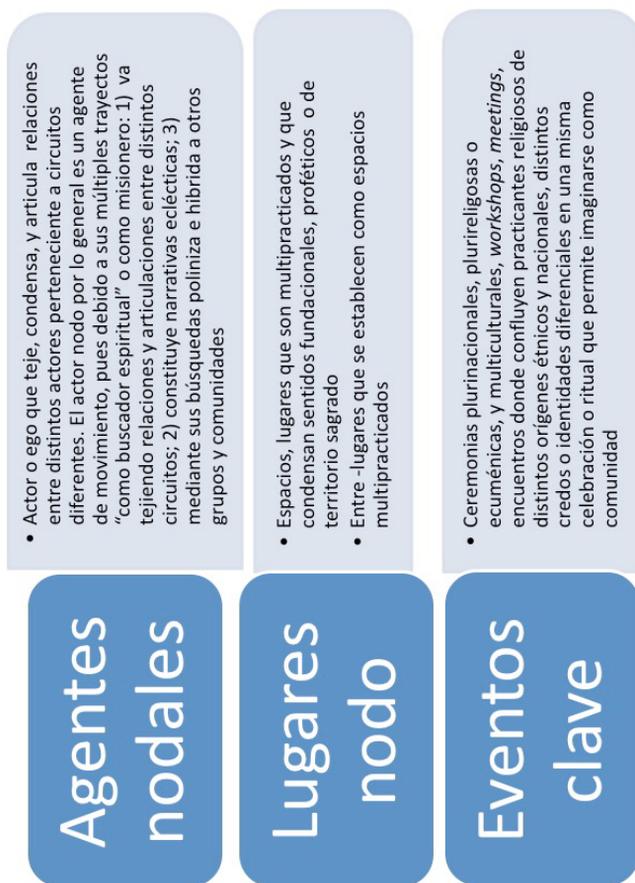
La etnografía transnacional es, por excelencia, multilocal. Por ello tuvimos que trabajar en la articulación de diferentes grupos, comunidades o centros organizados en una red. Se retomó el concepto de red transnacional propuesto por Manuel Castells, quien la define como un conjunto de nodos o puntos distantes que se encuentran interconectados (Castells, 1999). Las redes son policentradas en la articulación de distintos nodos. Carecen de centros únicos, lo cual las diferencia de los grupos, instituciones o comunidades tradicionales. Los nodos pueden variar en tamaño y en importancia dentro del funcionamiento de la red, pero para establecer la circulación de los bienes culturales o materiales es necesario contemplar el conjunto de ellos en la red. La teoría de las redes de Castells está vinculada al funcionamiento contemporáneo de la información en un mundo cada vez más interconectado de manera global. Los nodos se vuelven más importantes en la medida en que absorben o ponen en circulación mayor información. Un nodo, entonces, es aquel punto de articulación que concentra interacciones, intercambios, nexos y alianzas con otros nodos.

Como planteé al inicio, nuestro trabajo de etnografía multisituada consistió en seguir trayectos de la danza, cuyos viajes eran protagonizados por agentes promotores de tradiciones rituales híbridas y eclécticas. Un aporte importante fue articular los itinerarios con la conformación y la dinámica de las redes a estudiar, y esto tuvo que ver con la idea de trazar circuitos de circulación y de práctica ritual,

que posteriormente nos llevarían a registrar los vínculos entre unos y otros para ubicar estos circuitos en redes más amplias y en las cuales participaban en intercambios rituales más amplios. Por tanto, nuestro modelo de nodos buscaba no sólo puntos fijos en la red, sino puntos dinámicos que iban tejiendo articulaciones o desconexiones.

En nuestro caso específico, detectamos que las redes transnacionales religiosas estaban articuladas por tres tipos de puntos nodales: los actores nodo, los lugares nodo, y los eventos clave o nodales. A continuación explicaremos cada uno de ellos.

Esquema 5. Unidades de análisis en las redes transnacionales





Agentes nodales y actores eje. El primer paso consistió en diferenciar el intercambio cultural entre agentes nodales y actores eje (Argyriadis, 2012). Los primeros actuaban como incansables viajeros que establecían vínculos, relaciones e intercambios entre grupos y comunidades distantes. Los segundos eran líderes de grupos o familias rituales de tipo tradicional, reconocidos a nivel local. Parte del trabajo de etnografía transnacional consistió en ubicar la articulación entre actores eje, representantes de grupos tradicionales, con agentes nodales que expandían sus conocimientos hacia horizontes transnacionales.

Nuestro quehacer consistió en seguir los trayectos e itinerarios de los agentes nodales, entendiendo por éstos a aquellos agentes que condensan sentidos híbridos y que articulan relaciones entre distintos actores pertenecientes a circuitos diferentes dentro de una misma red. Los agentes nodales establecen lazos y ponen a circular información, significados y significantes entre los diferentes grupos vinculados a la red (Argyriadis, 2012). Los actores nodales se distinguen de los actores eje, definidos como los líderes articuladores de relaciones e intercambios locales o comunitarios, debido a su gran capacidad de movilidad para establecer y construir multipertenencias y a su dominio de lenguajes de la translocalidad (Fancello, 2009). Sus enseñanzas y relaciones concentran los vínculos y activan constantemente intercambios entre diferentes comunidades, grupos y culturas de alcance transnacional. Este punto diferencia a los agentes nodales de los actores eje, que fungen como puntos focales estables de las organizaciones de tipo tradicional. Por su parte, los agentes nodales fungían como divulgadores mundiales, muchas veces autores de libros famosos, pero también podían ser líderes de comunidades o de centros holísticos o *ásbaram*. Podían ser chamanes o gurús que dentro de sus charlas promovían la ceremonia de la danza azteca como una práctica con características terapéuticas, o también ser reconocidos promotores de la danza que circulaban por el mundo brindando talleres y conferencias mundiales como polinizadores sociales, es decir, como agentes que, además de configurar

menús a la carta, operan como agentes de cambio cultural (De la Torre, 2014).

Concebimos al actor nodo, no como un punto fijo en la red, sino como un agente de movimiento e intercambio intercultural. En nuestro caso específico podían ser, tanto los migrantes que llevaban su tradición al lugar de destino, como los vectores de los buscadores espirituales que abrevaban elementos de la tradición para esparcirlos por distintos lugares. Debido a su capacidad de movilidad y de emprender múltiples trayectos (sea como buscador espiritual, como especialista religioso, o como misionero), el actor nodal viaja por distintos grupos para tejer relaciones y articulaciones entre distintos circuitos. El actor nodo toma prestados elementos de diferentes tradiciones religiosas, y los amalgama en narrativas eclécticas que la mayoría de las veces son parte de su propia oferta de sabiduría o de nueva tradición. Observamos que, mediante sus búsquedas, el actor nodo va polinizando e hibridando símbolos y tradiciones, y va estableciendo intercambios entre grupos y comunidades que podían estar previamente desconectados

Seguir trayectos de dichos agentes nodales nos llevó a distinguir circuitos que diseñaban los itinerarios de la danza conchera-azteca. Estos itinerarios nos fueron orientando hacia los intercambios y/o vínculos duraderos o esporádicos con otros agentes nodales y con otros grupos dentro de la red. Nos fue de gran utilidad adoptar la propuesta metodológica que Magnani diseñó para estudiar el circuito mercantil neo-esotérico en la ciudad de São Paulo. Su método se basa en partir del seguimiento y sistematización de rutas individuales que recorren segmentos de la totalidad de la oferta, pero cuyo camino andado crea un sintagma particular que permite al investigador identificar los circuitos (articulación de establecimientos) mediante la tipificación de usuarios de espacios, productos y prácticas (Magnani, 1999: 27-46). De manera análoga al estudio del neo-esoterismo, la transnacionalización de la danza azteca representó un desafío metodológico, pues el campo transnacional no se puede atender como un campo constituido o acabado, sino en su hacerse cotidiano. Por ello, el hecho de seguir los tránsitos, desplazamientos



y búsqueda de agentes nodales que con su andar configuran trayectos personalizados, nos llevó a observar y registrar los intercambios y conexiones que éstos establecen entre comunidades aparentemente dispersas y lejanas geográficamente.

En nuestro caso, un vector de transnacionalización de la tradición conchera se realizó mediante la promoción que hicieron de ella algunos agentes nodales que la exportaron a otros lugares como un bien espiritual o terapéutico. Por tanto, fue muy relevante emprender el estudio de los trayectos individuales de agentes nodales *new agers* para recomponer la manera en que hibridaron la tradición al ofrecerla como un complemento de otras técnicas espirituales o de sanación. De esta manera, su incorporación no sólo contribuyó a crear menús individualizados, sino sobre todo a conformar circuitos, grupalidades, ofertas híbridas de servicios terapéuticos, en donde la danza mestizada con otras tradiciones, particularmente de origen oriental, generó nuevas narrativas y rituales híbridos. Los agentes nodales del circuito alternativo espiritual van apropiándose de distintos elementos tomados de diferentes culturas y tradiciones, con las que arman ofertas y narrativas híbridas que, en muchas ocasiones pierden sus raíces de origen al ser presentadas como parte de una sabiduría ancestral de carácter universal. De esta manera, van incorporando símbolos y rituales que serán practicados en nuevos registros, con usos culturales y sentidos funcionales, distintos a los que les imprimían sus practicantes en los contextos tradicionales de donde fueron extraídos. Las prácticas y símbolos, entonces, quedan engarzados en nuevas narrativas que son continuamente socializados a nuevos usuarios en cursos, talleres, terapias, conferencias y nuevas ceremonias. En el andar de estos recorridos se combina la búsqueda espiritual con la enseñanza de lo aprendido, y se van tejiendo vínculos e intercambios duraderos entre diferentes practicantes y ofertantes que, incluso llegan a constituirse en circuitos sub-especializados dentro de una vasta red de redes *New Age* (Barker, 1992; Gutiérrez, 1996), que rebasa los modelos de religión, secta o denominación, ya que no embona en liderazgos institucionales ni en reconocer marcos doctrinarios y normativos bien definidos.

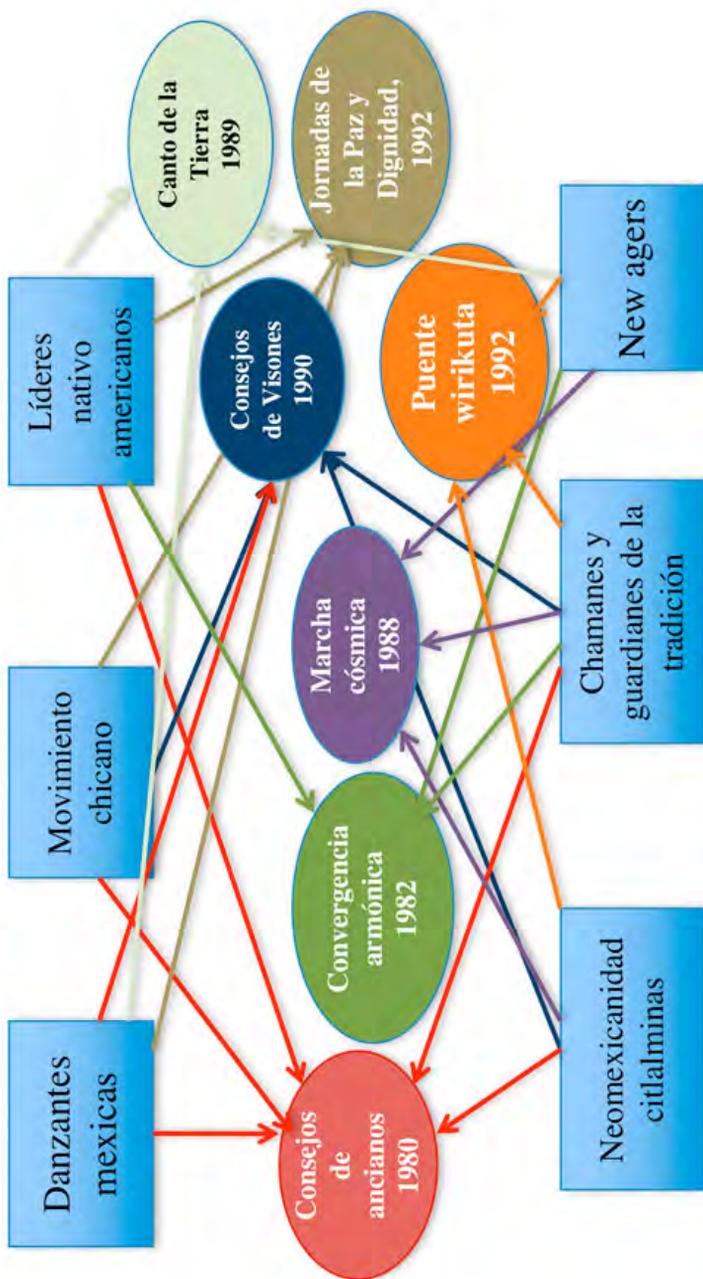
Estos promotores de espiritualidades híbridas y eclécticas amplían relaciones sociales e intercambios culturales entre redes cosmopolitas globales de buscadores espirituales y chamanes, hombres-medicina, curanderos y demás especialistas rituales provenientes de comunidades tradicionales; y también entre campos especializados (salud, ciencia, religión, arte, especialmente) y circuitos *New Age* o neo-esotéricos que circulan por un mercado mundial ofreciendo talleres y/o fundando centros que promueven el conocimiento holístico.

En este sentido, propuse que los actores nodo de espiritualidades alternativas pueden ser comparables con la acción polinizadora de las abejas y los colibríes que, al andar de flor en flor, se convierten en transmisores del polen hibridizante que transportan de una especie a otra, generando así mutaciones e hibridaciones entre distintas clases de tradiciones (Soares, 2009). Con sus tránsitos, además, van tejiendo conexiones e intercambios culturales, que son posteriormente asimilados y apropiados en nuevos contextos, por lo general contextos urbanos de las grandes ciudades. De esta manera, consideramos que la polinización genera transferencias e intercambios culturales y nuevos hibridismos entre los grupos y comunidades nativas y la amplia red de buscadores espirituales reconocidos como cosmopolitas, que componen la amplia telaraña de la red espiritual alternativa *New Age* (De la Torre, 2014).

Espacios nodales. Otro concepto importante para trazar la geografía espacial de la red transnacional fue el de espacios nodales. Sirvió para referirnos a los lugares que son sede de organizaciones o se consideran espacios cargados de identidad, a los cuales se les atribuye un mito fundacional o son considerados como lugares sagrados, a veces con un destino profético (una especie de tierra prometida), o lugares de relevancia por constituir sitios de encuentro ritual dentro de la tradición. Los principales lugares nodales en la geografía de la red son aquellos que convocan a diferentes tipos de actores, de distintas procedencias, y sobre todo a los que se convierten en sitios multi-practicados por distintas tradiciones o por tradiciones híbridas.



Esquema 5. Eventos nodo de los circuitos transnacionales de la mexicanidad



Los eventos nodos en la red. Los concebimos como ceremonias plurinacionales, pluri-religiosas, multi circuitos, ecuménicas y multiculturales (pueden ser rituales, festejos, consejos, marchas, ferias, *workshops*, *meetings*, congresos o encuentros) donde confluyen practicantes de la tradición dancística de distintos orígenes étnicos y nacionales, con distintas orientaciones ideológicas y estéticas, que pueden tener distintos credos o identidades diferenciales. En los eventos clave coinciden diferentes actores de la red en un mismo lugar y tiempo, lo cual contribuye a que, al practicar una misma ceremonia, dichos actores puedan imaginarse como parte de una comunidad ampliada o red. Muchos de estos eventos clave pudieron suceder de manera única, pero marcaron el inicio de un proyecto multinacional, pues ahí se establecieron alianzas entre distintos grupos o líderes de grupos, o se emprendieron proyectos transnacionales, o se tomaron acuerdos que marcan una agenda conjunta a nivel global. En otros casos pueden representar fechas clave de celebraciones que marcan ciclos y donde confluyen diferentes grupos transnacionales. También pueden establecer celebraciones rituales que ocurren de manera simultánea en un espacio disperso y discontinuo. Esto se puede observar en el esquema sobre los eventos clave de la red transnacional de la mexicanidad. En el Esquema 5 se puede ver cómo los eventos nodo fueron espacios de convergencia entre distintos movimientos que, en muchas ocasiones, fueron situaciones que permitieron establecer alianzas o proyectos colaborativos más duraderos.

Un elemento muy importante fue también dar cuenta de que con las prácticas simultáneas realizadas entre distintos grupos o comunidades se estaban generando campos transnacionales. Ejemplo de ello fue el estudio multi-situado de la fiesta en torno a Cuauhtémoc (el último rey azteca) celebrada en lugares distintos, alejados o separados por la franja fronteriza que divide México y Estados Unidos. Para ello realizamos un estudio colaborativo que atendió el valor de la simultaneidad ritual y su comparativo en varias locaciones: los Ángeles, Tijuana, San Diego, Taos (Nuevo México) e Ixcateopan. De este modo dimos cuenta de cómo dicha práctica simultánea tiene como objetivo borrar distancias espaciales, generando continui-



dades rituales y zonas de contacto simbólico, aun en espacios que no gozan de contigüidad espacial; pero revelando también los matices de la alteridad respecto a lo que significa asumirse como azteca en distintos contextos con regímenes de diferencia disímiles y desnivelados (Véase De la Torre y Gutiérrez, 2012).

Notas finales

Una metodología es la sistematización de una suma de decisiones estratégicas tomadas durante un proyecto de investigación. Estoy consciente de que no tiene pretensiones de ser un método universal, pero creo que puede servir de modelo para investigar el desplazamiento de tradiciones y bienes culturales que circulan de manera transnacional. Pienso que puede aportar herramientas para concebir una estrategia que permita emprender el estudio de distintos fenómenos que experimentan dinámicas de trans-localización, pero también de transnacionalización. Si bien, como aquí expuse, buscamos contemplar las tres fases de la dinámica de la transnacionalización (des-territorialización, trans-territorialización y re-territorialización); una investigación de menor presupuesto y de más corto aliento puede considerar la metodología para sólo una de ellas. De hecho, algunos estudiantes ya lo han hecho así. Por ejemplo, Aldo Arias Yerenas (2011) estudió la relocalización de la tradición lakota de la Danza del Sol en una comunidad de Ajijic, Jalisco. Jesús García Medina (2010) realizó una investigación sobre la etnización o enraizamiento de una corriente de la Gran Fraternidad Universal, uno de los movimientos más reconocidos por su promoción continental de la espiritualidad Nueva Era. Lizette Campechano (2010) estudió primero la transnacionalización de la mexicanidad, abordando el estudio de las redes sociales en Internet. También realizó una investigación sobre la trans-localización de la profecía maya, estudiando el movimiento que alentó una creencia milenaria con el apoyo de las industrias culturales (Campechano, 2013). Por último, Olga Lidia Oliva Hernández (2014) estudió la relocalización de la danza azteca en tres poblados de la frontera de México con Estados Unidos.

En el caso que aquí desarrollé, la investigación se enfocó en la dinámica de desplazamientos geográficos y culturales de la danza conchera, pero también puede ser útil para entender otras tradiciones que hoy en día están viviendo experiencias similares (por ejemplo, la capoeira, la *umbanda*, la yoga, el baño de temazcal, etcétera). Además, puede ser útil para el estudio de la transnacionalización de rituales en torno a plantas enteógenas o sagradas, como son la ayahuasca y el peyote, que son buscados por psicoterapeutas y consumidos por psiconautas, y debido a su demanda actual, circulan en circuitos globales. También puede tener utilidad en el estudio de movimientos religiosos de distinta índole (sobre todo los afroamericanos, los nativo-americanos, las espiritualidades orientales, las denominaciones pentecostales, los pastores inter-denominacionales, etcétera). Muchos de estos movimientos viajan como mercancías, otros viajan junto con la migración y la diáspora y, otros más, viajan para extender misiones internacionales. También puede ser utilizado para el estudio de la internacionalización o la migración de cultos en torno a ciertos símbolos que muchas veces acompañan las diásporas (por ejemplo, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte o Maximón). Asimismo, la metodología puede contribuir al estudio de los movimientos musicales y/o estéticos que en un momento fueron parte del folclor nacional y que hoy son bienes de circulación global (por ejemplo, los jaraneros provenientes de una tradición veracruzana que se ha convertido en un movimiento musical de toma de territorios en distintos países), o para estudiar la transnacionalización de movimientos culturales cargados de folclor o emblemas nacionales que se convierten en símbolos globales (pienso en el mariachi o en el tango, en el tequila o la comida oaxaqueña, o incluso en el símbolo de Frida Kalho que hoy en día no solo es símbolo de mexicanidad, sino también un símbolo global del feminismo artístico).

Con todo, esta metodología, inspirada en la etnografía multilocal de George Marcus, nos permite poner en duda las premisas de la sociología globalizadora que sostiene que toda tendencia transnacional genera des-enraizamientos e hibridaciones, pues el estudio de lo local nos permite ver que dentro de esta dinámica de despla-



zamientos continuos, también ocurren nuevos enraizamientos. Al ser trans-nacionalizado, un mismo bien cultural puede reforzar su valor como bien patrimonial de una nación o grupo étnico fuera de sus contornos territoriales, o bien puede ser resemantizado como un bien universal, como una mercancía intercambiable en un mercado global. También puede contribuir a movilizar e incluso a multiplicar raíces étnicas y nacionales en territorios apartados e incluso discontinuos geográficamente hablando. También puede contribuir a la búsqueda del encuentro y valoración de sus propias tradiciones, como sucedió con un grupo de teatro que retomó la danza circular sagrada para reencontrarse con su tradición teatral en Japón.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Argyriadis, Kali (2012a). “Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas y los bienes religiosos.” En Argyriadis, Kali y otros (coords.) *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS, pp. 49-62.
- (2012b). “Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad”, en Argyriadis, Kali, Renée de la Torre y André Mary (coords.), *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS, pp. 13-26.
- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre (2008). “Introducción”, en Kali Argyriadis y otros (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS/CEMCA/IRD/ICANH, pp. 11-42.
- Argyriadis, Kali; Capone; De la Torre; y Mary (coords.) (2012). *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD.
- Arias Yerenas, Aldo Daniel (2011). *La danza del sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa*, Tesis de Maestría en Antropología Social. Guadalajara: CIESAS Occidente.

- Augé, Marc (1994). *Por una antropología de los mundos contemporáneos*. Buenos Aires: Gedisa.
- Barker, Eileen (1992). *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office.
- (2006) “We’ve got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, 53, 201-213.
- Campechano, Lizette Yolanda (2010). *Netnografía del circuito de la mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Guadalajara: Licenciatura de filosofía, ITESO.
- (2013). *Milenarismo postmoderno y globalización: el caso del fenómeno de la profecía Maya del 2012 en el ciberespacio* Maestría en comunicación. Guadalajara: DECS/CUCSH Universidad de Guadalajara.
- Capone, Stefania (2004). “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations, Religions transnationales*. Bruselas: Institut de Sociologie Université Libre de Bruxelles, LI (1-2), 9-21.
- Castells, Manuel (1999) *La era de la Información. Economía Sociedad y Cultura*, TOMO I y TOMO II. México: Siglo XXI.
- Champion, Françoise (1995) “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos” en Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. México: Alianza Editorial, pp.705-737.
- (1997). “Persona religiosa fluctuante, eclecticismos y sincretismos”, en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.
- Champion, Françoise y Danièle Hervieu-Léger (1990). *De l’émotion en religion. Renouveauxnet traditions*. París: Centurion.
- Clifford, James (1995). *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Csordas, Thomas (2009). “Modalities of Transnational Transcendence”, en Thomas Csordas (ed.), *Transnational Transcendence*. Berkeley: Essays on Religion and Globalization, University of California Press, pp. 1-29.



- Cunin, Elizabeth (2006). “Introducción : la ethnicité revisitée par la globalisation” *Autrepartie. Revue de sciences sociales au Sud. La Globalization de l’ethnicité ?*. París: IRD/Armand Collin, pp. 3-14.
- De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De la Torre, Renée (2001). “Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, 5, 98-117.
- (2012). “Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México / Estados Unidos”. *Debates do Ner Dossier Rituais, Novas espiritualidade e Transnacionalização*, 2 (21), 11-48.
- (2014). “Los *new agers*: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red y polinizadores de las culturas híbridas”. Río de Janeiro: *Religiao e Sociedade*, 34 (2), 36-64.
- (2017). *Mismos pasos, nuevos caminos: transnacionalización de la danza conchero azteca*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2012a). “Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: Danza y construcción de una nación imaginada”, en Kali Argyriadis y otros(coords.), *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS-IRD-Academia L’Harmattan, pp. 145-174.
- Fancello, Sandra (2009). “Migration et plurilinguisme: Parler en langues dans les églises africaines en Europe”. *Social Compass*, 56 (3), 387-404.
- Fancello, Sandra y Andre Mary (2012). “Naciones africanas y empresas de reevangelización en Europa”, en Kali Argyriadis, y otros, *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD/, pp. 217-238.
- Galínier, Jacques (2008). “Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna”, en Argyriadis, Kali *et al.*, *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos traslocales*. México: El Colegio de Jalisco/CEMCA/CIESAS/IRD/ITESO, pp. 11-128.

- García Canclini, Nestor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Medina, Jesús (2010). *De GFU a MAIS; La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967 – 2002*. Tesis de maestría, Guadalajara: CUCSH, Universidad de Guadalajara.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1996). “Nuevos Movimientos Religiosos: el New Age en Guadalajara”. *Revista Relaciones*, vol. XVII, núm. 65/66, 89-114.
- Hall, Stuart (1991). “Lo local y lo global: globalización y etnicidad” (traducción de Pablo Sendón), tomado de [www.colonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.colonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales).
- Hannerz, Ulf (1992). *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller (2004). “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field” Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.
- Magnani, José Guilherme Cantor (1999). “O circuito neo-esoterico na cidade de São Paulo”, en *A Nova Era no mercosul*, María Julia Carozzi (org.) Petrópolis: ed. Vozes, pp. 27-46.
- Marcus, Georges (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography”. *The Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Mardones, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo divino.
- Martín Barbero, Jesús (1996). “Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación”. *Nómadas*, 5, 10-22.
- (2003). “La globalización en clave cultural”. *Renglones*, 53, 18-32.
- Oliva Hernández, Olga Lidia (2014). “Danzando la identidad. Apropiaciones de la tradición de la danza azteca en la frontera de las californias”. Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, Guadalajara: CIESAS.



- Oro, Ari Pedro y Damien Mottier (2012). “Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual”, en Kali Argyriadis y otros (coords.), *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD, pp. 197-216.
- Pratt, Mary Louise (2000). “Modernidades, otredades, entre-lugares”. *Desacatos* No. 3 *Modernidad y ciudadanía a fin de siglo*. México: CIESAS, pp. 21-38.
- Robertson, Roland (1997). “Glocalización tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”. *Zona Abierta*, 91-92, publicado en [www.colonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.colonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales).
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Soares, Edio. (2009). *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. París: Karthala.

¿POR QUÉ NO PODEMOS VER LA DIVERSIDAD RELIGIOSA?: CUESTIONANDO EL PARADIGMA CATÓLICO-CÉNTRICO EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN EN LATINOAMÉRICA¹

Why we cannot see religious diversity: Questioning the Catholic-centered paradigm in the study of religion in Latin America

Alejandro Frigerio

Los avances en el estudio de la religión en Latinoamérica se han visto restringidos por la persistencia de visiones excesivamente católico-céntricas que impiden entender adecuadamente la extensión y la relevancia de la diversidad religiosa, relegándola a un mero epifenó-

1 Este trabajo se basa en la conferencia que brindé en el *Instituto de Investigaciones Sociales* de la UNAM, México, en abril de 2015, en el marco del *Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales*. Agradezco a Hugo José Suárez y a Gilberto Giménez por la invitación. Reelaboraciones posteriores fueron presentadas también como conferencias en el Programa de *Pós-Graduação em Antropologia Social* de la *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, en Porto Alegre, Brasil (2015) y en el Programa de *Pós-Graduação em Ciências das Religiões* de la *Universidade Federal da Paraíba* en João Pessoa, Brasil (2016). Agradezco a todos los colegas por las sugerencias recibidas en estas presentaciones. Escuché por primera vez el término “católico-centrismo” en una exposición de Pablo Semán en la X Reunión de Antropología Social realizada en Córdoba (2013) (ver también Semán, 2013).

* Doctor en Antropología por la Universidad de California en Los Angeles y Licenciado en Sociología en la Universidad Católica Argentina. Actualmente se desempeña como Investigador Independiente del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y como profesor en la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO y en la de Sociología de la Universidad Católica Argentina. Coordina la red DIVERSA (Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina). Fue Presidente de la Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Mercosur.



meno reciente y minoritario de nuestra realidad social. La real naturaleza del protagonismo del catolicismo en el continente podría ser mejor evaluada y comprendida —en sus distintas dimensiones— si dejáramos de aceptar acríticamente una serie de supuestos básicos que guían nuestros análisis y que intentaré replantear en este trabajo. Para ello, identificaré los rasgos mínimos de lo que considero un paradigma analítico dominante en el estudio de la religión desde las ciencias sociales (principalmente la sociología) y proveeré una visión alternativa, basada en presupuestos teóricos diferentes. Argumentaré que la sobre-dependencia en los postulados de algunos autores canónicos, la excesiva equiparación de “identidades” con “creencias” y la adhesión a visiones demasiado institucionalizadas de la religión, así como la escasa atención a las distintas modalidades de la regulación religiosa, brindan una visión exagerada de una “Latinoamérica católica”. *Palabras clave: Religión; catolicismo; diversidad religiosa; teoría; espiritualidad.*

Abstract: The paper argues that the study of religion in Latin America has been hindered by the persistence of excessively Catholic-centered visions that prevent us from adequately understanding the extent and relevance of religious diversity, relegating it to a mere recent and residual epiphenomenon of our social reality. The true role of Catholicism in the continent would be better ascertained—in its different dimensions—if we stopped uncritically accepting a series of basic assumptions that guide our analyses and that I will try to rethink in this work. For this purpose, I will identify the minimum features of what I consider a dominant analytical paradigm in the social scientific study of religion and provide an alternative view, based on different theoretical assumptions. I argue that the overdependence on the assumptions of some canonical authors, the excessive equation of “identities” with “beliefs” and the favoring of over-institutionalized visions of religion, as well as the scant attention paid to the different modes of religious regulation, provide an exaggerated view of a “Catholic Latin America”. Keywords: Religion; catholicism; religious diversity; theory; spirituality.

Siempre fue evidente que la creencia en los seres sobrenaturales propuestos por la Iglesia era a la vez acompañada, cuando no contestada, por una no menos relevante diversidad de creencias en muchos otros seres espirituales no reconocidos por ella o por maneras muy diferentes de relacionarse con los que ella postulaba. La visión casi universalmente aceptada de un monopolio católico como condición “natural” de las sociedades de la región, quebrado tan sólo en las últimas décadas —principalmente por el avance pentecostal— brinda una visión estereotipada y simplificada de la religión en nuestras sociedades que, al crear una situación exagerada de un

“antes” (monopólico) y un “después” (plural), impide ver la continua existencia de diversidad religiosa. Una diversidad cuya relevancia social también ha sido poco apreciada por su tenue visibilidad social, ya que siempre fue fuertemente *regulada* —pero no suprimida— por las distintas instituciones del Estado y combatida por actores sociales de prestigio —no sólo religiosos, sino también seculares como los médicos, sicólogos y periodistas—. Estos prolongados y denodados esfuerzos sociales por controlar prácticas y voces religiosas disidentes (no católicas) han sido poco considerados y estudiados ya que los académicos hemos naturalizado la hegemonía del catolicismo, ayudando a invisibilizar la diversidad desplazándola a categorías residuales como “religiosidad popular”, “curanderismo” o “esoterismo”.

De manera más general, propongo también que una visión menos cognitiva y sistematizada de (lo que sería) la “religión” permitiría focalizar en la rica creación y circulación de contenidos religiosos por fuera de las instituciones tradicionalmente consideradas como “religiosas”, en *grupos* y *contextos* muy diversos y en articulación con aspectos modernos y seculares de la vida social como la industria cultural, los medios de comunicación e Internet y las redes sociales. Reuniré y resumiré, en este trabajo, ideas previamente desarrolladas, con mayor extensión, en otros artículos de mi autoría y enfatizaré más aquí el argumento relativo a nuestras visiones excesivamente institucionalizadas de la religión.²

Utilizando autores y perspectivas teóricas diferentes a las habitualmente utilizadas en la región, intentaré presentar lecturas alternativas de: el monopolio religioso; las identidades religiosas; el pluralismo y la regulación religiosa y, principalmente, de las características necesarias de la “religión”. Los análisis derivados de estas relecturas conceptuales harían más significativa y más relevante la presencia (pasada y actual) de la diversidad religiosa; más visibles las

2 Para que mi propuesta quede más clara, reproduzco parte de los argumentos que ya avancé respecto de: los distintos tipos de identidades y la sobredimensión del monopolio religioso católico (Frigerio, 2007); el pluralismo y la regulación religiosa (Frigerio y Wynarczyk, 2008); la diversidad religiosa (Frigerio, 2013a y; Frigerio y Wynarczyk, 2013) y la espiritualidad contemporánea (Frigerio 2016 y 2013b).



distintas maneras de regulación religiosa y más evidentes los prejuicios académicos que la ocultan.

1. El paradigma dominante en el análisis sociológico del campo religioso en Latinoamérica

Con la expresión “paradigma dominante” designaré una serie de presupuestos básicos que suelen guiar la mayor parte de los análisis, basados en la hegemonía de determinadas perspectivas teóricas y definiciones conceptuales de determinados autores, ampliamente aceptados de manera implícita, que sedimentan en un sentido común académico, en “lo que todos sabemos” sobre la situación de la religión en la modernidad latinoamericana —con algunas diferencias según los distintos países—.

La formulación más resumida —y estereotipada, admito— de lo que podrían ser los presupuestos básicos del paradigma dominante sería la siguiente:

Ha existido un monopolio católico que se ha quebrado en las últimas tres o cuatro décadas —según el país—. Esta quiebra del “monopolio católico” llevaría a una situación de pluralismo religioso y a un mercado de bienes simbólicos de salvación, en el que cada individuo ya no sería “cautivo” de la oferta eclesial y buscaría nuevas creencias e identidades entre las crecientes ofertas religiosas —o armaría su propia síntesis, en un proceso creciente de individualización de las creencias —.³

Lejos de ser una visión meramente local (argentina), esta perspectiva es compartida por buena parte de los estudiosos latinoamericanos, ya que se deriva de una visión mayor sobre las relaciones entre religión y modernidad propuesta por autores de gran predicamento en la región —especialmente Peter Berger y Danièle Her-

3 O sí no, ver Bastian: “América Latina vive una transformación religiosa caracterizada por la diversificación de las pertenencias confesionales y una pluralización de la creencia (...) El campo religioso latinoamericano ha pasado (...) de una efervescencia diferenciada en situación de monopolio a una pluralización efervescente” (2006: 66, 68).

vieu-Léger—, citas prácticamente obligadas al brindar un panorama del campo religioso actual.⁴ Para comprobarlo, basta comparar los marcos teóricos de tres importantes estudios cuantitativos sobre las creencias contemporáneas realizados en la ciudad de Montevideo, Uruguay (Da Costa, 2003: 5-37); en la de Guadalajara, México (Fortuny 1999: 17-29) y en el partido de Quilmes, en el Gran Buenos Aires en Argentina (Esquivel *et al.*, 2001: 33-38; Mallimaci, 2001: 17-24).

En estos estudios, luego de las críticas a la visión sociológica clásica sobre la secularización que acompañaría a la vida moderna, con la consiguiente pérdida de importancia o desaparición de la religión, son reiteradas las citas a los trabajos de Hervieu-Léger, según los cuales la secularización sería “no la pérdida de la religión en una sociedad globalmente racionalizada, sino una reorganización general de las formas de religiosidad” (1998: 20). La diversificación religiosa, la individuación de la creencia y la quiebra de la memoria colectiva serían rasgos principales de esta reorganización de la religión. Esta perspectiva resalta la continuada importancia de la religión, pero *(al menos en la manera en que se ha popularizado regionalmente) acentúa una situación de “antes” y “después” que, brindando una versión algo estereotípica del pasado monopolizado por el catolicismo, singulariza en demasía lo novedoso de la dinámica religiosa actual.* Ante la ausencia, al menos para varios países latinoamericanos, de datos cuantitativos acerca de la situación de las creencias religiosas en el pasado, la mayor parte de las investigaciones cuantitativas cotejan la situación actual con el pasado supuesto brindado por esta perspectiva teórica. Por lo tanto, los datos empíricos actuales son leídos comparándolos, explícita o implícitamente, con un pasado determinado no por la empiria sino por la teoría, y lo novedoso de la situación actual lo es respecto de

4 Principalmente, la concepción de Peter Berger (1971) de la religión como un “dosis sagrado” y de las consecuencias que el pasaje de una situación de monopolio para una de pluralismo religioso tiene en la fragilización de las creencias y las ideas de Hervieu-Léger acerca del tipo de reconstitución que sufriría la religión en la modernidad: la creencia “se expresa de forma individualizada, subjetiva, dispersa y por medio de la multiplicidad de significaciones que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones de la creencia (y en particular de las instituciones religiosas)” (Hervieu Léger, 1993: 109).



un pasado hipotético en el cual el catolicismo parecería fungir de dosel sagrado de nuestras sociedades.

Renée de la Torre (1999), en uno de los trabajos que examinan los datos de la encuesta sobre creencias y religiosidad en Guadalajara, México, reconoce francamente este problema:

¿Cómo precisar el cambio religioso sin tener claro el antes y el después? ¿lo que hoy en día se aprecia como impacto de la secularización, podría ser una derivación de procesos de larga duración, como, por ejemplo, la religiosidad popular? ... [...] ... no contamos con estudios similares que nos permitan comparar el antes y el después en el contexto espacial de Guadalajara, por lo que tan sólo podemos recrear un antes a través de un imaginario del estado de las cosas poco preciso... (1999: 130).

Esta limitación, inherente a casi todos los trabajos de investigación actuales sobre religión, no es suficientemente reconocida.⁵ Y el “imaginario poco preciso” que utilizamos para recrear el pasado, menos todavía. En la versión más usual, en este pasado el monopolio religioso católico habría determinado tanto a las identidades religiosas como a las creencias de los individuos y comprendería todas sus *prácticas* religiosas. Esta visión dominante funde dimensiones cuya correlación no debería darse por sentada, sino que debería ser objeto de examen. En un trabajo anterior (Frigerio, 2007) he propuesto que el catolicismo más bien sólo tendría la incidencia que se le asigna principalmente sobre las creencias y prácticas religiosas *socialmente legítimas*. La fuerte legitimidad social impondría una *identificación social* correspondiente (la de “católico”), pero este predominio sería mucho menos efectivo sobre las creencias y prácticas religiosas reales (y no ya socialmente legítimas o establecidas).

Resumiendo, entonces, la perspectiva dominante sobre el monopolio católico: el catolicismo era la religión monopólica que brindaba sentido, creencias e identidad a la población. Por una serie de cambios sociales (ocurridos tanto en Argentina, como en otras so-

5 La investigación de Da Costa (2003) es una bienvenida excepción a esta regla. Tomando cuatro trabajos distintos (aunque comparables) logra una secuencia de datos de cincuenta años que muestra una serie de interesantes altibajos en las creencias.

ciudades latinoamericanas y a nivel global con el advenimiento de la modernidad) se quiebra este monopolio y se crea un mercado religioso. En él, cada individuo elige a qué grupo pertenecer (o realiza su propia síntesis de creencias, en una suerte de “religión a la carta” o “cuentapropismo religioso”).⁶

Embutida en esta formulación a la vez resumida y muy genérica, hay *otros* presupuestos que conforman parte de nuestro bagaje analítico usual y que criticaré más en detalle a seguir: la (exagerada) importancia brindada a las identidades religiosas como forma de medir el monopolio y el subsiguiente quiebre de éste (la transición de un estado a otro es usualmente medida y especificada por la cantidad decreciente de personas que se identifican como “católicas”); la (con)fusión entre *identidades* y *creencias*; la poca atención hacia las distintas maneras de *regulación religiosa* que aún persisten —sobreenfatizando, de esta forma, el “pluralismo” o la situación de (libre) mercado religioso actual—. También seré crítico de la idea más implícita que efectivamente enunciada (tendemos a usar el concepto sin definiciones explícitas) de que la “religión” es principalmente un *sistema* de símbolos —que aluden a realidades últimas de significado o a planos sagrados de la existencia— y que ésta se transmite principalmente a través de *grupos religiosos*, que para serlo (y por serlo) poseen *determinadas características* —tampoco explicitadas y poco contestadas; siendo los más habituales los modelos cristianos de *iglesia* o *secta*

2. Una visión alternativa sobre el monopolio, el pluralismo, la regulación y las identidades religiosas

En lo que sigue brindaré visiones alternativas respecto del “monopolio” y el pluralismo religioso, las identidades (*identificaciones*) reli-

6 Sin duda estoy simplificando excesivamente lo que llamo perspectiva dominante del monopolio católico. Confío, sin embargo, en que será evidente para los lectores su familiaridad con estas ideas, así como su popularidad académica. De todas maneras, mi objetivo no es tanto realizar una crítica pormenorizada de este paradigma como *ofrecer visiones alternativas de análisis*.



giosas y de la manera en que podemos visualizar y definir la “religión”. No pretendo que estas sean las maneras “objetivas” ni “más adecuadas” de pensar estos temas y definir estos conceptos, pero sí que hacen visibles aspectos de la realidad que de lo contrario pasan inadvertidos —especialmente los relacionados con la visibilización y la regulación de la diversidad religiosa—.

a) Sobre el monopolio religioso católico

Es preciso reconocer que el “monopolio católico” siempre fue principalmente sobre las “creencias (socialmente) legítimas” y no sobre las creencias (efectivas) de las personas.⁷ Las personas siempre creyeron de manera muy diferente a la indicada por la Iglesia Católica, algo que queda claro por la continuada y popular presencia de creencias y prácticas “mágicas”, “esotéricas” y espiritualidades alternativas —siempre combatidas desde el Estado y por los médicos, además de por los sacerdotes católicos—.⁸

En la Argentina, desde al menos principios del siglo XX, estas presencias son advertidas en los principales diarios y combatidas por campañas periodísticas que aplauden —e incentivan— la acción policíaca contra “curanderas” y “adivinas” que frecuentemente terminan detenidas en las comisarías. Pese a la seguidilla de antecedentes históricos innegables, cada década o dos, los medios vuelven a retomar este “problema” señalándolo con extrañeza, como una anomalía que no debería estar allí. Brujas, curanderas, adivinas, espiritistas y practicantes de espiritualidades mágico-religiosas diferentes al cristianismo son ignorados o, cuando son percibidos, resultan estigmatizados, debido a nuestra imagen ideal del país como “europeo”, “blanco”, “moderno” y “católico”, sin lugar para religiones

7 Aquí me refiero principalmente al caso argentino. La afirmación debería ser válida también para muchos otros países latinoamericanos, aunque habría que cualificar su relevancia en cada caso.

8 Sobre la antigüedad y persistencia de la diversidad religiosa en Argentina, ver Bianchi (2004) y consultar el dossier “Del ‘monopolio católico’ al ‘pluralismo’: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina?” en la revista *Corpus* (2013), con textos de antropólogos, historiadores y sociólogos. Disponible en: <https://corpusarchivos.revues.org/162>.

alternativas y mucho menos para la “magia” o para visiones encantadas del mundo (Frigerio, 2002).⁹

La abundante evidencia empírica local sobre estos agentes mágico-religiosos también ha sido mayormente invisibilizada por la academia local, y cuando tratada ha sido desplazada hacia el campo del “esoterismo” o del “curanderismo”, más que el propiamente “religioso” —mediante definiciones de estas categorías por lo menos cuestionables y efectuando un recorte muy parcial de la amplia gama de actividades que muchos de estos curanderos o adivinos realizan, ya que usualmente ofrecen *tanto* bienes *mágicos* como *religiosos* para sus clientes/devotos—. ¹⁰

Similarmente, la enorme cantidad de “santos populares” y seres espirituales de todo tipo a los que se rinde culto —por más heterodoxos y alejados del santoral católico que sean— son normalizados, invisibilizados, menospreciados o contenidos por los académicos colocándolos dentro del “catolicismo popular”, desenfatiando conceptualmente su alteridad religiosa radical. La presencia cada vez mayor de todo tipo de religiones de origen afro y la prolongada vigencia del espiritismo (desigual en los diferentes países) también es subestimada, ya que no producen *identificaciones* sociales fuertes (ver más abajo) o las ocultan.¹¹

9 Señala el historiador Roberto Distefano: “Si hoy consideramos que, aunque la abrumadora mayoría de los argentinos se declara católica en las encuestas, el dato es engañoso porque esconde religiosidades o espiritualidades autoconstruidas; no me parece que en el siglo XVIII las cosas fueran muy diferentes. Ya lo dije: ni los curas de las parroquias urbanas de Buenos Aires lograban que sus feligreses cumplieran con el precepto anual en el siglo XVIII. Si leemos los informes de los curas de otras áreas, sobre todo de las rurales, vamos a encontrarnos con situaciones parecidas. [...] hasta bien entrado el siglo XIX se consideraba a los argentinos como católicos y a los protestantes como extranjeros. Pero esa homologación no refleja ninguna unanimidad de creencias, sino que responde al hecho de que la adscripción religiosa tenía implicancias políticas y jurídicas.” (2013: 2).

10 Con la excepción del pionero trabajo de Bianchi (2004) que habla de “minorías religiosas”, otros importantes estudios de historiadores que abarcan creencias y prácticas que expresan diversidad religiosa prefieren ubicarlos dentro del “esoterismo” (Bubello 2010), el “ocultismo” (Santamaría, 1992; Quereilhac, 2016) o el “curanderismo” (Chavez, Mourici y Horvath, 1977; Ratier, 1972). Wright y Messineo (2013:31) utilizan la expresión “heterodoxias sociorreligiosas” porque “ocupan un lugar periférico en el campo (religioso)”.

11 Por este motivo, difícilmente figuren en las cifras de creyentes religiosos brindadas por estudios cuantitativos, por más que la presencia de “*pais*” y “*mães*” de *umbanda* sea muy común en los barrios del Gran Buenos Aires.



De manera más general, para realizar una crítica a las visiones que exageran la fortaleza del monopolio católico en el pasado argentino también parto de apoyaturas *teóricas* diferentes: no ya de la idea de Peter Berger de un “dosel sagrado” —compartida por buena parte de los académicos del área— sino de las de James Beckford y de Rodney Stark y asociados que consideran *la pluralidad de visiones religiosas no una excepción reciente sino una situación natural en sociedades complejas* —que la instauración de monopolios religiosos suprimió o controló con gran esfuerzo y, generalmente, complicidad Estatal—.

Beckford señala que la concepción tradicional del término “monopolio” ha sido influenciada, en gran medida, por los “escritos casi canónicos” de Peter Berger y Thomas Luckmann. Concentrándose principalmente en los trabajos del primer autor, sostiene que...

... el punto de partida de Berger, la afirmación según la cual “a través de la mayor parte de la historia humana los *establishment* religiosos han existido como monopolios en la sociedad (1971: 134)” es, como mucho, una afirmación debatible, y probablemente, equivocada (2003: 82).

Según el sociólogo británico:

Parece difícil afirmar que el monopolio religioso alguna vez significó la total ausencia de diversidad religiosa (...) Así, el contraste de Berger entre “tradición” y “modernidad” es exagerado. (...) (Esta visión) ignora el hecho de que los sentimientos y las creencias religiosas casi siempre han sido diversas y menosprecia la fuerza y el esfuerzo que ha debido hacerse para mantener la ficción de un mundo unitario de verdad religiosa (Beckford, 2003: 83).

Desde su perspectiva, los conflictos entre visiones del mundo que se ven al comienzo de la modernidad...

... reflejan más una disminución en la capacidad de los que tenían poder para suprimir disidencia, que una pérdida de fe en una única fuente de verdad. Las preguntas sociológicas interesantes no versan sobre la credibilidad de algún tipo de aserción religiosa de verdad, sino sobre las condiciones sociales que permitieron que una

variedad de creencias, prácticas y organizaciones adquirieran aceptación, permiso o legitimidad. El acento debería estar *sobre el poder y la violencia* más que en la supuesta pérdida o disminución del monopolio sobre la verdad y el surgimiento del relativismo filosófico. (Beckford, 2003: 83-84, mi énfasis).

Rodney Stark, Roger Finke y Lawrence Iannaccone han argumentado —en diversos trabajos, en coautoría o no— que el pluralismo —y no el monopolio— es la situación natural de las economías religiosas —al menos en sociedades complejas—, ya que la segmentación inevitable de las preferencias de los actores sociales (por clase social, sexo, edad, etcétera) imposibilita que una sola oferta religiosa pueda satisfacer todas sus necesidades:

Como una única firma religiosa no puede moldear su atractivo para atender las necesidades de un segmento del mercado sin sacrificar su atractivo para otro, la oferta y la diversidad de la religión aumentan en la medida en que las regulaciones son levantadas (...) Debido a la diferenciación subyacente a las preferencias de los consumidores, la competencia religiosa y el pluralismo crecerán, salvo que exista una regulación del Estado. (Finke, 1997: 51).

Una única firma religiosa puede monopolizar la economía religiosa sólo en la medida en que puede emplear la fuerza coercitiva del Estado para regular y restringir a sus competidores. (Stark y Iannaccone, 1993: 252).

Estos autores desconfían, incluso, de que alguna vez haya existido un monopolio católico *efectivo*:

Porque estas preferencias de los consumidores son fuertes, las economías religiosas nunca pueden ser plenamente monopolizadas, ni siquiera cuando están respaldadas por el poder coercitivo total del Estado. De esta manera, aun cuando se hallaba en la cúspide de su poder temporal, la iglesia medieval estaba rodeada de herejías y afectada por divergencias internas. (Stark y McCann, 1993: 113)

Sin negar la relevancia que el catolicismo obviamente tuvo y tiene en nuestras sociedades, una apoyatura teórica más atenta a la dimensión del *poder*, y que no naturalice la necesidad de un monopolio



religioso, haría más evidente la inevitabilidad de la presencia de la diversidad religiosa (para satisfacer a distintos segmentos y grupos de la población con demandas y gustos religiosos muy diferentes) y, *sobre todo, la fuerte regulación social que ocultó esta diversidad* en la época del supuesto “monopolio”. Además, valoraría más adecuadamente la relevancia de las posibilidades de *visibilidad* que brinda la creciente desregularización religiosa. Para el caso argentino, es muy claro que la vuelta a la democracia a partir de 1982 rompió, de a poco y no sin mucho y progresivo esfuerzo, con la identificación nación = catolicismo = fuerzas armadas y permitió que pentecostales, afrourbanistas, espiritistas y la multiplicidad de propuestas englobables bajo el siempre impreciso rótulo de “Nueva Era” ganaran visibilidad. Muchas de estas creencias y prácticas *ya estaban presentes en el país*, pero dada la represión estatal que varias sufrían (bajo la acusación de “ejercicio ilegal de la medicina” o por otros motivos) mantenían un perfil muy bajo. Con la llegada de la democracia su presencia en el espacio público se hizo mucho más evidente, pero esta creciente visibilidad de la diversidad religiosa pronto dio lugar a una fuerte reacción social: la construcción de “la invasión de las sectas” que, junto con la complicidad mediática y la activa labor de un movimiento contra-cultos local, llevó a pánicos morales a comienzos de la década de 1990 (Frigerio, 1993; Frigerio y Oro, 1998; y Frigerio y Wyncarczyk, 2003).

Resumiendo el argumento: la diversidad religiosa siempre fue más importante en el pasado de lo que pensamos; ha sido invisibilizada tanto por las prolongadas e intensas maneras de regulación social implementadas en su contra, como por los presupuestos académicos que la desplazaban hacia los difusos casilleros conceptuales de “catolicismo popular”, “esoterismo” o “curanderismo”.

b) Sobre la relevancia de las identificaciones religiosas (“identidades”)

El paradigma dominante suele menospreciar el carácter situado, contingente y relacional de las identidades (a las que preferimos denominar *identificaciones* para resaltar su carácter de productos de la

interacción social permanente y no concebirlas como esencias internas a las personas) y presenta una versión inflada de este concepto —asignándole una importancia muy superior a la que tiene—.¹²

Que un censo brinde la información de que un 90% de la población es católica significa que ese porcentaje ha optado, ante una pregunta puntual sobre afiliación religiosa, por la *identidad social* de católico. Este acto puntual de identificación ante una pregunta concreta —y no muy frecuente en la vida de una persona— no nos dice nada sobre qué lugar ocupa el ser “católico” en su *estructura de compromisos identitarios* y si esta identificación tiene alguna relevancia para su *identidad personal* (su *self*).¹³ Que una persona haya optado por la identidad social de católico tampoco indica si se siente parte de un “nosotros” católico con la suficiente intensidad como para actuar colectivamente en beneficio de este grupo (“católico” como *identidad colectiva*).¹⁴

12 Siguiendo el resumen que Weigert *et al.* (1986) realizan de los aportes de distintos autores ubicados dentro de la corriente del interaccionismo simbólico, podemos definir a la identidad como “una definición *socialmente* construida de un individuo” (1986: 34). Más específicamente, como una dimensión tipificada o socialmente expresada del *self* (afirmación que deriva de Stone, 1962). Según Weigert *et al.*, “un individuo posee un *self* que es tipificado *situacionalmente* a través de una variedad de identidades. Las identidades constituyen el *self* en el contexto de la acción social” (1986: 40) —o sea, nuestro *self* sólo es socialmente asequible a través de las identidades que se atribuye o le atribuyen—.

13 Una característica de los individuos en sociedades complejas es que *varias* y cambiantes definiciones del *self* están disponibles como *identidades*. Una u otra identidad puede ser presentada por el actor o *impuesta por otros interactuantes mientras cada uno negocia por el control de la situación* o, al menos, por establecer un consenso de trabajo. Los individuos deben enfrentar la tarea de continuamente manejar identidades *múltiples* dentro —y a través— de situaciones sociales. (Weigert *et al.*, 1986: 46). El ordenamiento de las identidades en términos del grado y tipo de compromiso que cada actor tiene con ellas constituye la *estructura de compromisos identitarios*. Los individuos ofrecen para su validación una *identidad principal o maestra (master identity)* que representa una organización implícita de todas las otras identidades (Weigert *et al.*, 1986: 51 y 53). Es claro que la capacidad de negociar identificaciones es más acotada en *determinados* contextos que en otros —las identificaciones raciales o étnicas, son menos negociables en sociedades racistas—.

14 Cada uno de estos términos denota un fenómeno social (y un objeto de estudio) diferente —aunque ciertamente interrelacionados. La *identidad personal* sería “la conceptualización que la persona realiza de su continuidad como sujeto y de sus atributos (...), es el concepto que el individuo tiene de sí mismo como un ser físico, social, espiritual y moral” (Carozzi, 1992 *apud* Goffman, 1986: 56-57). La *identidad social* sería “la categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de auto-atribución y atribución por otros, *en el curso de la interacción*” (Carozzi, 1992). Estas categorías son sociales, reconocidas por los miembros de una sociedad y atribuidas durante las interacciones sociales. La *identidad colectiva* es “la conexión cognitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad mayor (...)” (Polletta y Jasper, 2001:



Es necesario admitir, por lo tanto, que la identidad social de católico no nos dice nada sobre la identidad *personal* del individuo ni sobre su identidad *colectiva* y mucho menos nos dice sobre sus *creencias*. Las *identificaciones* dicen poco sobre las *creencias* de quienes las adoptan: unas son respuestas a la pregunta “quién soy yo” (y/o cómo me clasifican los otros) y otras a la pregunta “en qué creo yo”.

Las cambiantes y muy variables relaciones entre *identificaciones* y *creencias* se hacen evidentes si comparamos las que realizan los integrantes de distintos grupos religiosos. Buena parte de los grupos y agentes productores de diversidad religiosa (o sea, que postulan determinados seres espirituales y maneras de relacionarse con ellos) no necesariamente proponen *identificaciones* religiosas específicas. El caso más claro es el de los cultores y practicantes de la Nueva Era, que difícilmente se identifican como tales —por su marcado énfasis en la autonomía espiritual y la circulación por, más que la permanencia en, diferentes grupos. La identificación de “practicante de disciplinas de la Nueva Era” tiene escasa relevancia a nivel de las identificaciones personales, sociales o colectivas. Sin embargo, la naturaleza supra humana que postulan sobre determinados seres o energías espirituales (ya sea de manera trascendente o inmanente) y las maneras de relacionarse con ellas o de desarrollarlas que proponen, afectan la vida cotidiana de miles y miles de argentinos —sin importar cuál sea su “identidad” religiosa. Para muchos, probablemente sea la de “católicos”, por más que su cosmovisión poco se corresponda con la postulada por la institución religiosa a la que declaran pertenecer.

Similarmente, la fuerte estigmatización social de los devotos de religiones de origen afro hace que rara vez reivindiquen su identidad *social* de practicantes de estas religiones, por más que su práctica constituya un pilar principal de la elaboración de sus identidades *personales* (ser “hijo” de un determinado *orixá* afecta fuertemente la vida de una persona). También para los devotos del Gauchito Gil o de San La Muerte, la identificación como “promeseros” de estos santos constituye un elemento crucial de su identidad *personal*, y de

285). Según Snow (2001), “inmerso en este sentimiento colectivo de *nosotros* hay un sentimiento correspondiente de agencia colectiva (...) en la prosecución de intereses comunes...” Ver Frigerio (2007) para un mayor desarrollo de esta diferenciación.

sus creencias y prácticas religiosas, por más que su identidad *social* siga siendo la de “católicos”. En el caso de los evangélicos, la correspondencia entre identidad personal, social y colectiva suele ser mayor, lo que ayuda a explicar su creciente visibilidad en el continente.

c) Sobre el “pluralismo”

La transición de un “monopolio” (de las creencias legítimas) a un “mercado” no deja de implicar *controles* o *regulaciones* sobre las prácticas y creencias religiosas. Todavía hay un *costo social* innegable asociado a la práctica de determinadas religiones. Muchas de ellas carecen de legitimidad social y no son consideradas “verdaderas religiones” —sino creencias de una calidad inferior: “sectas”, “cultos”, “brujerías”, “satanismo”, “supersticiones” o “*folklore*”— inevitablemente estigmatizadas, lo que lleva a que sus practicantes sean menospreciados o temidos.

Como propone James Beckford, que exista un grado creciente de *diversidad religiosa* en las sociedades no necesariamente implica *pluralismo*, si por *pluralismo* entendemos una valoración *positiva* de esta diversidad (2003: 74).

Muy por el contrario, la valoración frecuentemente desfavorable de la diversidad religiosa revela la persistencia de *grados de regulación* del “mercado religioso” particularmente significativos, dado que, en una época como la nuestra, de reivindicaciones de minorías identitarias de todo tipo (étnicas, de género, etcétera), es prácticamente la única “diversidad” para la que difícilmente se reivindiquen derechos.¹⁵

Por otro lado, el paradigma dominante visualiza sólo una parte de la “regulación” de los comportamientos religiosos, focalizándose (cuando lo hace) principalmente en la regulación religiosa *Estatal*. Siguiendo las ideas de Grim y Finke (2006), es necesario remarcar que la regulación religiosa puede ser de dos tipos: 1) *Estatal*, a través de leyes que pautan sus actividades, o favoreciendo a alguna/s

¹⁵ La atención a los *grados de regulación* de las actividades religiosas es una de las principales contribuciones del “paradigma de las economías religiosas” desarrollado por Stark, Finke, Iannaccone y otros sociólogos norteamericanos (ver Frigerio, 2008 para un resumen del mismo).



en detrimento de otras (favoritismo Estatal); pero también puede ser 2) *social*, a través de críticas y estigmatizaciones que provengan de distintos actores sociales. Estos no sólo pueden ser *religiosos* (de la/s Iglesia/s tradicional/es), como usualmente parece creerse, sino también y de manera aún más relevante, a través de agentes *seculares* (médicos, sicólogos, periodistas, etcétera) (Frigerio, 1993; Fidanza y Galera, 2014). Siempre insuficientemente considerados en los estudios sobre religión, los *medios* también cumplen una importante función en esta regulación social.

Resumiendo, entonces: de la misma manera en que el paradigma dominante sobre-estima la hegemonía del “monopolio católico” en el pasado y presta poca atención a los esfuerzos regulatorios desde el Estado y diversos sectores sociales para sostenerlo (de manera siempre más o menos precaria), también subestima la continuada existencia de esta regulación, en una época de supuesto “mercado religioso” (libre) en la cual todavía determinadas prácticas son invisibilizadas (ver Frigerio y Wynarczyk, 2008 para el caso de los evangélicos), o en su defecto, estigmatizadas o aun, criminalizadas —como sucede cada vez más en Argentina para el caso de las religiones de origen afro y para la devoción a San La Muerte (Fidanza, 2014).

Un problema más general, que obviamente incumbe a los estudios latinoamericanos pero que afecta a casi toda la producción académica sobre el tema, es la visión excesivamente institucionalizada que se tiene de la “religión”. Buena parte de los estudios se realizan en grupos (más o menos) socialmente o académicamente legitimados como “religiosos”, cuando nuestra tipología de los mismos se encuentra excesivamente restringida e influenciada por nuestro entorno cultural cristiano. La cada vez más frecuente utilización del concepto *espiritualidad* intenta llamar la atención hacia la búsqueda de una experiencia religiosa no institucionalizada, enfatizando la creciente relevancia de los *bricolages* y sincretismos personales. Sin embargo, el problema es que el concepto parece dispensar de la necesidad de *todo* grupo religioso, como si su protagonista fuera un sujeto hiper- o sobre-individualizado, que pudiera prescindir de las

actividades de agrupaciones con algún grado de organización (Carozzi, 1999; Frigerio, 2016). Prevalcen, por tanto, visiones sobre-socializadas como infra-socializadas de la religión (o, en su visión individualizada, de la espiritualidad), como intentaré demostrar en lo que sigue. Propondré, asimismo, que la idea de “religión vivida” — una definición bastante específica de la misma— puede ayudarnos a salir de la excesiva dicotomización grupo-individuo dentro de la que parecen situarse la mayoría de los análisis, (porque no implica, de manera explícita ni tácita) ningún tipo de organización específica ni tampoco un individualismo extremo)—.

3. Sobre la (definición de) “religión”

a) *La religión como sistema y como institución*

Las definiciones de religión usuales utilizadas en ciencias sociales sobre-enfatizan, ya sea explícitamente o implícitamente, su grado necesario de *sistematicidad* y de *institucionalidad*.

Algunos ejemplos:

La religión es un *sistema* de creencias y prácticas por medio de los cuales un grupo se enfrenta con los problemas últimos de la vida humana (Yinger, 1970: 7);

Una *institución* que consiste en la interacción culturalmente pautada con seres suprahumanos culturalmente postulados (Spiro, 1966);

Un *sistema de símbolos* que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de afectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1973);

Un *sistema* unificado de creencias y prácticas relativo a una realidad supraempírica, trascendente, que une a todos aquellos que se adhieren a él con miras a formar una sola comunidad moral. (Dobbelaere, 1981).



El énfasis en que es un sistema de creencias conlleva o trae aparejados otros similares respecto de su coherencia y elocuencia. Los aspectos o dimensiones discursivos (y cognitivos) de las religiones se vuelven particularmente relevantes: se produce una sobre-dependencia respecto de lo que los informantes o los nativos pueden explicar acerca de lo que hacen, principalmente con un cierto nivel de complejidad y coherencia. Por otro lado, la frecuente insistencia en que la religión se refiere a los “problemas últimos de la vida” también plantea requisitos de cierto desarrollo y consistencia teológica, más presentes en las preocupaciones de especialistas religiosos que en buena parte de los fieles, que quizás más que develar las claves últimas de la existencia (*¿para qué?*) utilizan a la religión y a los poderes o seres suprahumanos como medios para aliviar los problemas de su vida cotidiana (*¿cómo?*) Con estas definiciones de religión no resulta rara la necesaria relevancia y dependencia, en las investigaciones, de determinados “informantes clave” —generalmente los líderes de grupos religiosos, o para el caso de sociedades simples, los *shamanes* o especialistas que son quienes pueden articular las creencias con este nivel requerido de desarrollo, complejidad y sistematicidad—.

Aún cuando es necesario reconocer que las dimensiones de la práctica, la emoción y la corporalidad se han vuelto más importantes en los últimos años (de la mano de la influencia de Bourdieu y de las perspectivas contemporáneas de la *performance* y del *embodiment*), los estudios de estos aspectos continúan siendo realizados en contextos claramente “religiosos” —que siempre son definidos como tales por determinados grupos sociales o por los prejuicios de los académicos de lo que sería “religioso”.

Las *instituciones religiosas* siguen teniendo un rol demasiado preponderante en nuestros estudios. Son mayormente los grupos considerados (social y académicamente) como legítimamente religiosos y sus representantes o líderes los que facilitan los contextos principales de observación. Es difícil esperar lo contrario, dada nuestra formación occidental y cristiana (y sociológica) que nos predispone a buscar, encontrar y examinar mayormente o principalmente *iglesias*, *sectas* o *denominaciones* —grupos obviamente *estructurados* y fácil-

mente reconocibles *que perduran en el tiempo*—. De esta manera nuestro estudio de la “religión” se halla excesivamente focalizado en los *grupos, contextos y sistemas* de creencias legítimamente (social y académicamente) consagrados como “religiosos” y deja fuera del análisis a una buena parte de la producción “religiosa” que frecuentemente no suele pasar por estos grupos o contextos ni cuenta con el grado de sistematicidad (teóricamente) requerido, pero que sin embargo cumple un rol muy importante en la vida de las personas —especialmente en la producción de diversidad religiosa (Besecke, 2005).

Últimamente, el concepto *espiritualidad* llama la atención hacia la búsqueda de una experiencia religiosa no institucionalizada, enfatizando el análisis de los *bricolages* y sincretismos personales. Sin embargo, como argumentaré a continuación, el concepto tampoco es adecuado para examinar la actividad religiosa por fuera de los grupos legitimados, ya que parece prescindir de la necesidad de *toda* agrupación religiosa.

b) La religión institucionalizada vs. la religión individual

Es posible rastrear la encerrona conceptual que hace depender el quehacer religioso tan sólo (o, al menos principalmente) de determinados grupos con características muy específicas o, por el contrario, a la casi absoluta autonomía del individuo que elige entre diferentes ofertas o hace su propia combinación de ellas hasta la obra de Troeltsch y su influyente tipología de grupos religiosos.

En 1975, la revista norteamericana *Sociological Analysis* (ahora *Sociology of Religion*) convocó a un simposio sobre la obra de Troeltsch y su relación con la de Weber. Allí, los tres artículos dedicados al teólogo alemán hacen hincapié en su concepto de “misticismo”, que sería el “olvidado” tercer integrante de su tipología iglesia-sectamisticismo. Una complicada relación con Weber, y luego la selectiva introducción de su obra en el mundo anglo-parlante por Niehbur (1929) llevaron a que la sociología de la religión posterior se basara prácticamente en la dicotomía secta-iglesia, dejando de lado el misticismo, el “desventurado tercer tipo de Troeltsch” (Garrett, 1975).



Colin Campbell (1978: 146) rescata más explícitamente los tempranos aportes de Troeltsch para el análisis y la adecuada comprensión de la “nueva religiosidad” que, a partir de los 1960s, había puesto en jaque a la teoría de la secularización (“la expansión de la religión oriental, el renacimiento del ocultismo, la locura por la astrología y el nuevo Pentecostalismo”). Una religiosidad que —en el momento en que escribe el artículo—, resultaba difícil de ubicar tanto dentro de las nociones establecidas de “lo religioso” como de “lo secular”. Las dificultades de muchos de sus colegas para encuadrarla dentro de “lo religioso” —argumenta Campbell— se debían a que las nuevas prácticas no estaban desarrolladas por, ni se daban dentro de, iglesias, sectas o denominaciones, las formas de agrupaciones religiosas típicas que estudiaba la sociología de la religión —y que por ende determinaban, académicamente, el paradigma de “lo religioso”—.

Para Campbell, sin embargo, esta nueva religiosidad bien podía encajarse dentro del tercer tipo de religión de Troeltsch: el de la “religión mística y espiritual”, un tipo bastante menos conocido y utilizado que sus otros dos de “religión de iglesia” (*church religion*) y “religión de secta” (*sect religion*). Como Garret (1975), Campbell sugiere que esta tricotomía religiosa original de Troeltsch había sido reducida a una dicotomía con un foco excesivo en el tipo de grupo religioso que las caracterizaría (iglesia o secta) llevando a que sólo estos dos tipos de instituciones dominaran el panorama del estudio de la religión.¹⁶

Ya antes, Luckmann, en su libro “Invisible religion” (1967), había llamado la atención hacia el hecho de que la religión se había vuelto invisible a los ojos de los sociólogos porque estos prestan atención principalmente a los mundos sociales institucionalizados y organizados y difícilmente pueden percibir lo que pasa por fuera de ellos. Para Luckmann, la principal premisa de la sociología de la religión:

Consiste en la identificación de iglesia y religión (...) La religión deviene un hecho social ya sea como ritual (comportamiento reli-

16 He desarrollado con mayor profundidad estos temas al discutir la relevancia del concepto de “espiritualidad” (Frigerio, 2016).

gioso institucionalizado) o doctrina (ideas religiosas institucionalizadas) (...) La disciplina, por lo tanto, acepta las auto-interpretaciones —y la ideología— de las instituciones religiosas como definiciones válidas del alcance de sus temas de estudio o interés (Luckmann, 1967: 22, 26)

Aunque en los últimos veinte años la idea de espiritualidad ha venido ganando terreno como herramienta conceptual, focalizando en dimensiones diferentes de la de “religión”, la situación actual de los estudios sigue dependiendo excesivamente de las antiguas formulaciones de Troeltsch: seguimos estudiando “religión” (mayormente a través del estudio de *iglesias* o *sectas*) o si no, ahora también “espiritualidad” (redescubriendo y reivindicando el tercer tipo de Troeltsch). La dicotomía “religión” y/o “espiritualidad”, sin embargo, sigue brindando versiones estereotipadas de las maneras en que las personas se relacionan con el mundo sobrenatural, ya sea brindando visiones hiper-socializadas (el individuo subsumido dentro de su comunidad religiosa, usualmente del tipo *iglesia* o *secta*), o infra-socializadas (el individuo soberano del *misticismo*).

Como correctivo analítico a la sobre-dependencia en los conceptos de iglesia o secta, ideas como “religión invisible” o “espiritualidad” ayudan a pensar otras posibilidades de práctica y validación de lo “religioso”, pero el énfasis excesivamente individualista de Luckmann, y de quienes toman la versión *emic* de la epistemología autónoma de la espiritualidad al pie de la letra, ha comenzado a ser objeto de críticas por parte de varios autores que han hecho estudios empíricos importantes sobre el tema (Wood, 2010; Frigerio, 2016). La visión del individualismo radical —que caracterizaría a la espiritualidad moderna, tanto en su momento “Nueva Era” en los 80s y 90s, como de espiritualidad post-cristiana del siglo XXI— ha sido criticada por sociológicamente inadecuada. Como argumentó y mostró localmente Carozzi (1999), *la autonomía es parte del “vocabulario de motivos” (vocabulary of motives)* que se aprende dentro del circuito alternativo, *en interacción con* diferentes grupos y sus gurús o líderes y los otros practicantes de estas ideas.¹⁷

¹⁷ Reseñando la clásica formulación de C. Wright Mills (1940), Campbell señala que “la premisa es que los motivos no son más que palabras utilizadas por actores en



La visión de un individuo omnipotente que elige libremente y realiza sus propios bricolajes de acuerdo, principal o exclusivamente, con su voluntad autónoma *proviene de la aceptación acrítica de los relatos de los entrevistados —o de sus trayectorias narradas en libros o presentadas en conferencias y talleres— leídos a la luz de perspectivas teóricas excesivamente individualistas*. Esta conjunción teórico-metodológica invisibiliza los numerosos grupos por los que han pasado sus entrevistados, y las diversas fuentes y discursos de autoridad que han acatado en distintos momentos —como sugiere Carozzi (1999, 2000) con base en su experiencia de campo, que complementa y guía las interpretaciones de sus entrevistas.

Más recientemente, otros autores angloparlantes también han enfatizado que los individuos son socializados en la doctrina de la “espiritualidad del *self*” (Aupers y Houtman, 2006: 218):

Satisfaciendo su hambre en el mercado de la Nueva Era, nuestros interrogados adquirieron marcos de interpretación alternativos, nuevos vocabularios y símbolos para interpretar sus experiencias. Aprendieron a etiquetar experiencias extrañas y fuera de lo cotidiano como espirituales. A la vez, estas experiencias validaron los marcos interpretativos aprendidos (Aupers y Houtman, 2006: 208).

Besecke (2001: 194) y Wood (2010), entre otros, han criticado la idea de que las personas desarrollan su espiritualidad en base a criterios exclusivamente personales como sociológicamente *naive*:

En el caso de la sociología de la espiritualidad, un inductivismo *naive* ha resultado en que las declaraciones de los individuos de que están ejerciendo autoridad sobre su vida espiritual se ha trasladado a-críticamente a las afirmaciones sociológicas de que este es realmente el caso. Los sociólogos han transformado los discursos nativos sobre el control de la propia vida en pronunciamientos analíticos de que efectivamente se ejerce la auto-autoridad (*self-authority*) (Wood 2010: 270).

Un énfasis excesivo en la religión privada o privatizada (*privatised*

situaciones en las que precisan justificar (brindar cuentas de) su conducta cuando interrogados por otros” (1991: 90). Existen “vocabularios de motivos” típicos y específicos que se articulan en determinadas circunstancias o contextos sociales.

religion) resulta en una idea de la religión como un fenómeno exclusivamente psicológico, con pocas influencias y consecuencias sociales (Besecke, 2001:187).

A la vez que ganó terreno el concepto de espiritualidad en las últimas dos décadas, también lo hizo el de “religión vivida” —un concepto que, sostengo, puede ayudar a pensar más apropiadamente a la religión, más allá del *continuum* iglesia-secta y del individualismo exagerado de la espiritualidad—.¹⁸

c) La “religión vivida”

En contraposición con un énfasis excesivamente institucional, focalizado en la actividad de grupos religiosos organizados con una cierta permanencia a través del tiempo, y que se corresponden mayormente con los tipos de *iglesia* o *secta*, la idea de *religión vivida* ha ganado terreno aceleradamente en los últimos años. Definida de diferentes maneras por distintos autores, el énfasis siempre parece ser en una perspectiva “desde abajo”, enraizada en las prácticas cotidianas de individuos comunes —y no exclusiva o principalmente en la comprensión elaborada de líderes y especialistas religiosos legitimados (Ammerman, 2007 :5)—.

Tweed (2015) denomina este nuevos énfasis como un “*quotidian turn*” (giro hacia lo cotidiano) al que caracteriza, de manera general, como un desplazamiento de la atención analítica...

... de la religión prescripta a la religión práctica, de los ritos religiosos organizados y las creencias teológicas sistematizadas de las elites en instituciones religiosas dominantes a las prácticas, artefactos, y contextos de devotos comunes en la vida diaria, incluyendo momentos y lugares que pueden ser considerados seculares (369-370).

18 Ammerman, en la introducción a un libro que es un exponente clásico de la perspectiva, señala: “(...) debemos tomar en serio tanto la habilidad de las instituciones para producir e imponer patrones de significado y acción y la habilidad de los individuos y grupos para improvisar y mantener alternativas. Suponemos que tanto la estructura como la agencia son elementos esenciales en cualquier explicación acerca de qué manera la religión se hace presente” (2007: 13).



Añade, sin embargo, otros elementos comunes a estos estudios que tienen que ver no sólo con *quiénes* la practican, sino con *cómo* la practican, lo que conlleva implicancias temporales y espaciales. Entre los primeros, días, momentos y épocas que no son las “tradicionalmente” religiosas (los domingos, o los sábados de acuerdo con la tradición religiosa, o la navidad, la pascua, o cualquier época del año rica en rituales), sino en cualquier momento de la vida de las personas. Entre los segundos, espacios que no son, tampoco, los tradicionalmente religiosos, lugares fuera de aquellos institucionalmente sancionados donde los especialistas rituales brindan ritos regulares y prescriptos. No los templos propiamente dichos, sino la casa, la calle, las plazas, los estadios, los teatros y cines, los hospitales, los aeropuertos o la Internet.

Robert Orsi es uno de los autores principales y más influyentes de esta corriente. Es un autor que, como señala Tweed (2015), ha brindado, a lo largo de varios de sus trabajos, diferentes definiciones de la religión vivida —aún con énfasis distintos en, por ejemplo, dos ediciones del mismo libro—. Por motivos que detallaré más abajo, encuentro particularmente útil la que brinda en la introducción a su libro *Between Heaven and Earth*, donde afirma:

La religión es comúnmente pensada como un medio para explicar, comprender y modelar la realidad, pero sostengo que *la religión es una red de relaciones (network of relationships) entre el cielo y la tierra, que involucra a los humanos con una serie de diferentes figuras sagradas*. (2005: 2, mi énfasis).

Y vuelve a remarcar, más adelante (en casi obvia referencia a Geertz):

No es una red de significados sino de relaciones... [...] Lo que importa no son tanto las creencias... sino las prácticas, los objetos, las presencias... [...] Los dioses, santos, demonios, ancestros y lo que sea son reales en la experiencia y la práctica, en las relaciones entre el cielo y la tierra, en las circunstancias de la vida y las historias (*histories*) de las personas, en las historias (*stories*) que la gente cuenta sobre ellos. (2005: 5 y 18).

Esta definición tiene, a los propósitos del argumento desarrollado en este trabajo, las siguientes ventajas: *a)* no presupone prácticamente ningún grado de sistematicidad de las creencias, *b)* tampoco considera a las creencias el elemento más importante de la vida religiosa, resaltando la relevancia de “prácticas”, “objetos”, “presencias” —aspectos que cualquier trabajo de campo muestra, son esenciales en la experiencia religiosa de las personas—; *c)* tampoco se focaliza principalmente en las funciones cognitivas de la religión (no la considera principalmente “un medio para explicar, comprender y modelar la realidad), ya que para él “la religión es una *red de relaciones* (*network of relationships*) entre el cielo y la tierra, que involucra a los humanos con una serie de diferentes figuras sagradas.”

La definición es bastante minimalista pero enfatiza dos características esenciales de la vida religiosa. La primera es el foco en las *relaciones* entre humanos y figuras sagradas. Este aspecto relacional no ha recibido tanta atención por parte de los estudiosos, dado el énfasis ya mencionado en sistemas teológicos omni-abarcativos y de cierta complejidad. La idea de relación no los niega, pero *tampoco los pone en el centro* de la actividad religiosa legítima —las pautas que guían estas relaciones y sus justificaciones— pueden ser muy sencillas, o muy complejas.

Además, estas relaciones se establecen con *figuras sagradas*. Aquí sí cabría una perspectiva más crítica del enunciado de Orsi, ya que ciertas formulaciones pueden denotar una perspectiva excesivamente cristianocéntrica: cuando habla de relaciones “entre el cielo y la tierra”, o aún la idea de “figuras sagradas”. Entendido el término “sagrado” en un sentido durkheimiano, puede presuponer un abismo demasiado grande entre los humanos y estas figuras sagradas, tergiversando o malinterpretando la experiencia de muchos fieles para los cuales lo sagrado puede ser apenas, parte de “una textura diferencial del mundo-habitado” (para utilizar la expresión de Martín, 2007: 77). Personalmente, prefiero hablar de “seres *suprahumanos*” (o quizás, también de “poderes”, para determinados contextos principalmente, pero no sólo indígenas), lo que denotaría apenas *una capacidad de agencia mayor que la de los humanos* ordinarios sin entrar en



discusiones acerca de su grado de “sacralidad”, supernaturalidad o extraordinariedad.¹⁹

De esta manera, si entendemos a la religión como “una red de relaciones que involucra a los humanos con una serie de diferentes seres y poderes suprahumanos” tenemos una definición sustantiva, bastante minimalista, pero que sirve para caracterizar como “religiosos” a una serie de comportamientos que no precisan estar legitimados socialmente como tales, ni suceder dentro de determinados grupos socialmente legitimados como “religiosos”, ni en los contextos que éstos estipulan como correctos para actividades “religiosas”, ni estar propuestos por determinado tipo de agente “religioso” (socialmente legitimado). Podemos entonces buscar la religión o los comportamientos religiosos en una serie de lugares, momentos y contextos que no son los usualmente analizados en los estudios sobre religión, y *visualizar así, por fin, buena parte de la diversidad religiosa oculta por nuestros preconceptos teóricos.*

Este último punto es importante: *no pretendo que esta definición de religión sea la mejor, la más correcta o universalmente válida —ni me interesa—. Sí creo que es de utilidad para visibilizar la diversidad religiosa, particularmente en sociedades complejas y en nuestro contexto regional latinoamericano.* Nos permite ver la religión por fuera de las “religiones”, por fuera de las instituciones y los grupos usualmente considerados como tales (por la academia y por la legitimación social). Transforma en inequívocamente religiosos (a los propósitos analíticos) a comportamientos que usualmente son desplazados, en nuestros estudios y sin mayor precisión conceptual, hacia otros campos de interés como el “eso-

19 La idea de supra-humano también puede aplicarse para concepciones inmanentes de lo sagrado, propias a la *New Age* o la “espiritualidad contemporánea”. Houtman y Aupers (2007: 307) describen de esta manera las visiones acerca de la naturaleza (verdaderamente) sagrada de nuestro *self*: “El principal postulado de la espiritualidad post-cristiana: la creencia de que en los niveles más profundos del *self* está la chispa divina, esperando a ser despertada y suceder al *self* socializado. Ponerse en contacto con este *self* “verdadero”, “profundo” o “divino” no es algo rápido sino que conlleva un proceso prolongado de “desarrollo personal” (...) reestablecer el contacto con el *self* divino posibilita la reconexión con una dimensión sagrada que holísticamente conecta todo y de esta manera hace posible la superación del propio estado de alienación. La evolución espiritual verdadera trasciende los límites de esta vida porque los *New Ager*s generalmente creen en la reencarnación”.

terismo”, el “ocultismo”, el “curanderismo”, la “videncia” o la “religiosidad popular”.²⁰

Si todo lo que tenemos que hacer es buscar comportamientos que postulen determinados seres suprahumanos y sugieran maneras de relacionarse con ellos, salimos también de otra encerrona conceptual de larga data: la diferenciación tajante entre “religión” y “magia”, de acuerdo al carácter eminentemente social o grupal de la primera y más individual de la segunda.²¹ En el contexto latinoamericano, donde buena parte de las prácticas son siempre mágico-religiosas, los intentos categóricos de diferenciarlas cumplen más el propósito de deslegitimar (académica y socialmente) algunas prácticas que de comprenderlas adecuadamente en su contexto y de acuerdo con los criterios de los practicantes o con criterios académicos más inequívocos (Frigerio, 1999).

Una de las principales virtudes de esta definición es que por su carácter minimalista nos libra de una carga que otras definiciones (por enfatizar sistematicidad o institucionalidad) conllevan, quizás más implícita que explícitamente: la necesidad de algún tipo de grupo y especialista religioso que pueda formular estas creencias con determinado grado de complejidad y que den respuesta a los problemas de sentido último de la vida. Con esta definición no es necesaria una *comunidad moral*, no es necesario un *dosel sagrado* (como vimos, particularmente difícil de sostener en sociedades complejas) y tampoco es necesario que sea un sistema que brinde significados últimos: apenas que regule, sin importar el grado de complejidad, las relaciones entre los humanos y los seres suprahumanos que postula como relevantes.

20 Resalto: los transforma en inequívocamente “religiosos” a los *propósitos analíticos* —no me interesa si los nativos los consideran o no “religiosos”— si esa categorización tiene sentido para los practicantes o para otros miembros de la sociedad. Es una herramienta heurística, no pretende reflejar la realidad *emic* —y recordemos que los nativos tampoco se ponen usualmente de acuerdo respecto de si determinadas prácticas son “religiosas”, o una “forma de vida”, o una “filosofía” o inclusive, una “ciencia” —.

21 Una maldición que nos llega desde Durkheim, cuando afirma que “una religión es un sistema unificado de prácticas y creencias relativo a cosas sagradas, es decir, cosas que están separadas (*set apart*) y prohibidas —prácticas y creencias que se unen en una comunidad moral única llamada iglesia, todos lo que adhieren a ellas” (1995 [1912]: 44) y dedica varias páginas de su libro clásico para diferenciarlas (*ibid*: 41-44). Ver también la reseña de Belier (1995).



d) La religión en grupos lábiles

Una visión menos institucionalizada de la “religión” permite ver la (creciente pero no necesariamente novedosa) creación y difusión de creencias “religiosas” muy por fuera de las “instituciones religiosas”, en escenarios y contextos sociales diversos, no contemplados bajo los conceptos de *iglesia*, *secta* ni el de *misticismo* individual, liderados por agentes laicos o “seculares” (o no socialmente legitimados como “religiosos”).

Es necesario comenzar a considerar la relevancia de múltiples *grupos lábiles*, de existencia efímera e irregular (o no tanto) pero que de todas maneras crean y transmiten creencias, prácticas y experiencias religiosas social e individualmente relevantes, por más que su capacidad para, y voluntad de, incentivar *identificaciones* religiosas (a niveles *personales*, *sociales* y *colectivos*) sea muy variable. Entre ellos podemos considerar: grupos hogareños de oración o de culto de todo tipo, cursos y talleres de distinta duración, conferencias, campañas masivas en el espacio público, comunidades de lectores, fiestas de devotos, grupos de facebook, etcétera.

La relevancia de una multiplicidad de grupos de características muy diversas ha sido más generalmente reconocida —aunque tampoco siempre— para el caso de la Nueva Era, como una variedad de soportes sociales que hacen posible el circuito alternativo por el que van transitando quienes se van socializando en los marcos interpretativos brindados por este movimiento (Magnani, 1999; Carozzi, 1998 y 2000) y quienes van así, también, como ya argumenté más arriba, aprendiendo un “vocabulario de motivos” que resalta su propia autonomía religiosa.²² La mayor predisposición a aceptar estas variadas formas de creación y diseminación de creencias y prácticas en este caso probablemente se deba a que la Nueva Era suele ser considerada un hecho (tan sólo) *marginalmente* religioso —recordemos su críptica categorización como “nebulosa mística-esotérica” o su encuadre usual dentro de la espiritualidad posmoderna—. De

22 Entre las varias posibilidades de creación y diseminación de “las *prácticas religiosas* conocidas como neoesotéricas”, Magnani señala: “consultorios, academias, centros, tiendas, librerías, puestos, escuelas, asociaciones” (1999: 113, 127, mi énfasis).

todas maneras y con pocas excepciones, las distintas formas de agrupación a través de las cuales se desarrolla, han sido notadas pero poco teorizadas y prácticamente nunca o poco consideradas como parte de una tipología de grupos religiosos, prefiriéndose explicaciones más macrosociológicas para dar cuenta del atractivo y la expansión de este movimiento.

Sin embargo, la multiplicidad de grupos y contextos entre los cuales se crea y transmite la “religión” también se evidencia dentro de *otras* tradiciones religiosas. En ocasiones, como parte del funcionamiento más periférico o de extensión de grupos más tradicionalmente religiosos con distintos grados de autonomía; pensemos en las actividades que suceden fuera de los templos evangélicos, en contextos “seculares” más íntimos o más públicos: los grupos de oración o de estudio bíblico, las células hogareñas, las campañas evangelizadoras o de sanación —una variedad que mucho ayuda a entender el crecimiento de este movimiento religioso—. En otras ocasiones, como grupos religiosos embrionarios que pueden dar lugar, posteriormente o no, a grupos más estructurados —o quedar en estado rudimentario o desaparecer—. Los estudios sobre espiritismo en Argentina dan cuenta de la cantidad de grupos familiares de práctica que luego evolucionaron a “escuelas” —y otros que no— (Gimeno; Corbetta; y Savall, 2013: 135). La experiencia etnográfica actual muestra, similarmente, la multiplicidad de situaciones que constituyen el *contínuum* entre “casas familiares-altares domésticos-templos constituidos” que caracteriza la práctica de la *umbanda* en el país.

En ambos casos, tantos los espiritistas tradicionales como los *umbandistas* más antiguos y establecidos, critican fuertemente la práctica por fuera de ámbitos “apropiados” y más institucionalizados —por más que varios de los críticos también atravesaron alguna etapa en la cual participaban de, o incluso organizaban, ceremonias caseiras—. Pese a las críticas de los ahora “ortodoxos”, estas situaciones hogareñas y cuasi-públicas (a las que asisten la familia extensa, los amigos y también amigos de los amigos) cumplen un rol crucial en la expansión de estas religiones por el país y seguramente son,



cuantitativamente hablando, más importantes que los templos que públicamente se reconocen como tales. Pablo Semán ya ha señalado la importancia de las iglesias pequeñas, quizás apenas extensiones de las casas de pastores barriales, para la expansión del pentecostalismo —contra visiones que enfatizan, principalmente, el rol de las mega-iglesias—. Como señala el autor,

... las pequeñas denominaciones pentecostales conforman, además de un formato y un vector específico del crecimiento pentecostal, una expresión particular de los contenidos que esta expansión asume (2010 :17).

Para el caso de las “devociones populares”, la creciente existencia de santuarios públicos —generalmente liderados por personas que se transforman en mediadores privilegiados con el santo— brindan lugares donde los devotos se relacionan públicamente con el santo, interactúan entre ellos, declaran y reafirman su fe, realizando así identificaciones públicas y fuertes. Además obtienen sanación, protección espiritual, bailan y pasan el día entre pares y familiares. Los altares domésticos y las imágenes que peregrinan por distintos hogares también proporcionan espacios de experiencias religiosas intensas o de creación de significados intersubjetivos heterodoxos.²³ Aun actividades más “individuales” como consultas a “adivinas” o “videntes” también resultan significativas en el establecimiento de relaciones con figuras suprahumanas y en la modificación o intensificación de éstas. Como dentro de cosmovisiones holistas y encantadas la salud siempre tiene dimensiones espirituales-síquicas-físicas estrechamente entrelazadas, la intervención (positiva o negativa) de seres o poderes suprahumanos suele ser determinante como motivo de enfermedad o como posibilidad de cura (Semán, 2001).²⁴

23 Ver Suárez (2008 y 2015) para un detallado estudio de caso de una Virgen itinerante, y para una reciente y rica descripción etnográfica de los diferentes contextos de culto en un barrio mexicano, o De La Torre (2012a) para las distintas posibilidades en la ciudad mexicana de Guadalajara.

24 Carozzi (1993) analiza minuciosamente la construcción de efectos mágico-religiosos en consultas con *mães de santo* —que para muchos consultantes no se distinguen de “videntes” o “curanderas”.

Una relectura de nuestra historia religiosa realizada desde un paradigma como el que propongo, o al menos sin las anteojeras teóricas habituales, encontraría numerosos ejemplos similares en el pasado —quizás con menos variedad y ciertamente más regulación social que en la actualidad, pero muchos más de lo que (pre)supone un paradigma basado principalmente en la búsqueda de grupos del tipo *iglesia* o *secta*—.

e) La religión a través de los medios de comunicación, la industria cultural y las redes sociales

Si en la búsqueda de las maneras en que se transmiten los postulados acerca de las formas posibles y efectivas de relacionarnos con seres suprahumanos prescindieramos de la necesidad de hacer referencia, obligatoria y exclusivamente, a grupos religiosos con características muy específicas, a contextos “apropiados” o a actores sociales “legitimados”, podríamos ver que una manera significativa en la cual estos postulados y relaciones se crean y circulan en nuestra sociedades incluye también la industria cultural, los medios de comunicación y las redes sociales e Internet.

Estos ámbitos “seculares” también producen, difunden y legitiman socialmente —o, por el contrario, deslegitiman— ideas y prácticas religiosas que tienen profundo impacto en cómo los individuos visualizan a, y se relacionan con, los seres suprahumanos en su vida cotidiana —aunque rara vez, o mucho menos de lo deseable, son considerados parte de lo que los académicos de la “religión” deberían estudiar—.

Los medios masivos de comunicación (y no me refiero a los explícitamente confesionales, sino a los supuestamente seculares) juegan, además, un rol importante en la regulación social de las religiones. Durante la década de 1980 notaron con extrañeza —no exenta de alarma— la creciente visibilidad evangélica, y sus congregaciones en espacios “no apropiados” para encuentros religiosos: estadios de fútbol, plazas, descampados, cines. Criticaron sus reuniones exce-



sivamente emocionales, la vestimenta —inusual para un “ministro religioso”— de algunos pastores, proveyeron interpretaciones para su crecimiento y los vieron como expresión y demostración del decaimiento urbano o como la punta de lanza de algunos cambios socio-económicos como la desaparición de los cines tradicionales (Frigerio, 2017). Por algunos años los consideraron el modelo emblemático de lo que serían las “sectas” que estaban invadiendo el país —hasta que otros grupos, más minoritarios y desviantes, tomaron su lugar (Frigerio, 1993; Wymarzcyk, 2009)—. Cuando los evangélicos finalmente ganaron algo de legitimidad, dejaron de interesarse por ellos, invisibilizaron su presencia —como si un diez por ciento de la población no fuera evangélico— y sólo se preocuparon nuevamente cuando produjeron grandes concentraciones públicas en el centro de la ciudad (Carbonelli y Mosqueira, 2008). La presencia siempre vigente de espiritistas argentinos ha sido similarmente invisibilizada por los medios, que casi hace unas cinco décadas prácticamente ni la notan. Las religiones afrobrasileñas y la devoción a San La Muerte aparecen solamente en las secciones de policiales, confundándose en las denuncias de crímenes y ritos “satánicos”. Mejor suerte corren las manifestaciones “espirituales” —y más afines al paladar de determinados sectores medios— de la Nueva Era. Aún cuando los medios de los sectores progresistas y más intelectuales locales suelen tener una visión más crítica (Viotti 2015), los diarios más importantes como *La Nación* o *Clarín* reseñan las últimas tendencias en formas de meditación, yoga, *mindfulness*, etc. y además han editado y sacado a la venta colecciones de libros de Paulo Coelho, Osho o Chopra.

De la misma manera que los medios de comunicación, la industria cultural también crea, disemina, legitima o deslegitima determinadas formas de relacionarse con seres suprahumanos. También, como los medios, estigmatiza a las prácticas que por determinadas razones no coinciden con el modelo social de lo “religioso”. Libros y películas han estigmatizado a las “sectas” y han ayudado a crear “pánicos morales”. Varios libros sobre el peligro de las “sectas” de un conocido líder de una agrupación anti-sectas tuvieron mucha cir-

culación a fines de los 80s y principios de los 90s y fueron vitales para justificar y encauzar el “pánico moral” sobre las sectas que se produjo en los medios durante 1992 y 1993, y que afectó distintos ámbitos sociales (Frigerio y Oro, 1998). Películas extranjeras y series de televisión producidas localmente usaron contextos y personajes “sectarios” para hacer más atractivas y emocionantes sus tramas y poner en peligro a sus protagonistas (Frigerio, 2000).

En las últimas dos o tres décadas, numerosos libros publicados por editoriales seculares de renombre validaron los milagros católicos (a través de autores como Victor Sueiro, que popularizó la expresión curas sanadores” y ayudó a visibilizar y legitimar la Renovación Carismática Católica) —mientras que sólo las editoriales evangélicas corroboran los milagros evangélicos—. Las distintas apariciones marianas, con su misterioso quebranto del orden natural y sus posteriores curas y eventos portentosos también fueron motivo de varios libros —prodigios que no parecen encontrar, para las editoriales, parangón en ninguna otra religión local—.

Las editoriales seculares también suelen difundir las ideas de los principales gurús de la Nueva Era y cumplen, sin duda, un rol muy relevante en la popularización de sus propuestas. Semán y Rizo (2013: 80) han resaltado la inconveniencia de deslindar literatura de religión, ya que los libros pueden “inspirar prácticas, creencias y relaciones con lo sagrado en diferentes ámbitos sociales” y moldear sensibilidades religiosas. A la vez, y en consonancia con lo señalado más arriba, advierten contra una visión demasiado individualizada de la lectura, señalando que “la unidad de análisis de la lectura no es el lector enfrentado al libro, solo, sino las redes abiertas y superpuestas que organizan modos de lectura” (p.84).

En un artículo conjunto en que analizan la inesperada masividad actual de la Nueva Era, Semán y Viotti señalan que sus postulados:

... se han proyectado más allá del taller, el grupo o la pequeña institución [más típicos del circuito alternativo de los 80-90s] a objetos y mensajes que tienen circulación masiva e instauran nuevos formatos de comunidad. Los *best-sellers*, los programas de televisión y los referentes que predicán todos los soportes posibles promue-



ven versiones acotadas pero posibles de lo que ocurriría en los formatos para iniciados que llevan adelante prácticas intensas. (2015: 89).

Conclusiones: Visibilización y elogio de la diversidad

En las últimas décadas, las ciencias sociales han ayudado a desmitificar las construcciones nacionalistas que enfatizaban la homogeneidad cultural y étnica de las sociedades latinoamericanas, denunciándolas —además de inexactas— por excluyentes. Sin embargo, cuando se trata de la religión, los académicos parecemos haber contribuido, por el contrario, a fomentar las visiones de homogéneas sociedades “católicas”, brindando un lugar para la diversidad religiosa apenas en las últimas dos o tres décadas, luego del “quiebre” del monopolio católico “tradicional”.

En este trabajo he argumentado que esta perspectiva se basa en una serie de supuestos y énfasis analíticos muy concretos que sobre-enfatizan la hegemonía del monopolio católico en el pasado, midiéndola principal o exclusivamente a través de las *identificaciones* religiosas y extendiendo este predominio también a la dimensión de las *creencias*, en un salto lógico cuestionable y tan sólo permitido por los supuestos teóricos subyacentes.²⁵ Se invisibiliza así a la diversidad religiosa, las diversas maneras existentes de concebir a los seres suprahumanos y a las relaciones de los humanos con ellos. Naturalizando el monopolio, y su consiguiente “quiebre” por motivos de índole macrosociológica (advenimiento de la modernidad, etcétera), se invisibilizan también los intentos de regulación muy concretos que se hicieron desde el Estado o desde diversos sectores sociales (periodistas, médicos, sicólogos, sacerdotes católicos) para reprimirlas. Una regulación que sin duda decrece pero que continúa hasta el día de hoy, ya que ciertas identificaciones religiosas siguen implican-

²⁵ Pensemos cuánto más críticos somos actualmente respecto de identificaciones nativas de clase o raciales. Las deconstrucciones que realizamos de auto-identificaciones como “de clase media” o “blanco”, ciertamente no han alcanzado aún a las de “católico”.

do costos sociales no menores. La academia también ha contribuido a este proceso de invisibilización asimilando las identificaciones a las creencias, y desplazando a numerosas manifestaciones con dimensiones inequívocamente religiosas hacia terrenos colindantes y menores como el “esoterismo”, el “ocultismo”, el “curanderismo” o la “magia”.

Utilizando referentes teóricos diferentes, argumenté que el monopolio religioso es siempre sobre las creencias *legítimas* y no sobre el total de las creencias religiosas; que es necesario considerar los distintos niveles de identificación (*personal, social y colectiva*), ya que tienen disímil relevancia para su visibilización y para la acción social; y que es crucial atender a la *regulación* de las religiones no católicas, tanto la *Estatal* como a la *social*.

Propuse también que es necesario utilizar definiciones de “religión” que no sobre-enfatizaran su sistematicidad e institucionalidad, y que nuestra comprensión de las formas de organización social de la religión está inevitablemente (pero mayormente implícitamente) condicionada por la tipología de inspiración netamente cristiana de Troeltsch que ve a la *iglesia*, la *secta* y al *misticismo* individual como protagonistas excluyentes. De esta manera una gran cantidad de actores, grupos, creencias y prácticas que podrían ser consideradas religiosas pasan desapercibidas muy por debajo de nuestro “radar” analítico.

El énfasis reciente en la “espiritualidad” tampoco remedia del todo la situación porque, por más que permita avizorar modalidades religiosas relevantes y más (pero ciertamente no enteramente) novedosas, parece casi prescindir de la necesidad de grupos sociales de transmisión y socialización proveyendo una imagen infra-socializada de los individuos.

No pretendo ser el primero ni el único en advertir acerca de estos peligros, pero sí creo que resalto de manera novedosa —o al menos muy explícita— la necesidad de ciertos énfasis analíticos diferentes a los que actualmente predominan.²⁶ En primer lugar, propongo que

26 Además de los trabajos que he mencionado, ver Steil y Toniol (2013) para una crítica del concepto de “religión”; De la Torre (2012a y 2012b) para otras maneras de pensar la relación entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada y para reflexiones más generales sobre el lugar de la religión en la actualidad; Parker (2008) sobre la creatividad del sujeto religioso; Martín (2007) sobre la incomodidad respec-



la diferencia entre el “antes” (monopólico) y el “ahora” (pluralista), respecto de la existencia de diversidad religiosa, está siendo sobredimensionada, principalmente por dos motivos: por condicionamientos teóricos respecto de lo que sería la “religión” y por prestarle poca atención al importante papel de la regulación religiosa. Ni antes éramos tan “católicos”, ni ahora somos tan “pluralistas” —aunque es claro que habrá diferencias importantes al respecto entre los distintos países del área—. Siempre hubo mayor diversidad de la que creemos, pero *regulada* y reprimida en distintos grados desde el Estado y determinados sectores sociales. Actualmente continúa habiendo regulación *Estatal* y *social* —esta última, principalmente desatendida por los estudiosos. En segundo lugar, abogo especialmente por los beneficios de una definición principalmente *relacional* de la religión —que no precisa de determinadas y específicas formas de anclaje social para definirla como tal ni de ciertos grados de *sistematización* o complejidad teológica, así como tampoco de la necesidad de producir *identificaciones* religiosas. En tercer lugar, propongo que esta definición es especialmente adecuada, por las razones antedichas, para visualizar la existencia de contenidos religiosos producidos y difundidos por fuera de las agrupaciones tradicionalmente definidas como “religiosas”, en *grupos lábiles* de características múltiples, liderados por agentes —reconocidos como “religiosos” o no— y también a través de los medios de comunicación, la industria cultural y las redes sociales. La presencia de este tipo de grupos y de agentes religiosos no legitimados socialmente (o sólo parcial y localmente, en sus barrios) ha sido generalmente abordada sólo al tratar sobre la “religiosidad popular” —una categoría de la que traté poco en este trabajo por su extrema imprecisión y porque quiero resaltar la relevancia de estos grupos *en muchos otros contextos que la exceden, en otras tradiciones religiosas y aún en ámbitos considerados “seculares”*—. Mi argumento excede en mucho el ámbito usual de referencia de la “re-

to de los abordajes usuales sobre la “religiosidad popular” y la propuesta del término alternativo “prácticas de sacralización”; Suárez (2008) para una análisis detallado del rol de agentes para-eclesiales en la devoción a una Virgen mexicana; Ceriani (2013) para una discusión de los conceptos de espiritualidad y religión y Ludueña (2013) para una discusión de las diversas posibilidades que median entre la institución y el individuo —entre varias otras referencias relevantes posibles—.

ligiosidad popular” —y hasta abogaría por el abandono de este concepto que confunde mucho más de lo que contribuye al análisis—. En cuarto lugar, si bien es muy probable que el nivel de autonomía religiosa en el mundo contemporáneo sea mayor que nunca, el grado en que las instituciones religiosas lograban controlar las relaciones de sus fieles con los seres suprahumanos en el pasado era bien menor del que estamos tomando como paradigmático. La distinción tajante entre el “antes” de conciencias monopolizadas por la Iglesia y el “ahora” de individuos “creyentes a su manera” estereotipa en exceso ambas situaciones y obvia —repito— el rol de la regulación religiosa que exigía, en el pasado, un acatamiento formal y público *que no llegaba necesariamente* a afectar las relaciones íntimas de los individuos con el mundo sobre o supranatural. Debemos cuestionar con mayor convicción —si es que acaso lo hacemos— la prevalente construcción académica de los individuos eclesiásticamente socializados del pasado y los infra-socializados y excesivamente autónomos del presente —o la presunción naturalizada, que sabemos errónea, de que los tipos ideales reflejan exactamente el estado de las cosas—.

La diversidad, propongo entonces, no está en la cantidad de denominaciones o iglesias o religiones diferentes que pueda haber, ni tampoco en la cantidad de personas que se identifican con ellas —ni en la cantidad de denominaciones que puedan efectivamente crear identificaciones religiosas durables o sostenidas—. Está, más bien, en la cantidad de diferentes seres suprahumanos postulados y en las múltiples maneras de relacionarse con ellos, en las numerosas y complejas reinterpretaciones de sus principales atributos, en la cantidad casi ilimitada de grupos lábiles de todo tipo que las crean y que transmiten los símbolos que los representan y las heterogéneas maneras de comprenderlos.

Estos grupos, y los significados, prácticas y símbolos que propician *no* son socialmente irrelevantes porque no se traducen en *identificaciones* que puedan llevar al conteo masivo de individuos. Que no aparezcan necesariamente en estudios cuantitativos *no* quiere decir que no existan, ya que no solamente los números reflejan adecua-



damente la relevancia o lo ubicuidad de determinadas concepciones y comportamientos. Lejos de ser socialmente desdeñables por no poder cuantificarse según nuestras técnicas de investigación usuales, estas múltiples visiones de las maneras de relacionarse con los seres suprahumanos tienen complejas repercusiones sobre concepciones nativas acerca de la salud, la justicia, las relaciones de género, la política, las relaciones con el poder y los poderosos, la conflictividad o solidaridad en los lazos sociales, etc. De la misma manera que son múltiples las formas en que nos relacionamos con seres suprahumanos, también lo son las maneras en que estas relaciones afectan las distintas dimensiones de nuestra existencia, mucho más allá de las consideradas (apenas) como “religiosas”.

Referencias bibliográficas

- Ammerman, Nancy, ed. (2007). *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Aupers, Stef; Houtman, Dick (2006). “Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age Spirituality.” *Journal of Contemporary Religion* vol. 21, n. 2, p. 201-222.
- Bastian, Jean-Pierre (2006). “La nouvelle économie religieuse de l’Amérique Latine.” *Social Compass* 53(1): 65–80.
- Besecke, Kelly (2005). “Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning.” *Sociological Theory* vol. 23, n. 2, p. 179-196.
- (2001). “Speaking of meaning in modernity: Reflexive spirituality as a cultural resource.” *Sociology of Religion* vol. 62, n. 3, p. 365-381.
- Beckford, James (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belier, Wouter (1995). “Religion and magic: Durkheim and the Année sociologique group *Method & Theory in the Study of Religion*” 7(2): 163-184.
- Berger, Peter (1971). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Bianchi, Susana (2004). *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bubello, Juan (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Campbell, Colin (1991). "Reexamining Mills on Motive: A Character Vocabulary Approach." *Sociology of Religion* 52(1): 89-97.
- (1978). "The secret religion of the educated classes." *Sociological Analysis* vol. 39, n. 2, p. 146-156.
- Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela (2008). " 'Luis Palau en Argentina': Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad." *Enfoques* 20(1-2): 153-175.
- Carozzi, María Julia (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- (1999). "La autonomía como religión: la nueva era." *Alteridades* 9(18): 19-38.
- (1998). "El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos". En *Sociedad y Religión, 1997-1998* 16/17: 33-52.
- (1993). "Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico". En *Revista de Investigaciones folklóricas* 8: 68-78.
- (1992). *La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Informe Final no publicado. Buenos Aires: CONICET.
- Ceriani, César (2013). "Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción." *Corpus* (3)2. Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/582>
- Chavez, Fermin, Maurizi Andrea y Horvath, Ricardo (1977). *Los manosantas*. Buenos Aires: Todo es Historia.
- Da Costa Néstor (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI*. Montevideo: CLAEH.



- De la Torre, Renée (2012a). “Religiosidades nómadas: creencias y prácticas religiosas heterodoxas en Guadalajara.” Guadalajara: Casa Chata.
- De la Torre, Renée (2012b). “La religiosidad popular como ‘entremedio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”. *Civitas* 12(3): 506-521.
- (1999). “El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?” En *Creyentes y creencias en Guadalajara*. P. Fortuna, ed. Pp. 101-131. México: CONACULTA.
- Di Stefano, Roberto (2013). “Reflexiones de los autores sobre el dossier.” *Corpus* 3(2): 2-23. Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/617>
- Durkheim, Emile (1995)[1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Esquivel, Juan; Fabián García; María Hadida; y Victor Houdin (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fidanza, Juan Martín (2014). *Regulaciones sociales y gubernamentales de la religión: el caso de una devoción popular problematizada*. Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Fidanza, Juan Martín y Galera, Cecilia (2014). “Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires”. *Debates do NER* 25: 171-196.
- Finke, Roger (1997). “The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change”. En *Rational Choice theory and religion*. Lawrence Young, ed. NY: Routledge.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia, ed. (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CONACULTA/INAH.
- Frigerio, Alejandro (2017). “Religion Out of Place: Social Regulation of Evangelical Expansion in Buenos Aires.” En *Secularisms in a Postsecular Age?: Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. José Mapril, Ruy Blanes, Emerson Giumbelli y Erin K. Wilson, comp. 275-293. New York: Palgrave Macmillan.

- Frigerio, Alejandro (2016). “La ¿‘nueva’? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido.” *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 24: 209-231. 2016.
- (2013a). “Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos.” *Corpus* 3(2). Publicado el 09 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/313>
- (2013b). “Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo.” En *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina*, editado por Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet. Guadalajara: CIE-SAS. Pp.67-85
- (2008). “O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso.” *Tempo Social* 20(2): 17-39.
- (2007). “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”. En *Ciencias sociales y religión en América Latina*, editado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas. Buenos Aires: Biblos y ACSR. Pp.87-118.
- (2002). “Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina.” *Sociology of Religion*, 63(3), 291-315.
- (2000). “¿No será una secta?: Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción.” *Cuadernos de Antropología Social* 11: 387-404.
- (1999). “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica.” *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 1: 51-88.
- (1993). “La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina”. *Sociedad y Religión* 10: 24-51.
- Frigerio, Alejandro y Oro, Pedro (1998). “‘Sectas satánicas’ en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil.” *Horizontes Antropológicos* 8: 114-150.



- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2013). “La diversidad religiosa en Argentina: Un desafío a la ciencia normal.” *Religión y Cultura*, 6 (1), 3-9.
- (2008). “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos.” *Sociedade e Estado* 23(2): 227-260.
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2003). “Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina”. Pp.453-475 en *Regulating religion: case studies from around the globe*, editado por James Richardson. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Garret, William (1975). “Maligned mysticism: The maledicted career of Troeltsch’s third type.” *Sociological Analysis* 36(3): 205-223.
- Gimeno, Juan, Corbetta, Juan y Savall, Fabiana (2013). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento Kardeciano en la Argentina*. Buenos Aires: Antigua.
- Goffman, Erving (1986) *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon and Schuster
- Grim, Brian y Roger Finke (2006). “International Religion Indexes: government regulation, government favoritism, and social regulation of religion.” *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (1): 1-40.
- Hervieu-Léger, Daniele (1998). “Secularization and religious modernity in Western Europe.” En *Religion, mobilization and social action*. Anson Shupe y Bronislaw Misztal, eds. Pp. 15-31. Westport, Connecticut: Praeger.
- (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Houtman, Dick y Aupers, Stef. 2007. “The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality.” in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3): 305-320.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion*. Londres: Macmillan
- Ludueña, Gustavo (2013). “La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio.” *Corpus* (3)2. Publicado el

- 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/580>
- Magnani, José Guilherme (1999). *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo, Livros Studio Nobel Editora
- Mallimaci, Fortunato (2001). Prólogo. En *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. J. Esquivel, Juan, F. García, M. Hadida y V. Houdin. Pags. 13 a 31. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Martín, Eloísa (2007). “Aportes al concepto de «religiosidad popular»: una revisión de la bibliografía argentina”. En *Ciencias sociales y religión en América Latina*, editado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas. Buenos Aires: Biblos y ACSRM. Pp.61-86.
- Mills, C. Wright.(1940). “Situating Actions and Vocabularies of Motive.” *American Sociological Review* 5(6): 904-913.
- Niebuhr, H. Richard (1929). *The social sources of denominationalism*. New York: Holt.
- Orsi, Robert (2005). *Between Heaven and Earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton: Princeton University Press.
- Parker, Christian (2008). “Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural.” En: *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alonso, ed. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 337-364.
- Polleta, Francesca y James Jasper (2001). “Collective identity and social movements.” *Annual Review of Sociology* 27: 283-305.
- Quereilhac, Soledad (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ratier, Hugo.(1972). *La medicina popular*. Buenos Aires: CEAL.
- Semán, Pablo (2013). “Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada.” *Corpus* 3(2). Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/584>



- Semán, Pablo (2010). “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal.” *Cultura y Religión* 4: 16-33.
- (2001). “Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea.” *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 3 : 45-74.
- Semán, Pablo y Rizo, Valeria (2013). “Tramando religión y best sellers: La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas.” *Alteridades* 23 (45): Págs. 79-92.
- Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2015). “El paraíso está dentro de nosotros: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy.” *Nueva Sociedad* 260: 81-94. 2015.
- Snow, David (2001). “Collective Identity and Expressive Forms.” En: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (orgs.). Londres: Elsevier Science.
- Stark, Rodney y Laurence Iannaccone (1993). “Rational choice propositions about religious movements.” *Religion and the Social Order* 3A: 241-261.
- Stark, Rodney y James McCann (1993). “Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 32(2): 111-124.
- Steil, Carlos y Toniol, Rodrigo (2013). “A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia.” En *Religião, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI*. Verónica Giménez Beliveau y Emerson Giumbelli, eds. Buenos Aires: Biblos/ACSRM. Pp. 137-155.
- Stone, Gregory (1962). “Appearance and the self.” En *Human behaviour and social processes*. Arnold Rose, ed. Pp. 86-118. Boston: Houghton Mifflin.
- Suárez, Hugo (2015). *Creyentes urbanos: Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México, DF: UNAM.
- (2008). “Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales.” *Archives de Sciences Sociales des Religions* 142: 87-111.

- Tweed, Thomas. 2015. "After the Quotidian Turn: Interpretive categories and scholarly trajectories in the study of religion since the 1960s." *The Journal of Religion* 95(3): 361-385.
- Viotti, Nicolás (2015). "El *affaire* Ravi Shankar. Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina." *Sociedad y Religión* 43: 13-46.
- Weigert, Andrew, J. Smith Teitge y Dennis Teitge (1986). *Society and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Matthew (2010). "The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor." In: *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. TURNER, Bryan, (Org.). London: Wiley-Blackwell. p. 267-285.
- Wright, Pablo y María Cristina Messineo (2013). "La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires." *Cultura y Religión* 7(1): 30-41.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín: UN-SAM EDITA, sello de la Universidad Nacional de San Martín.

CONVERSIÓN Y MOVILIDAD RELIGIOSA, PROPUESTA PARA SU ANÁLISIS¹

Conversion and religious mobility, proposal for analysis

Carlos Garma Navarro

La conversión sigue siendo uno de los temas básicos en el estudio del cambio religioso. Sin embargo, el término ha llegado a tener demasiados significados y crea confusiones sobre su referente. Para comprender este tema, el presente artículo muestra los diferentes usos del concepto de conversión en las ciencias sociales. Se considera útil replantear la cuestión a partir del sintagma “movilidad religiosa”. Este concepto abarca la conversión paulina, la búsqueda espiritual, la apostasía, la cohabitación entre diferentes credos y la afiliación por motivos familiares. En este texto se presenta el modelo de la movilidad religiosa con ejemplos de su aplicación. *Palabras clave: Religión; conversión; movilidad religiosa; búsqueda espiritual; apostasía; modelos de la religión en ciencias sociales.*

1 Este texto es una versión ampliada y revisada de Garma (1999), con modificaciones que reflejan cambios en el tema de estudio desde la publicación del texto anterior. Algunas partes han sido reordenadas para lograr una mayor comprensión del tema y explicitar algunos puntos poco claros en la exposición anterior. También se han agregado nuevas secciones sobre temas que no fueron considerados en la publicación anterior mencionada.

* Carlos Garma Navarro es profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa desde 1984. Es doctor en Antropología y especialista en el estudio de las minorías religiosas. Es autor único de los libros “Protestantismo en una Comunidad Totonaca”, (Instituto Nacional Indigenista, 1987) y de “Buscando El Espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México” (UAM - Plaza y Valdes, 2004). Coordinador con Robert Shadow de “Las Peregrinaciones Religiosas, una aproximación”, (UAM, 1994), con Angela Giglia de “Adonde va la Antropología”, (UAM, 2007) y con Rosario Ramirez de “Comprendiendo los Creyentes”, (UAM - Juan Pablos, 2015). Ha publicado numerosos artículos sobre el estudio científico de la religión en México, Brasil, E.U.A., Inglaterra y Bélgica. Participa activamente en varias asociaciones científicas tanto nacionales como extranjeras. Ha dirigido 90 tesis a nivel de licenciatura y posgrado.



Abstract: Conversion is one of the basic themes in the study of religious change. However, this term has had tu many meanings and has there has been confusion on its references. To understand this the different uses of the concept of conversion from the social sciencies will be shown. It is usefull to reconsider the problem by use of the term of religious mobility. this concept includes pauline conversion, spiritual searching, apostasy, cohabitation and regrouping for family motives. In this text, the model for religious movility is presented with examples of its aplicacion. Key words: Religion; conversion; religious mobility; spiritual search; apostasy; models of religion in social sciences.

*Some say this World of trouble,
Is the only one we need,
But I am waiting for the morning
When the new world is revealed,
And when the sun refuses to shine,
Lord I want to be in that number,
And when the moon turns red with blood,
Lord I want to be in that number,
And when the trumpet sounds its call,
Lord I want to be in that number,
And when the new world is revealed,
Lord I want to be that number,
And when the saints go marching in,
Lord I want to be in that number,
(Canción popular afroamericana)*

Introducción

En este texto trataré el problema de la conversión a diferentes religiones, que quizás se entendería mejor con el término más extenso de “movilidad religiosa”, porque permite abarcar un mayor número de manifestaciones del campo religioso que requieren de una especificidad particular para su análisis y comprensión. Comienzo con una revisión de cómo se ha estudiado el tema del cambio de una religión a otra por parte de los sujetos sociales. Después abordaré las formas discursivas y los testimonios que da el creyente sobre su situación personal frente a la congregación y ante la divinidad; mostraré cómo en estos discursos los relatos de conversión son una parte vital. Señalaré también los aspectos de la vida comunitaria que contribuyen a dar forma a la vida del adepto que ingresa a diferentes iglesias. Posteriormente, discutiré el tipo de movilidad religiosa

que puede ser entendida como la “carrera” del buscador espiritual, el cual dedica su vida a experimentar diferentes manifestaciones de lo divino, lo que puede implicar cambios a diversos credos y agrupaciones religiosas. Luego trataré el difícil problema de la apostasía, o sea, el rechazo activo de las creencias religiosas que antes se defendían, en una postura que implica o el rechazo a toda asociación con lo sagrado o el retorno a una religión anterior. El esquema de la apostasía se relacionará posteriormente con un modelo generacional de creyentes. Expondré brevemente la situación de la práctica simultánea de dos o más sistemas religiosos. En seguida considero la influencia de la familia y del matrimonio en esta cuestión. Por último, en una conclusión breve, trataré de sintetizar el modelo de cambio religioso aquí expuesto.

Este estudio está basado en mi investigación sobre las Iglesias pentecostales de México, en contextos muy diversos. Llevo ya muchos años estudiando estos grupos, aunque no son el único tipo de asociación religiosa a la que le he puesto atención. También he trabajado con Testigos de Jehová, peregrinaciones católicas y religiosidad indígena. Pero entre los pentecostales creo observar algo que he podido nombrar exactamente, y que siempre me incentiva para tratar de entender su fascinante diversidad. El modelo de conversión y movilidad religiosa se basa sobre todo en mis estudios de las asociaciones religiosas pentecostales, no obstante estoy seguro de que este acercamiento puede ser utilizado por investigadores que tratan de entender otras religiosidades. El modelo presentado tiene características comunes a muchas minorías religiosas, ya que los creyentes individuales no limitan sus experiencias a lo que dictan las reglas de una agrupación religiosa particular.

Formas de estudiar este tipo de cambio religioso

El término “conversión” ha llegado a ser uno de los conceptos de mucho uso que van diversificando sus significados y haciéndose ambiguos. Se debe preguntar para qué sirve realmente. La conversión a



nuevas creencias es una temática apasionante, pero es todo un problema definir este tipo de experiencias religiosas. Para los conversos, una definición básica del término implica un suceso que cambia la vida, orientado hacia Dios, y que lleva a abandonar las vivencias anteriores para buscar nuevos rumbos. El creyente podría añadir que la conversión no puede ser comprendida fácilmente por la razón, y que los intentos del científico por clasificar y sistematizar van a fracasar, porque el ámbito de lo espiritual le está negado.

Como señalan Rambo (1996) y Prat (1997), la mayor parte de los investigadores no han tenido experiencias de este tipo, con honorables excepciones, como Evans Pritchard y Victor Turner, quienes se convirtieron al catolicismo en su edad adulta; y Roger Bastide, François Laplantine y Benetta Jules Rosette, quienes se convirtieron a las religiones derivadas de las tradiciones africanas que estudiaban. Y después de todo, quizá estos críticos tienen razón, no sólo por la racionalidad limitante de los científicos, sino también porque el término “conversión” ya tiene demasiados significados y usos. Es hora de buscar conceptos viables para el sociólogo o antropólogo de la religión. Propongo el de “movilidad religiosa” para designar las formas de cambio de adscripción religiosas diversas; pero, además, encuentro útil emplear el término “conversión” para referirnos sobre todo al discurso de los creyentes que se refiere al cambio de vida con una modificación drástica desde la nueva fe.

Veamos, entonces, cuáles han sido los usos que se han dado al concepto de conversión en las ciencias sociales.

Un número importante de autores han considerado la conversión religiosa a partir de los factores sociales que la propician. En antropología, esta orientación se ha vinculado sobre todo al estudio de los movimientos del milenarismo y mesianismo. Vittorio Lanternari (1951 y 1974) consideró que el desarrollo de este tipo de movimientos estaba relacionado con el contexto del colonialismo y dominación de los pueblos del Tercer Mundo. Una perspectiva parecida fue aplicada por Worsley (1980) en su conocido estudio sobre los cultos cargo de Melanesia. Periera de Queiroz (1980), al analizar los mesianismos en Pernambuco, Brasil, argumentaba que

éstos se daban por la anomia social causada por la gran pobreza y desorganización, así como por el cambio que afectaba a los estratos más marginados. Entre los autores de trabajos sociológicos clásicos que influyeron esta perspectiva teórica está Weber (1974), en sus trabajos sobre la religión de los menos privilegiados; y el estudio de Engels (1971) sobre las guerras campesinas en Alemania, donde el descontento político y la explotación se tradujo en la adhesión a algunos movimientos religiosos. Hobsbawm (1974) aplicó hábilmente las ideas de Engels en un ensayo sobre la conversión de los obreros ingleses al metodismo en Inglaterra. Lewis (1971) intentó retomar esta orientación en los cultos de posesión y consideró que la recepción de espíritus, así como de seres extraordinarios y poderosos, se daba con más frecuencia entre los sectores subordinados de la sociedad, como las mujeres y los marginados que participan en ritos que los liberaban espiritualmente de su condición de subordinación.

Este enfoque fue llamado “modelo de la privación”, por considerarse que los conversos son personas o sectores sociales sujetos a una situación de sufrimiento o carencia. Glazier (1986) anota que la teoría de la privación podía explicar el origen de los movimientos religiosos y las primeras conversiones, pero no podía servir para comprender cómo la gente se afilia a asociaciones religiosas ya institucionalizadas y reconocidas. Glazier partía de ejemplos que había encontrado en el Caribe, de conversiones a religiones afroamericanas de individuos de clase media que ya gozaban de cierto prestigio, lo cual hizo que las agrupaciones religiosas, como los Rastafari jamaicanos, obtuvieran mayor aceptación social. Al trabajar con los Rastafaris inmigrantes jamaicanos en Inglaterra, Cashmore (1983) encontró lo mismo, y también criticó el modelo señalado. Klass (1991) describe cómo el culto al gurú hindú Sai Baba se volvió una religión elitista de prósperos comerciantes de origen asiático en la isla de Trinidad. En sus estudios sobre pentecostales puertorriqueños, tanto Garrison (1976) como Hine (1976) destacaron la conversión de personas que ya tenían reconocimiento en la comunidad local y que en algunos casos incluso ya tenían posiciones relativamente acomodadas dentro de los sectores a los que pertenecían.



Habrà que evaluar cuidadosamente las críticas hechas al modelo de la privación. Es interesante notar que esta crítica surge de autores que publican en inglés y se centran en poblaciones originarias del Caribe. En México, esta orientación se usó con provecho en Díaz (1985) y Giménez (1998). Sin duda, no se puede dejar de lado la causalidad de los factores sociales. En Garma (1987), mostré cómo los conversos a las religiones protestantes y pentecostales en la Sierra Norte de Puebla eran indígenas que enfrentaban la distribución desigual de recursos que permitía a los mestizos detentar el poder político y el control de los recursos económicos más apreciados. Muchos conversos que se adhieren a las nuevas religiones proceden de contextos de marginación o privación, tanto por su pertenencia a sectores subalternos como por factores de vida que han afectado su adaptación a la sociedad mayoritaria.

El problema es que hay individuos que pasan a nuevos credos sin tener estas características. En el caso específico de Iztapalapa, si se resalta exclusivamente la pertenencia a sectores subordinados, sería difícil explicar la situación de individuos que son profesionistas con alta escolaridad y pertenecen a estas agrupaciones. Sin duda, se requiere un modelo de la movilidad religiosa que pueda explicar mejor las diferencias individuales entre los adeptos. Ya Marzal (1989 y 1998) había señalado la importancia de postular modelos multi-causales que tomaran en cuenta tanto factores individuales como sociales. El hecho de cambiar de escala, enfatizando más al converso como individuo, mostró la necesidad de un análisis más fino y detallado que exigía tomar en cuenta otros elementos.

Los sociólogos Berger y Luckman (1968) entienden el cambio religioso como una forma de resocialización del individuo. Frente a una crisis profunda, que los autores interpretan en el sentido de la anomia social de Durkheim, la persona intenta reinterpretar su pasado y su sentido del mundo o plausibilidad. Para esto es indispensable que el afectado se reintegre a una nueva comunidad, tal como lo es la agrupación religiosa que reorienta su vida. Para Robert Bellah (1970), la conversión implica una nueva concepción de la realidad, además de estados emotivos subjetivos intensos, lo que

el autor estadounidense llama una reestructuración simbólica de la conciencia, que hace referencia a las experiencias familiares, pues pueden cambiar los valores que los padres han inculcado. Lindhom (1980) también destaca que la conversión cambia la relación de la persona con su entorno, pero lo considera un hecho negativo, ya que el nuevo adepto sólo logra regresar a estados de dependencia en sus relaciones con líderes religiosos y dirigentes carismáticos.

Cabe señalar que el interés por la conversión de parte de los investigadores de Estados Unidos e Inglaterra ha disminuido notablemente en los últimos años. Esto puede deberse a que los jóvenes de estos países actualmente están menos abiertos a los cambios en religiosidad y espiritualidad que las personas de las generaciones previas, para quienes era una orientación de vida o por lo menos una preocupación relevante (Collins-Mayo, 2010). El único artículo reciente en inglés sobre el tema, que he podido localizar en revistas especializadas, es de un antropólogo holandés que lleva a cabo investigaciones en América del Sur (Gooren, 2007). En cambio, en México sí se encuentran trabajos recientes de jóvenes investigadores sobre este tema, como es el caso de Mazariegos (2016), por lo cual es evidente que dicha problemática es aún relevante en nuestro contexto social.

La conversión como narrativa vivida

Para nuestros propósitos, vamos a considerar la conversión como un tipo específico de cambio religioso. Esta va ser la orientación que daremos a un tipo de narrativa particular: el llamado “tipo paulino” de conversión. En el Nuevo Testamento, la conversión de Pablo se describe en el libro *Hechos de los Apóstoles* 9:1-20. Como ciudadano romano, se llamaba primero Saulo y, a partir del martirio de San Esteban se dedicó a la persecución de los cristianos. Pero en el camino a Damasco lo cegó una luz del cielo. Cayó al suelo y escuchó una voz que le decía: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?”. Esta voz pertenecía a Jesús. Saulo permaneció ciego durante tres días, hasta que un discípulo cristiano llamado Ananías lo sanó por la imposición



de manos. A partir de entonces, cambió de nombre, fue bautizado como Pablo y se vuelve cristiano, dedicándose a la prédica. Pablo sufrió un cambio radical que alteró su vida a raíz de su encuentro con ese ser o hecho espiritual transcendental.

El esfuerzo más logrado para definir este proceso está en el libro clásico de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. El gran filósofo y psicólogo estadounidense dedica dos capítulos a esta temática. El convertido pasa por un proceso tras el cual las realidades religiosas se vuelven más firmes, destacadas e importantes para el sujeto. El carácter de la persona se transforma, especialmente después de una crisis repentina. Las ideas religiosas, antes periféricas, se vuelven centrales en su conciencia. El escenario de este proceso son sucesos emotivos que llevan al individuo a una situación de crisis que luego supera por su contacto con lo sagrado. James considera que hay personas propensas a la conversión, mientras que otras difícilmente lo llegan a sentir. Algunos grupos fomentan más la conversión que otros, y nuestro autor notó cómo había grupos protestantes que exigían a sus miembros tener este tipo de vivencias para asegurar su salvación (James, 1985).

La conversión paulina es, antes que nada, un modelo narrativo descrito en la Biblia —considerada el texto sagrado por excelencia y la última fuente de revelación por todas las Iglesias cristianas de raíz protestante, incluyendo las asociaciones pentecostales—. Los creyentes de las congregaciones desean que su entrada a la nueva religión siga este modelo, tomado del Nuevo Testamento. Si uno escucha los testimonios de los adeptos (tanto en los servicios públicos como en las entrevistas privadas), una experiencia paulina de conversión es la forma más anhelada y valorada de ingreso. Los conversos que han tenido una experiencia de este tipo no se cansan nunca de expresarla, porque es una muestra de cómo Dios ha escogido personalmente al nuevo creyente. Un elemento importante es encontrar hasta dónde estaban familiarizados los creyentes con el modelo paulino antes de su experiencia de conversión. En los casos que tenemos, todos provienen de un trasfondo cultural católico, así

que es muy probable que por lo menos hayan escuchado alguna vez el relato sobre la transformación de Saulo en el apóstol Pablo de Tarso. Cabe destacar que en la catequesis católica este episodio de los Hechos de los Apóstoles no tiene la importancia que sí tiene en las enseñanzas doctrinarias de los grupos evangélicos (como lo apunta claramente James (1985), dado que las agrupaciones cristianas enfatizan entre sí distintas partes de la Biblia.

Sin embargo, esta explicación no me satisface, porque en mis estudios sobre el pentecostalismo indígena en la Sierra Norte de Puebla, también escuché muchos relatos de conversión de tipo paulino de parte de creyentes totonacas que no entendían las lecturas de epístolas en español cuando eran leídas por sacerdotes mestizos. La suya había sido una religiosidad popular sincrética indígena, y conocieron la Biblia cuando la escucharon leída en totonaca en los servicios de su nueva fe (Garma, 1987). Los creyentes, primero tienen una serie de experiencias de vida que marcan su transformación, y posteriormente aprenden a reordenar sus experiencias de vida según lo aprendido de lo acontecido a Pablo.

Como una forma narrativa expresada en un texto sagrado, la historia de San Pablo tiene una estructura lineal, sencilla y comprensible. Tiene un principio (la negación y persecución de la nueva religión), un núcleo de acción donde está el nudo argumentativo (la transformación de vida del pecador), y un desenlace claro (la dedicación completa al apostolado, que culmina en el sacrificio y entrega de la vida propia al Creador). Al pasar a ser miembro de una agrupación evangélica, el creyente busca reordenar las experiencias de su propia vida para que sean aceptables desde las nuevas perspectivas que le ofrece la participación en la congregación. Al aprender un nuevo esquema para darle nueva configuración a lo que ha sido su vida, a lo que es en la actualidad y a lo que podría llegar a ser, el creyente cambia su vida y ya no la entiende de la misma manera.

Antes, sus vivencias no tenían un sentido claro; como sin duda le sucede a la inmensa mayoría de los seres humanos, se vivía la vida tal como venía o como se sentía. Sin embargo, tras la participación en el grupo religioso, las vivencias que se han tenido en el pasado



y aquellas del presente y del futuro, ya poseen claramente un argumento y un propósito. Como ya han señalado investigadores que han estudiado la conversión de creyentes evangélicos (aunque también de algunas iglesias denominacionales) desde la perspectiva del discurso (como Peacock, 1984 y 1989; Lawless, 1989; y Stromberg, 1993), estos relatos toman claramente la forma de relatos ordenados y lineales. El investigador familiarizado con ellos no puede dejar de darse cuenta de que estas narraciones se transmitieron para ser escuchadas. Son relatadas en los testimonios de los templos ante los otros creyentes. Además, son platicadas también a los no conversos para dar testimonio de que la propia vida ha sido tocada por la divinidad. Muchas Iglesias incluso imprimen pequeños folletos o grabaciones con experiencias especiales de conversión de sus miembros, destinados a seguidores potenciales.

Escuchar testimonios de conversión en la congregación permite a los miembros nuevos entrar en contacto con los modelos de argumentación de una experiencia religiosa basada en la narrativa paulina, pero ésta ya no es una historia bíblica más, sino un modelo para ordenar las experiencias vividas del mismo individuo. Se llega a seleccionar y ordenar las experiencias de vida según las mismas expectativas de la congregación. Esto se da no simplemente por un deseo de aceptación social, sino más bien porque se cree que el grupo mismo está representando a Dios. Se refuerza así la idea de que es el contacto profundo con lo divino lo que ha reordenado la vida de la persona; también se refuerza la idea de que las relaciones sociales más importantes del individuo han cambiado, porque de ahí en adelante serán destacadas sus interacciones con los otros miembros de la congregación.

Para entender la conversión pentecostal, es indispensable tomar en cuenta la sanación. La superación de la enfermedad y del dolor destaca como el motivo central en la conversión de muchos adeptos. Para los pentecostales, la enfermedad no sólo afecta al cuerpo, sino también al espíritu y el alma. El malestar se da por causa tanto de la enfermedad como del pecado. La regeneración completa es un acto

de profunda significación simbólica, pues marca el inicio de la nueva forma de vida del creyente.

La enfermedad es una marca de lo negativo que hay que abandonar. Las experiencias corporales y físicas, tanto de dolor como de castigo, muestran la vulnerabilidad del individuo que es reducido a un simple ente material. La redención sólo puede cumplirse al sobreponerse a esta situación y buscar un nivel transcendental, donde se encuentra una auténtica respuesta. La sanación se da en el nombre de Dios, de Jesús o del Espíritu Santo. Por esto se hace hincapié en el papel de doctores y tipos equivalentes (enfermeros, curanderos, etcétera) cuya intervención tiene límites, porque no logran una auténtica rehabilitación, que sí se obtiene de la divinidad. El gran logro del pentecostalismo es haber descubierto la riqueza que tiene la experiencia del dolor para el ser humano en sus vivencias.

El dolor marca siempre en estos tipos de relatos un “hasta aquí”, un punto donde se hace necesario una modificación drástica. Inaugura en las narraciones el momento de crisis que se vive. Después de la superación de la prueba, la persona debe vivir de otra manera. Hay una revalorización completa del pasado. Ya nada será como antes. La percepción del dolor y de la enfermedad permite entonces marcar un suceso significativo a partir del cual es posible llevar a cabo la reordenación de la propia vida según el nuevo esquema sugerido por la colectividad. La vida en el pecado o en la ignorancia, tiene como resultado el dolor y el sufrimiento. La salvación y el alivio del malestar implican dejar atrás todo lo anterior y comenzar de nuevo. La nueva vida marca una etapa distinta para el adepto.

La enfermedad y las experiencias físicas del cuerpo se asocian con estados religiosos; el dolor tiene muchas manifestaciones (Mcquire, 1996). No se trata simplemente del cuerpo como ente material, sino del individuo completo que, además, percibe el malestar ante el rechazo social, como el que experimenta el preso a causa de los problemas que ocasiona a su familia debido al hecho de estar encarcelado. Se trata también del dolor mental al percibir el sufrimiento del ser amado, como el que siente el padre o la madre al ver grave-



mente enfermo a uno de sus hijos y sentir que no pueden encontrar los medios para su recuperación.

La conversión por sanación puede ser comprendida también según el modelo del antropólogo Victor Turner basado en la liminalidad y los ritos de paso. Este enfoque es útil en este caso. La enfermedad y el sufrimiento marcan el tiempo de la liminalidad, cuando lo extraordinario puede suceder y el orden de lo cotidiano tiene sus límites. La conversión se produce en este momento de alteridad extrema. Se ha dado una manifestación de lo divino, porque se cree que el milagro se origina en la divinidad. En palabras de los creyentes, en ese momento cambia la vida y se pasa a la nueva fe. En estas narraciones se puede ver claramente las tres etapas descritas por Turner (1980, 1989 y Van Gennep, 1986): una separación de lo cotidiano, una etapa de alteridad y del regreso o reingreso.

Sin embargo, en el caso de los conversos, el regreso se da como el ingreso a una forma de vida nueva. Este es un rito de paso por el que la vida del sujeto se transforma. Prat (1996), al estudiar las narrativas de conversión de jóvenes catalanes a los Hare Krishna, notó también que las mismas se podrían comparar con los ritos de iniciación de los jóvenes a la vida adulta descritos en trabajos antropológicos como los de Turner (1980) y Bateson (1990). El tipo de conversión paulina tiene los elementos de un rito de paso y marca la transformación de una persona incrédula en un creyente adep-to. La conversión no se reduce sólo a una experiencia vivida, sino que también contiene una argumentación que toma la forma de una narrativa personal que el creyente expresa para reafirmar su nueva identidad.

Como forma narrativa, el relato de conversión destaca el encuentro con Dios. También aparecen en un plano secundario otros “personajes”. Se pueden ubicar aquellos que impiden o dificultan la sanación. Pero también se incluyen personas que ayudan al futuro converso a encontrar el camino correcto. Puede ser un pariente o amigo que ya conoce la fe verdadera. No es raro que sea una hermana o la madre. También están aquellos que padecen el infortunio, como son los hijos. Ya Rambo (1990) y Prat (1996), entre otros,

han destacado la influencia que tienen las relaciones de parentesco en el éxito o fracaso de una conversión. En muchas narraciones los parientes tienen un papel significativo.

Otro motivo de conversión puede ser el sentimiento de que el éxito o la fortuna tendrán o tienen consecuencias negativas que pueden llevar a la perdición. El sentimiento de que el éxito completo sólo provoca inquietud y desasosiego puede ser muy perturbador para algunas personas.

Sin duda, pueden entrar como factores que apoyan la conversión elementos materiales, como el apoyo económico o legal de las agrupaciones eclesiales (para obtener permiso de migración, por ejemplo (Rivera, Hernández y Odgers, 2017), pero estos elementos no suelen mencionarse como el motivo principal del cambio religioso.

En Latinoamérica hay relatos de conversión de sujetos que abandonan una carrera política o en los medios de comunicación, al notar sus efectos negativos sobre el sujeto, como es el contacto con elementos negativos o con adicciones. Después de una crisis personal, la persona busca un nuevo sentido a su vida y lo encuentra en el cambio religioso (Garma, 2004; Rambo, 1996).

Los buscadores espirituales

Un cambio drástico de los modelos para explicar la conversión se dio a raíz de algunos procesos sociales que forzaron el replanteamiento de la cuestión. A finales de los sesenta, los miembros del grupo de rock inglés los Beatles visitaron al gurú hindú Yogi Bhareshi Mahesh en la India. El guitarrista George Harrison se convirtió al hinduismo y alabó a Krisna en sus composiciones. Fue emulado por otros músicos populares, como el jalisciense Carlos Santana, quien se volvió discípulo del gurú Sri Chinmoy y cambió su nombre artístico por el de Devadip. Tras estos acontecimientos, el paso a las religiones alternativas llegó a ser parte de la contracultura juvenil. Aunque ya antes algunos intelectuales occidentales, como Arthur Conan Doyle, Walt Whitman y H.D. Thoreau, conocieron creencias esotéricas (Gordon Melton, 1995; Elwood, 1980), fue hasta finales



de la década de 1960 cuando la experimentación con nuevos “cultos” religiosos comenzó a ser socialmente significativa. La proliferación de religiones alternativas continuó afectando a sectores con mayor nivel económico y elevada escolaridad (Douglas y Tipton, 1988; Zaretsky y Leone, 1979).

Las nuevas formas de vida religiosa que se desarrollaban al margen de las instituciones clericales, fueron llamadas “nuevos movimientos religiosos” por sociólogos como Campiche (1988). Muchos nuevos creyentes demostraban haber tenido una vida normal antes de adoptar sus nuevas creencias. Algunos incluso seguían llevando una vida normal después de un periodo de contacto con los nuevos movimientos religiosos. Muchos de los supuestos conversos sólo experimentaban con estas agrupaciones durante una etapa particular de su vida, para luego regresar a su cotidianidad (Barker, 1995). ¿Dónde queda, entonces, la explicación del cambio religioso basado en la alteración drástica y permanente de creencias? Sin duda, se da otra forma de movilidad religiosa cuando el sujeto está buscando nuevas formas de espiritualidades o de experiencias religiosas. En este caso, el buscador se aleja del modelo paulino, en cuanto que su transformación religiosa no implica una experiencia única, sino que, más bien, el cambio forma parte de una trayectoria de búsqueda prolongada. Estas personas ya tenían un interés en los asuntos transcendentales, con referencia al ámbito espiritual. Para tales personas, en el cambio de credo lo importante es el viaje en sí mismo, antes que la llegada a la meta. Si bien autores como Dawson, (1990) y Richardson (1985) los llama “conversos activos” que buscan activamente experiencias religiosas o espirituales, creo que es mejor nombrarlos de otra manera. Por lo tanto, considero que es mejor llamarlos “buscadores”, porque reúnen características particulares.

Es común encontrar a creyentes pentecostales que no sólo dejaron el catolicismo, sino, además, llegaron a integrarse a otros grupos religiosos minoritarios por algún tiempo. Este proceso fue parte de su búsqueda espiritual antes de llegar a establecerse en su religión actual. Para la mayor parte de los individuos, esta etapa de movilidad

religiosa intensa no es permanente, pero sí hay excepciones. Una joven creyente evangélica me comentó que este tipo de personas eran como chapulines, “porque andan saltando de una religión a otra a cada rato”. Me dijo que no eran bien vistos, porque eran gente inestable, sin madurez espiritual. Inmediatamente me señaló quiénes eran esas personas dentro de la congregación. En una reunión para dirigentes, un joven pastor me comentó:

... les decimos que sufren de la enfermedad del sapo, porque se la pasan brincando de un charco a otro. En el fondo son personas egoístas, porque no se preocupan por la congregación o la Iglesia. (Nótese cómo se usan metáforas de animales para nombrarlos).

Como investigador, soy más tolerante con quienes han decidido que su carrera dentro del cosmos religioso es ser un “viajero continuo”. Estas personas buscan siempre nuevas experiencias de lo trascendental y lo sagrado. Cuando una religión se les vuelve rutinaria y su forma de encontrar a la divinidad se vuelve demasiado previsible, salen en busca de nuevas experiencias que les mostrarán otras formas de conocer los múltiples rostros de lo sacro. Cuando supe de los “chapulines” o “sapitos”, no pude dejar de sentir cierta simpatía por ellos, dado que su situación no es tan diferente de la de los antropólogos, que también estudian otras culturas para conocerlas. Esta metáfora permite entender un punto especial. Con honrosas excepciones, los antropólogos realmente no nos integramos a las culturas que estudiamos. Después del trabajo de campo, regresamos al cubículo o a nuestro lugar de trabajo cotidiano. Así también, habrá sospechas en las congregaciones aun cuando los “chapulines” realmente se sienten comprometidos con la colectividad, o si sólo están allí por un tiempo, esperando el momento de irse para tener nuevas experiencias en el ámbito infinito de la relación entre lo humano y lo trascendental. Marzal (1998) también ha descrito este sentimiento de la búsqueda como “encuentro personal con Dios”.

El paso por religiones diferentes constituye, entonces, otra forma de movilidad religiosa que no se destaca en las narrativas o historias de vida más que como un tema secundario. El haber conocido



otras religiones es considerado como un error del futuro creyente. Es una parte más de su vida anterior que debe ser separada de su etapa actual. Hay personas que ven su participación en otra religión de una manera más negativa. Esto lo he percibido en aquellos que han tenido una relación muy cercana con el espiritualismo, una religión considerada como negativa por el pentecostalismo. La esposa de uno de los diáconos de un templo en Iztapalapa me confió que había sido espiritualista trinitaria mariana. En la actualidad, ya podía hablar en lenguas y era un miembro reconocido de la congregación. Al escuchar su testimonio sobre su conversión en el templo, noté con interés que no mencionaba sus experiencias con el espiritualismo. Hablaba como si hubiera pasado directamente del catolicismo al pentecostalismo. Su paso por el espiritualismo lo consideraba demasiado negativo como para poder tan siquiera verbalizarlo como una experiencia negativa del pasado. De aquí su silencio acerca de sus experiencias pasadas estigmatizadas.

Sin embargo, también he encontrado otro tipo de discursos sobre el paso por diferentes religiones. Se habla entonces de una especie de conversión múltiple como vía de conocimiento para llegar al destino correcto. En este caso, el individuo destaca que sabe que está en la religión correcta, porque tuvo experiencias con otras iglesias y credos. Formó parte de ellos y conoció sus errores desde adentro. Ahora tiene la certeza de conocer la verdad. Así lo expresó con claridad un predicador de la Asamblea de Dios, quien me dijo que había transitado por varias iglesias protestantes históricas y por los Testigos de Jehová. Encontré que la justificación de la movilidad religiosa anterior ya vivida se daba más entre los cuadros superiores de los templos. Se supone que uno está ante un creyente maduro que ya ha tenido muchas experiencias con diversas religiones. En estos tipos de testimonios queda claro que la etapa de búsqueda ha terminado. El creyente ya ha descubierto la mejor manera de encontrar a Dios y de comunicarse con él, y afirma que ya no cambiará más. Una vez comprobada directamente la falsedad de las demás religiones, no es necesario volver a repetir dichas vivencias. En este tipo de narrativas se muestra que se puede obtener conocimiento del contacto con

religiones inferiores, pero este conocimiento reafirma la falsedad de los credos religiosos equivocados.

Los apóstatas y el cambio generacional

Consideramos ahora otro tipo de movilidad religiosa: el camino que sigue el creyente que se convierte en apóstata o hereje. Esto se refiere al individuo que, habiendo pertenecido a la verdadera religión, ahora la abandona por completo. Puede irse a otra religión, volviéndose un hereje, un ser que se desvía de las supuestas verdades religiosas. También puede renunciar a toda creencia religiosa. El individuo llega a pensar que todas las religiones son igualmente falsas. Ya no cree en nada. Es un ateo y es posible que haya pasado a la apostasía. Ambas figuras aparecen en las congregaciones, pero no siempre coinciden.

Pike (1986) señala que el apóstata es aquel que abandona su religión por voluntad propia. El caso histórico más famoso es el del emperador romano Juliano, quien, habiendo sido educado como cristiano, volvió al paganismo para perseguir a los adeptos de su fe anterior. Durante la época colonial temprana, la Iglesia Católica castigó severamente la apostasía de los indígenas, llegando incluso a consentir que fueran condenados a muerte algunos caciques nobles acusados de intentar reimplantar sus antiguos ritos y creencias, como lo muestran Aguirre Beltrán (1980) y Reyes (1983). En las epístolas de Pablo a los Romanos y a Timoteo, hay referencias al peligro de la apostasía.

La apostasía no es simplemente una posición teológica; es, además, un acto de agresión y ataque a la religión verdadera. Una persona puede abandonar la Iglesia e incluso renunciar a sus creencias, pero puede salir de la congregación con respeto y sin atacarla. Quizá, incluso, ya no cree en nada, pero no agrede a la institución. Se espera que algún día dicha persona pueda regresar. En la Iglesia Apostólica, este tipo de ex creyentes son llamados “caídos” y se espera su retorno. Pero el apóstata, por sus actos, “ha quemado todas las naves” y deja claro que la reconciliación ya no es posible.



El apóstata inevitablemente cae en la herejía, porque sus ataques y agresiones muestran su rechazo de la fe verdadera.

No es fácil obtener información sobre este tipo de personas. Este es otro de los puntos donde el discurso religioso oficial produce un silencio. Resulta incómodo hablar de aquellas personas que, habiendo conocido la fe, sin embargo, la dejan. Fueron miembros de la congregación y anteriormente habían sido hermanos de los mismos. No pocas veces se trata de miembros de la misma familia, o fueron amigos y conocidos. Para el creyente, estas personas escogieron un camino equivocado. A pesar de todo, siempre hay la esperanza de que algún día volverán a integrarse. La actitud hacia ellos no es la de un rechazo directo; más bien predomina un sentimiento de lamento y pesar, porque se sabe que fueron una vez creyentes. Se espera que algún día puedan arrepentirse de sus pecados, reconociendo su error. Como me dijo un pastor de la Iglesia Apostólica, estas personas tienen “un alma que podría ser recuperada para Dios. La Iglesia fue su hogar y siempre lo será. Pueden volver cuando quieran”.

El autor que más ha trabajado el problema de los apóstatas en las religiones minoritarias de México es Kurt Bowen, en un libro titulado *Evangelism and Apostasy, the evolution and impact of Evangelicals in Modern Mexico* (Bowen, 1996). El sociólogo canadiense considera que la mayor parte de los conversos evangélicos en México no permanecen en ellas. Al comentar el libro de Bowen con el teólogo y sociólogo protestante Luis Scott, quien fue profesor del principal seminario protestante de la Ciudad de México, me comentó que discrepaba de las afirmaciones del libro, porque en los datos que aporta no se marca la diferencia entre protestantes, pentecostales y adventistas de Séptimo Día, ni se menciona cuáles fueron específicamente las iglesias estudiadas. Por otra parte, no todas las personas que abandonan una congregación pueden clasificarse de igual modo y, sobre este punto, el citado autor no fue suficientemente claro. Estoy seguro de que, para un pentecostal, una persona que abandona su iglesia para ir a otro templo pentecostal o a alguna iglesia protestante histórica, como la bautista o metodista, no es apóstata o hereje. Sigue siendo un hermano. En cambio, aquellas personas

que abandonan una iglesia pentecostal para volverse espiritualistas o esotéricos, sí están fuera del cristianismo. No hay un consenso claro sobre el paso al mormonismo, porque por lo menos son tolerantes con las otras asociaciones, aunque sus creencias son muy diferentes. En cambio, el Testigo de Jehová suele ser agresivo con respecto a otras agrupaciones, por lo cual es muy probable que se vuelva un apóstata.

Cabe señalar que la movilidad de creyentes es amplia y fácil de comprobar. Los adeptos cambian porque no les gusta el pastor nuevo, o porque se disgustaron con el anterior. También puede ser que se acabe de abrir un nuevo templo más cerca de la casa, y la ida al templo que se frecuentaba antes implica muchas noches esperando transporte en la oscuridad; una creyente explicó así su cambio de un templo a otro. Aparte está la cuestión de la trayectoria de personas que se van a religiones consideradas separadas de la tradición pentecostal o protestante. Esta es la situación de los creyentes pentecostales que, al no poder hablar en lenguas, han optado por visitar a los Testigos de Jehová. Otro factor de movilidad religiosa puede ser el prestigio. Un pastor pentecostal me comentó que había perdido a algunos adeptos de mayores ingresos, que se fueron con los mormones por considerar que sus centros, bien construidos y organizados, dan la impresión de un mayor bienestar material.

En cambio, el regreso al catolicismo es muy raro, por lo menos en las áreas urbanas que estudié. Es posible que en comunidades indígenas haya creyentes pentecostales que retornan al catolicismo sincrético, pero no conocí casos de este tipo en la Sierra Norte de Puebla. En una reunión de pastores y diáconos de la Iglesia Apostólica pregunté sobre la situación religiosa de aquellos que optarían por volver al catolicismo, luego de haber sido miembros de una iglesia pentecostal o protestante. Se produjo enseguida una discusión polémica acalorada. “Ellos serían hermanos separados, solamente, porque después de todo el catolicismo también es una forma de cristianismo”, argumentaban unos cuantos dirigentes con perspectiva más ecuménica, pero la mayoría no estuvo de acuerdo. “El retorno al catolicismo no puede ser más que el retorno a la idolatría,



y este acto se describe claramente en las epístolas de Pablo como un acto de apostasía”, señalaban enfáticamente. Para ellos, este acto implicaba no sólo una renuncia a la verdadera religión, sino también una agresión ofensiva para la congregación. Por su misma gravedad, hubo consenso en torno a que el retorno al catolicismo de un creyente evangélico era muy raro. Una diaconisa me comentó sobre una muchacha “cristiana” que se casó con un hombre católico, quien la forzó a renunciar a su religión obligándola a casarse frente a un sacerdote. “Después se divorció de ese hombre, pero ya no pudo o no quiso volver a la iglesia evangélica”, me señaló.

Un elemento destacado en la problemática de la apostasía es el papel de la segunda generación que ya nació protestante. Estos son los hijos de los conversos. Son individuos que fueron socializados en la institución religiosa y ésta ha invertido esfuerzos en su socialización. De niños fueron a la escuela dominical. Asistieron a los servicios con sus padres y quizá ya han manifestado alguno de los dones otorgados por el Espíritu Santo. Los miembros de la congregación esperan que crezcan para que, ya adultos, pasen a ocupar los puestos más importantes. Los mandos superiores de las Iglesias pentecostales tienen una preferencia clara hacia los candidatos a pastores que son hijos de familias de conversos, pero a pesar de todo esto, hay individuos de segunda generación que abandonan todo para volverse apóstatas o separarse de la religión de sus padres. Bowen (1996) da la cifra de 40% para los apóstatas de los hijos de segunda generación de padres confesos. De ser cierta, la cifra es muy alta. Sin embargo, cuando discutí estos datos con los pastores y diáconos de la Iglesia Apostólica, me dijeron que dicha cifra era muy exagerada, y que para ellos era necesario separar a los apóstatas “auténticos” de aquellos que sólo eran “caídos” o hermanos separados que podrían volver.

Existe un dicho conocido en el medio evangélico, según el cual “hijo de pastor, lo peor”. Llama la atención que el problema de la apostasía se vincule precisamente a los hijos de los pastores. Los hijos de conversos pueden tener problemas de adaptación a la sociedad mayoritaria. Desconocen experiencias comunes al resto de la población, como las fiestas y los bailes considerados mundanos. Los

padres conversos, por lo menos conocían estas experiencias de primera mano y habían renunciado a ellas después de haberlas vivido. Pero sus descendientes nunca tuvieron esas experiencias, por lo cual ahora son atraídos por ellas, a pesar de que les están prohibidas. No se podría aplicar esto a todos los hijos de conversos, pero ciertamente en la casa de un pastor o predicador las normas religiosas deben ser cumplidas de una manera muy estricta.

Los problemas pueden darse por la discrepancia entre la norma ideal que los preceptos religiosos exigen y las acciones reales, que no siempre corresponden a lo que señalan los sistemas de reglas que deben regir la conducta concreta. Sin duda, hay personas que viven las contradicciones entre la religión que aprendieron de manera muy estricta y la normatividad mucho más laxa que existe fuera de la colectividad en la que crecieron (Garma, 2004).

Cabe señalar que un número cada vez mayor de evangélicos, protestantes y pentecostales nacen ya dentro de la minoría religiosa. Estos son creyentes de segunda y tercera generación. Estas personas tuvieron padres y hasta abuelos protestantes. Su número va aumentar en los años venideros (Bowen, 1996; Larsen, 1993). La identidad derivada de la pertenencia a una minoría religiosa también puede verse afectada si esta afiliación no es el resultado de una decisión personal (Vázquez, 1991). Es necesario considerar hasta qué grado se mantienen las aspiraciones y proyectos de vida en los creyentes de segunda y tercera generación, comparados con los que profesaban sus progenitores, que fueron conversos. Durante una plática que tuve con un grupo de pastores y predicadores de la Iglesia Apostólica en un centro educativo de la ciudad de México, encontré que sobre este punto había una clara preocupación por el camino que tomarían sus hijos. Un pastor me dijo: “Hay que reconocer que la organización es buena, pero nosotros sólo somos humanos”.

Los creyentes de segunda y tercera generación tienen varias opciones de proyectos de vida que pueden asumir. Básicamente son las siguientes:

- Ascenso y afianzamiento en la institución religiosa en la que se ha nacido. En estos casos, los creyentes que son hijos de



convertos aceptan completamente las creencias y proyectos de vida de sus padres. Con frecuencia ellos han tenido cierta movilidad social, lo cual justifica a los ojos de su familia la afiliación religiosa por la cual se ha optado. Al participar plenamente en la vida religiosa desde su infancia, el creyente puede incluso decidir tener una participación más plena y comprometida que la de sus progenitores. Personas de estas características pueden desempeñarse con cierto éxito en posiciones destacadas de la Iglesia como pastores y diáconos. Además, refuerzan y apoyan la profesionalización de la clerecía, al darle elementos de una escolaridad más alta y de mayor preparación (Gaxiola, 1994).

- Cambio religioso a otra fe o iglesia. Los hijos de los convertos encuentran incongruencias entre su forma de vida y los proyectos y aspiraciones de sus padres. Una posibilidad es que los convertos sufran un estancamiento o descenso económico que afecta sus expectativas de progreso, lo cual fue alentado por el cambio religioso. Otro factor que incide aquí es la permanencia de conductas y valores que no corresponden a los que son profesados como ideales por la religión adoptada. Un factor contrario, pero que también propicia el cambio religioso, es la búsqueda de experiencias religiosas novedosas durante ciertas etapas de vida del individuo. Una problemática importante es la afiliación a nuevas religiones. Si bien es común comprobar la frecuencia de los casos de personas que han hecho varios cambios de religión en su vida, se requieren datos más precisos sobre la relación generacional que existe entre este fenómeno y la pertenencia a una institución de creencia.
- Pérdida de la afiliación y rechazo de la fe. Las estadísticas censales muestran un aumento constante de personas que no profesan una creencia religiosa. La distribución de esta población es notable, ya que coincide en varios estados con una población no católica importante (como en Chiapas, Veracruz, Tabasco, el Distrito Federal y el estado de México), (Larsen, 1993). Este fenómeno todavía ha sido poco estudiado, fuera de la investigación de Bowen (1996) sobre la apostasía. Es muy posible que algunos hijos de convertos pierdan interés en afiliarse a cualquier religión, aunque también hay evidencias de la incidencia de otros factores no religiosos. El ateísmo puede estar relacio-

nado con ciertos estratos de alta escolaridad, cuya visión del mundo favorece esta orientación, como son los científicos y técnicos altamente especializados (Mora, 2017). Según diversos autores (Wuthnow, 1989; Barker, 1989; Gutierrez Zuñiga, 1996 y; Hervieu Léger 2004), en sociedades muy diversas hay una tendencia a que los miembros de estos sectores busquen ideologías alternativas a las religiones institucionales, las cuales puedan reemplazar las funciones vivenciales que anteriormente les proporcionaba la afiliación a los credos tradicionales. Sin embargo, la relación entre la alta escolaridad y la apostasía o el ateísmo no es directa ni completa. Hay individuos con alta escolaridad que permanecen en las Iglesias, mientras que para otros la escolaridad sí se vincula con un abandono de la participación religiosa. Este punto específico depende de factores individuales que ameritan estudios de mayor profundidad.

Cohabitación de las religiones y afiliación por parentesco

Como han señalado algunos autores como Rostas y Droogers, (1993), Bouddewinjse, Droogers y Kamsteeg, (1991), en los sectores populares latinoamericanos la movilidad religiosa puede ser muy intensa. Una forma de movilidad que se encuentra en estos estratos es la de pertenecer a dos religiones al mismo tiempo (y excepcionalmente pueden ser más). Esto es algo que no es aceptado por las autoridades de las religiones institucionales, las cuales condenan este tipo de coparticipación de formas religiosas. Con frecuencia se pertenece a una religión oficial que tiene cierta legitimidad social, a la vez que se realizan también prácticas más heterodoxas en otra forma de religiosidad popular. Además, hay ciertas religiones que se pueden combinar de esta manera. Un ejemplo: el catolicismo puede combinarse con las diversas formas de tradiciones de origen afroamericano como son el *candomble*, la *umbanda* y la santería *yoruba*, como señalan Bastide (1969), Brandao (1987) y Juárez (2014). De modo semejante, es posible combinar el catolicismo con el espiritualismo y el culto a la Santa Muerte (Ortiz, 2008; Garma y García, 2015). Sin embargo, los dirigentes de estas religiosidades sí suelen



tener clara conciencia de que están separados de la religión institucionalizada de origen, y reconocen que sus prácticas se sitúan dentro de un linaje distinto, e incluso saben que dichas prácticas son proscritas por los sacerdotes y ministros de culto católicos y protestantes. Como señala Gutiérrez Zúñiga (1994), constituyen un caso particular los adeptos a nuevos movimientos religiosos que intentan combinar varias expresiones espirituales simultáneamente con un sentido de cierto utilitarismo (“si funciona, úsalo”), actividad que también es rechazada por las autoridades religiosas ya mencionadas (Rivera Carrera, 1998). A esta forma de movilidad religiosa la llamaremos “cohabitación de religiones”.

Consideremos, por último, la conversión por parentesco. En este caso, una persona cambia de religión al hacerlo también su familia o al contraer matrimonio con una persona de otro credo. Como señala Meyer (1987), esta figura se puede comprender por analogía con el caso de Ruth descrito en el Antiguo Testamento, en el libro del mismo nombre. Ruth es una mujer pagana que se casa con un varón hebreo que vive con su madre. Al morir su marido, su nuera Noemí le permite regresar a su tierra, pero Ruth le responde con una frase que aun es usada en muchas bodas evangélicas y cristianas: “a donde vayas, yo voy, donde vivas, yo viviré, tu pueblo es mi pueblo y tu Dios es mi Dios”. Los casos en los que el cónyuge adopta la religión de su pareja se producen sobre todo de parte de las esposas, por lo menos en el medio latinoamericano y mediterráneo. No es usual que un hombre cambie de religión por su esposa, y, en cambio, es mucho más probable que lo haga por su madre (Garma, 2004). Por este motivo, en las iglesias se enfatiza tanto la ventaja de que el matrimonio sea entre personas de la misma fe. Se señala así la utilidad de que “el yugo sea del mismo peso”, según lo señalado en una epístola del apóstol Pablo. El ritual conyugal puede ser así un evento propicio para lograr el paso a un nuevo credo. En los casos de segundas nupcias, los hijos también pueden ser reubicados, particularmente si son muy jóvenes. En todo caso, esta afiliación por parentesco sí puede considerarse como una conversión al estilo de Ruth, como lo señala Meyer (1987). También Rambo (1996)

menciona la importancia de parientes cercanos como sujetos que favorecen el cambio de religión.

Conclusión

En el Evangelio de Juan hay una referencia conocida según la cual en la casa del Señor hay muchas mansiones que están esperando a los creyentes (Juan 14, 1-6). Utilizamos esta figura narrativa para exponer nuestro modelo de movilidad religiosa. La mayoría de las personas en nuestra sociedad conocen una sola morada de la habitación. En otras palabras, nacen, viven y mueren en una misma fe. El converso ha pasado de un cuarto a otro, ha conocido otra relación con la divinidad, distinta de su religión de cuna. Algunos creyentes intentan estar en dos habitaciones a la vez y mantienen la cohabitación entre distintos sistemas de fe simultáneamente. Para los buscadores, lo interesante es conocer las diferentes moradas sin quedarse en una sola durante demasiado tiempo. Pero son los apóstatas los que han decidido que es posible vivir completamente fuera de la casa, abandonando todo contacto con el entorno divino.

Para finalizar, anotemos los distintos tipos de conducta y creencias religiosas que pueden ser agrupados bajo el término de “movilidad religiosa”. La forma de conversión paulina sería claramente una de sus expresiones, pero no la única. Cabe destacar aquí que el elemento sobresaliente es la elaboración de un tipo de discurso que subraya el cambio radical en la existencia de un individuo. Esto implica una reelaboración de la historia de vida. Debo señalar que, cuando hablé con pastores y diáconos de la Iglesia Apostólica en Cristo Jesús, todos estuvieron de acuerdo en que esta era la única forma verdadera de conversión, y que las otras formas de conducta religiosa deberían tener otro nombre.

Pero también podemos registrar el desplazamiento espiritual de los buscadores espirituales. Este desplazamiento puede considerarse como una etapa específica de la vida o puede asumirse como una condición permanente del viajero espiritual, ya que para algunos las Iglesias vendrían a ser sólo una estación de tránsito, mientras que



otros han decidido que ya es imposible dejar de andar por el camino que se ha escogido bajo la forma de un movimiento sin un destino específico. Por esta razón, De la Torre (2011) los denomina “creyentes nómadas”.

También hay que tomar en cuenta a las personas que practican simultáneamente más de una religión, esto es, las que practican una especie de cohabitación de creencias. Aunque esta no haya sido su situación original, una vez lograda la práctica simultánea de varias religiones por parte de un creyente, dicha situación puede subsistir por mucho tiempo. También este caso puede incluirse claramente entre las formas de movilidad religiosa.

Es necesario incluir también bajo la rúbrica de la movilidad a aquellos que, habiendo sido alguna vez miembros de una determinada religión, ahora forman parte del sector al cual se refiere Eco (1997) cuando se pregunta: ¿en qué creen los que no creen? Se trata de aquellas personas que, no sólo se separan de las agrupaciones religiosas, sino que también manifiestan abiertamente una posición activa y militante contra la institución que han abandonado. Tal sería el caso del hermano separado que se pasa a la apostasía. Se podría preguntar si es útil relacionar la apostasía con la conversión, pero este tipo de vinculación aparece claramente en muchos autores como Prat (1997) y Bowen (1995), los cuales afirman que es necesario considerar no sólo la entrada, sino también la salida de las personas para entender la dinámica completa de los grupos religiosos. Es claro que la salida y la apostasía son también formas de movilidad religiosa, pero son formas muy diferentes de la que hemos llamado “conversión paulina”.

Encuentro útil el uso de la expresión “movilidad religiosa” para registrar las distinciones que los mismos creyentes perciben en las diferentes modalidades de afiliación a los grupos religiosos y de desafiliación de los mismos. Cabe señalar, a este respecto, que el modelo de “movilidad religiosa” ya ha sido utilizado con provecho en investigaciones sobre expresiones religiosas incluso externas al ámbito pentecostal, como es el caso de la santería afrocubana (Juárez, 2014) entre creyentes urbanos de la colonia Ajusco del Distrito Fe-

deral (Suárez, 2015); en iglesias protestantes denominacionales del Bajío (Mazariegos, 2016); entre jóvenes presbiterianos de los Altos de Chiapas (Corpus, 2011); en los círculos de mujeres de la zona metropolitana (Ramírez, 2017) y entre personas sin religión en la ciudad de México y áreas rurales (Mora, 2017). Esto muestra que el concepto sí puede ser utilizado en contextos muy diferentes.

Los modelos que utiliza la ciencia tienen el propósito de organizar, sintetizar los datos y ofrecer explicaciones de la realidad. Están destinados a ser discutidos y criticados. Esperemos que la propuesta aquí presentada sirva para este propósito. Pero también consideramos que los trabajos sobre el pluralismo religioso son útiles para comprender mejor la realidad en el contexto de la gran diversidad religiosa que se ha desarrollado en los ámbitos globales, regionales y locales. Y pensamos que la documentación y comprensión de esta situación de pluralidad cultural y religiosa, pueden contribuir a una mejor convivencia entre los miembros de nuestras sociedades contemporáneas, sobre la base de la tolerancia y de la coexistencia pacífica y respetuosa entre diferentes credos y prácticas religiosas.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1980). *Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Barker, Eileen (1985). "New Religious Movements: Yet another great awakening?" en Philip Hammond, editor, *The Sacred in a Secular Age, revision in the scientific study of religion*, Berkeley, University of California Press.
- (1995). "20 years on changes in new religious movements", *Social Compass*, vol. 42, no. 2, pp. 165 -180.
- Bastide, Roger (1969). *Las Américas Negras*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bateson, Gregory (1990), *Naven, un ceremonial Iatmul*. Madrid, Júcar.
- Bellah, Robert (1991). *Beyond Belief, essays on religion in a post-traditional World*, Berkeley University of California Press.



- Berger, Peter y Thomas Luckman (1975). *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bibby, Reginald (1987). "Going, going, gone, the impact of geographical mobility in religious involvement", *Review of Religious Research*, vol. 38, No. 4, pp.175 - 200.
- Biblia, La* (1990). Versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, México. Sociedad Bíblica Internacional.
- Boudewijense, Barbara, André Droogers, Frans Kamsteeg, editors (1991). *Algo más que Opio, una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Bowen, Kurt (1996). *Evangelism and Apostasy, The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, Montreal, Mcgill University Press.
- Brandao, Carlos (1987). "Creencia e Identidad. Campo religioso y cambio cultural", en *Cristianismo y Sociedad*, No. 93, México, pp.65-105.
- Campiche, Roland (1987). "Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos. Divergencias y Convergencias", en *Cristianismo y Sociedad*, No. 93, México, pp.9 -20.
- Cashmore, Ernest (1983). *Rastaman. The Rastafarian Movement in England*, London, Unwin Paperbacks.
- Cipriani, Roberto (1991). "Religión Difusa", en *Aportes al Estudio de las Religiones*, México, Anuario de Religiones Latinoamericanas.
- Collins-Mayo, Sylvia -compiladora- (2010). *Religion and Youth*, Surrey, England, Ashgate Publishers.
- Corpus, Ariel (2011). "Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas" en *Nuevos Caminos de la Fe, Prácticas y creencias al margen institucional*, Alberto Hernández, coordinador, Colegio de la Frontera Norte/Colegio de Michoacán, México.
- Cruz, Mirna (1996). *Los Grados de Afiliación a una Religiosidad Popular Urbana, el Espiritualismo Trinitario Mariano*, tesis de licenciatura, Departamento de Antropología, UAM Iztapalapa.

- Dawson, Lorne (1990). "Self Affirmation, Freedom and Rationality. Theoretically Elaborating Social Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 29, No. 2, pp. 141 -163.
- De la Torre, René (2011). *Religiosidades Nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Ciesas, México.
- Díaz de la Serna, Cristina (1985). *El Movimiento de la Renovación Carismática como un Proceso de Socialización Adulta*, UAM Iztapalapa.
- Díaz Salazar, Rafael, S. Giner y H. Velasco (1994). *Formas Modernas de Religión*, Madrid, Alianza.
- Douglas, Mary y Tipton, Steve (1983), *Religion and America. Secular Life in a Secular Age*, Boston, Beacon Press.
- Durkheim, Emile (1982). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal.
- Eco, Umberto y Carlo María Martini (1987). *En qué creen los que no creen*, México, Taurus.
- Elwood, R. (1983). "Religiones Asiáticas en America del Norte", *Concilium, Revista Internacional de Teología*, No. 181, Madrid, pp. 43 - 53.
- Engels, F. (1971). *Las guerras campesinas en Alemania*, México, Grijalbo.
- Garma, Carlos (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- (1992). "Ideología y cambio religioso en Iztapalapa", *Iztapalapa*, No. 25, México, pp. 43-53.
- (1999). "Conversos, Buscadores y Apóstatas", en *Perspectivas del fenómeno religioso*, Blancarte, Roberto y Rodolfo Casillas, compiladores, México Secretaria de Gobernación / Flacso.
- (2004). *Buscando el espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, Plaza y Valdes/UAM/Iztapalapa.
- (2007). "Pentecostalismo" en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, De la Torre, R. y C. Gutiérrez -coordinadoras-, México, COLEF / CIESAS / COLJAL / COLMICH / Secretaria de Gobernación, .



- Garma, Carlos y Roberto Garcia (2015). “El Culto a la Santa Muerte, una herejía popular de reelaboración cultural”, en *Los rumbos del pensamiento, homenaje a Yólotl González*; Torres, Félix Báez e Isabel Laggariga, compiladores, México, INAH.
- Geertz, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- Gerlach, Luther (1974). “Pentecostalism: revolution or counter-revolution”, en Irving Zaretsky y Mark Leone, editores. *Religious Movements in Contemporary America*, New Jersey, Princeton University Press.
- Giménez, Gilberto (1998). *Sectas religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México, Cuadernos de la Casa Chata, No. 161, CIESAS.
- Glazier, Stephen. (1986). “Prophecy and Ecstasy, religion and politics in the Caribbean” en Jeffrey Hadden y Anson Shupe, editors, *Prophetic Religions and Politics, religion and the political order*, New York, Paragon House.
- (1991). *Marchin the Pilgrims Home. A study of the Spiritual Baptists of Trinidad*, Wisconsin, Sheffield Publishing.
- Gooren, Henri (2007). “Reassessing conventional approaches to conversion: toward a new synthesis”, *Journal for the Scientific study of Religion*, Vol. 46, No. 3, 2007, pp. 337 -355.
- Gordon Melton, J. (1995). “The Changing Scene of New Religious Movements from a Generation of Research”, *Social Compass*, Vol. 42, no. 2, pp. 265 -276.
- Gutiérrez, Cristina (1996). *Nuevos Movimientos Religiosos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.
- Hervieu-Léger, Daniëlle (1996). “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Giménez, Gilberto -compilador-. *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM.
- (2004). *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- Hidalgo Nájera, Alejandro (1996). *Estudio sociorreligioso del protestantismo en la clase media de Iztapalapa*, tesis de licenciatura, departamento de Antropología, México, UAM Iztapalapa.

- Hine, Virginia (1974). "The Deprivation and Disorganization Theories of Social Movements", en Zaretsky, Irving y Mark Leone -editores-. *Religious Movements in Contemporary America*, New Jersey, University of Princeton Press.
- Hobsbawm, Eric (1974).. *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.
- James, William (1985). *The Varieties of Religious Experience, a study in Human Nature*, New York, Collier Macmillan Publishers.
- Juárez, N. (2014). *Un pedacito de Dios en casa, circulación transnacional, re-localización de la santería en la Ciudad de México*, México, CIESAS.
- Klass, Morton (1991). *Singing with Sai Baba. The politics of revitalization in Trinidad*, Chicago, Waveland Press.
- Lanternari, Vittorio (1961). *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral.
- (1974). *Occidente y Tercer Mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Laplantine, François (1977). *Las tres voces de la imaginación colectiva; mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Larson, Pedro (1993). *Los evangélicos en la Ciudad de México*, México, Visión Evangelizadora Latinoamericana.
- Lawless, Elaine (1988). *God's Peculiar People, Women's Voices and Folk Tradition in a Pentecostal Church*, Lexington, University Press of Kentucky.
- Leatham, Miguel (1996). "La religión práctica y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica", *Izta-palapa*, año 16, No. 39, México, pp.93-115.
- Lemieux, Raymond (1996). "La Religion au Canada: synthèse des problematiques", *Social Compass*, Vol. 45, No.1, pp. 135-158.
- Lewis, I.M. (1971). *Ecstatic Religion*, London, Penguin Books.
- (1986). *Religion in Context, Cults and Charisma*, New York, Cambridge University press.
- Lindholm, Charles (1990). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, México, Gedisa.



- Llano, Gabriela (1995). *Pentecostalismo y cambio social. El caso de la colonia Emiliano Zapata en Hermosillo, Sonora*. tesis de licenciatura, México, ENAH.
- Lomnitz, Larissa; Claudio Lomnitz e Ilya Adler (1990). “El Fondo de la Forma, la campaña presidencial del PRI en 1988”, en *Nueva Antropología*, No. 38, México, pp. 45 -82.
- Marzal, Manuel (1989), *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1998). “Conversión y Resistencia de Católicos Populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos”, en Elio Masferrer, compilador, *Sectas o iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés.
- Mazariegos, Hilda María Cristina (2016). “La Recomposición del Campo Religioso y la Conversión” en Martínez Gómez, Luis Jesús y Genaro Zalpa Ramírez (compiladores). *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, México, Colegio de la Frontera Norte / Editorial Juan Pablos.
- Mcquire, Meredith (1988). *Ritual Healing in Suburban America*, New Jersey, Rutgers University Press.
- (1996), “Religion and Healing the Mind-Body-Self”, en *Social Compass*, Vol.43, No. 1; pp.101-116.
- Meyer, Egon (1987). *Conversion among the Intermarried, Choosing to be Jewish*, New York, American Jewish Committee.
- Mora, Carlos Nazario (2017). *Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI*, Tesis de Doctorado en Sociología, México, Colegio de México.
- Ortiz, Silvia (2008). *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario Mariano*, México, INAH.
- Peacock, James (1988), “Religion and Life History.an exploration in cultural psychology” en Edward Bruner, editor. *Text, Play and Story, the construction and reconstruction of self and society*, Illinois, Waveland Press.
- (1991). “Ethnographic Notes on Sacred and Profane Performance”, en Richard Schechner y Willa Appel, editors, *By Means of Performance, Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Pereira de Queiroz, María Isaura (1978). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI.
- Pike, Royston (1986). *Diccionario de Religiones*, México, Siglo XXI.
- Prat, Joan (1997). *El estigma del extraño, un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- Pritchard, E. Evans (1974). *The Nuer*, New York Oxford University Press.
- Rambo, Lewis (1996). *Psicosociología de la conversión religiosa*, Barcelona, Herder.
- Ramírez, María del Rosario (2017). *Lo Femenino Resignificando, Discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres*, Tesis de Doctorado en Antropología, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, .
- Reyes, Luis (1983). “La represión religiosa en el Siglo XVI, la ordenanza de 1539”, en *Civilización, configuraciones de la diversidad*, No. 1., UAM Iztapalapa. pp. 25 - 45.
- Richardson, James (1985). “The Active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion – recruitments research”, *Journal for the Scientific Study of religion*, No. 24.
- (1965). “Studies of Conversion, Secularization or Re-enchantment”, en Phillip Hammomd, editor, *The Sacred in a Secular Age, toward in revision the scientific study of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Rivera, Liliana, Alberto Hernández y Olga Odgers (2017). *Mudar de credo en Contextos de Movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*, México, Colegio de la Frontera Norte / Colegio de México.
- Rivera Carrera, Norberto (1998). “Instrucción pastoral sobre la “New Age” del Arzobispo Primado de México”, en Elio Masferrer, compilador, *Sectas o iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés.
- Rostas, Susana y André Droogers (1993). *The Popular Use of Popular Religion in Latin America*, Amsterdam, Latin American Studies /Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos/ CEDLA.
- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*, México, UNAM.



- Stromberg, Peter (1993). *Language and Self Transformation; a study of christian conversión narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner, Victor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1980). *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- Turner, Victor (1987). *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.
- (1988). *El Proceso Ritual*, Madrid, Taurus.
- Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.
- Vázquez, Felipe (1991). *Protestantismo en Xalapa*. México, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Weber, Max (1983). *Economía y sociedad*, México, F.C.E.
- Worsley, Peter (1980). *Al son de la trompeta final: un estudio de los cultos cargo en Melanesia*, Madrid, Siglo XXI.
- Wuthnow, Robert (1989), *The Reestructuring of American Religion*, New Jersey, Princeton University Press.
- Zaretsky, Irving y Mark Leone (1974). *Religious Movements in Contemporary America*, New Jersey, Princeton University Press.

ALGUNAS DE LAS PARADOJAS DEL CREER: UNA MIRADA PSICOANALÍTICA, SOCIOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA

Some of the paradoxes of believing: a psychoanalytic, sociologic and anthropologic perspective

Fernando Manuel González

Lo que pretendo analizar con este escrito son algunas de las diversas maneras de creer, así como la ilusión en política y su relación con lo invisible. También pretendo establecer una diferencia entre la fe y cierto tipo de creencias que van inscritas en lo que Régis Debray denomina las “comuniones humanas”, las cuales necesariamente implican un tipo de trascendencia. *Palabras clave: Desmentida, ilusión grupal, tumba vacía, efecto oráculo, agnosticismo epistemológico.*

Abstract: What I aim to analyze with this text are some of the diverse ways to believe and the illusion in politics, and their relationship with the invisible. To establish a difference between the Faith and certain types of beliefs that are encompassed within what Régis Debray calls the “human communions”, which necessarily imply some sort of transcendence. Keywords: Denial, Group illusion, empty grave, Oracle Effect, epistemological agnosticism.

* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales



Exordio

Yo era católico, pero he perdido la fe, aunque hay una diferencia profunda entre no creer más en Dios y decir: Dios no existe.
(Eco, 1989: 25).¹

Y en efecto, no confundir ambas cosas resulta fundamental. Eco añade algo más a esta diferenciación que lo coloca como agnóstico, cuando en su diálogo con el cardenal Martini, dice respecto del ateo que se le escapaba su psicología, “porque kantianamente no veo cómo se pueda no creer en Dios, suponiendo que pueda probarlo” (Eco y Martini, 2014:113). Sin embargo, eso no descartaba, para Eco, que la persona que no hubiera “tenido jamás una experiencia de la trascendencia”, o la hubiese perdido, estuviera incapacitada para “dar un sentido a la propia vida y a la propia muerte” (*ibid*).

Desde la perspectiva descrita por Eco, se percibe claramente la diferencia con respecto a la sostenida por Emile Cioran, a quien Fernando Savater describe como “un religioso contrariado”. Es decir, “que nunca le perdonó a Dios que no existiera” (Hermoso, 2017).² De ahí el vaivén de sus posiciones que lo llevan a hacer afirmaciones tan contrastantes como la siguiente:

La creación del mundo no tiene otra explicación más que el temor de Dios a la soledad. En otros términos, nuestro rol, el de las criaturas, no es otro que distraer al creador. Pobres bufones de lo absoluto. (*Ibid*).

¿Pero acaso, según la ortodoxia católica, no eran tres personas distintas y...? Parece que a veces los triángulos fatigan.

1 Y cultivando la ironía, el semiólogo que hizo su tesis doctoral acerca de Tomás de Aquino, dijo de éste: “me curó milagrosamente de mi fe”. (Arias, 2016). En género parodia se podría decir, como señalan algunos alcohólicos, que “la religión es como la bebida, siempre perseguida pero nunca vencida”.

2 A partir del prólogo que escribió a la edición en castellano del libro del rumano intitulado *Lágrimas y santos*.

Introducción

Con esto que vengo de citar ya introduje una serie de nociones, como las de creencia, fe y existencia —que no son equivalentes—, y que pueden terminar por intimidar al más temerario y dejar por la paz cualquier intento de dilucidación de lo que se juega en este territorio comanche que constituye el universo de las creencias.

Y no necesariamente saldré vivo del intento. Para ello, me avocaré a cuatro tipos de abordajes disciplinarios; el del Psicoanálisis;³ el de una antropología del creer (Michel de Certeau), el de una perspectiva sociológica a partir de la “ventriloquia de la usurpación” respecto a la representación política en P. Bourdieu, y el de la diferencia entre el “momento electoral” y el “momento gubernamental”, según P. Rosanvallon. Y finalmente, haré alusión al libro de R. Debray intitulado *La crítica de la razón política* (1981).

I. Versiones psicoanalíticas para pensar la cuestión de las creencias en su relación con lo invisible y la falta

1. *El fetichismo y la creencia paradójica*

Parto del supuesto de que el Psicoanálisis permite pensar algunas cosas respecto a las maneras de creer, que trascienden con creces el universo religioso. Cuando Freud analiza el fetichismo construye la teoría del Complejo de la Castración, lo cual lo lleva a pensar la cuestión de...

3 O más bien, de un tipo de psicoanálisis, porque no pretendo representarlo como si sólo existiera una mirada y lectura respecto a éste. Me baso en la afirmación de Michel de Certeau, según la cual que el Psicoanálisis es un “universo estallado”. “De la India a California, de Georgia a Argentina, tanto el freudismo como el marxismo están “estallados”. Las grandes instituciones profesionales que han sido formadas para defenderlo contra los avatares del tiempo, más bien lo dejan al trabajo diseminador de la historia. Es decir, a las divisiones entre culturas, naciones, clases, profesiones, generaciones. [...] Negar este hecho sería ideologizar la teoría y/o fetichizarla. Tampoco existe el “buen lugar” que pudiese garantizar una interpretación exacta de Freud [...] La institución localiza, no autoriza”. (De Certeau, 2003: 42-43).



“La eficacia simbólica de la diferencia de los sexos”, [en segundo lugar], el análisis de un modo particular de creencia fundada sobre la desmentida (*Verleugnung*), [...y, finalmente], el de la discriminación de una estructura del Yo en su relación con la realidad: la escisión (clivaje o *Ichspaltung*), [de] dos actitudes psíquicas opuestas que coexisten paralelamente, sin relación dialéctica entre sí. (Pontalis, 1970: 10-11).

Será fundamentalmente el asunto de la denominada “desmentida” lo que guiará este primer abordaje. J. B. Pontalis señala que el aporte de Freud en su artículo intitulado “El fetichismo” (1927), en el cual describe la articulación entre castración simbólica y la creencia que se instaura consecutivamente con la desmentida o retracción,⁴ fue por un tiempo “relativamente desconocida”, porque no era fácil sacar las consecuencias, ya que en la formulación de Freud:

El objeto de la desmentida es la realidad de una percepción, aquella de la ausencia de pene en la mujer, “percepción que le sería insoportable al niño y traumatizante en el sentido fuerte —abriendo una brecha no reabsorbible— en tanto que atestiguaría la realidad de la castración”. (Pontalis: 1970: 11).

Pero al hablar de la “realidad de una percepción que le sería insoportable al niño”, se introduce un tipo de razonamiento no exento de paradoja, ya que se está suponiendo que lo que se percibe es precisamente “una ausencia” o una falta.

Hay que admitir —añade Pontalis—, que esta ausencia sólo puede ser “percibida” gracias a que ella contradice un “prejuicio anterior”, prejuicio que postula que todos los seres humanos tienen un pene y que prescinde de la diferencia de los sexos. (*Ibid.*)

Se trata, como señala Freud, de una “teoría sexual infantil” que no está en posibilidades de pensar la diferencia anatómica. La cual

4 O “repudio.” (*Repudiation*). Esta palabra aparece en sus escritos a partir de 1923, siempre en pasajes que se refieren explícita o implícitamente a cuestiones de creencia. “Así, para remediar la insuficiencia de los índices, podemos remitirnos a la palabra *Verleugnung* cuando buscamos las referencias a esos pasajes”. (Mannoni, 1973: 10).

enfrenta al niño a la cuestión de la invisibilidad por este sesgo, que puede resultarle traumático. Tenemos aquí uno de los primeros enfrentamientos con lo invisible que, como se verá, tiene más de una posibilidad de ser “percibido”. En este caso, lo que no está y “debería” estar se torna “visible” e invisible al mismo tiempo gracias a que se le puede contrastar con la teoría sexual que lo presupone, y, por lo tanto, se instaura una discordancia entre saber y creencia, lo cual lleva al infante a desplegar las posibilidades contenidas en su teoría sexual pretendiendo sacar las consecuencias, por ejemplo: la equivalencia entre el enunciado: “la mujer no tiene pene” (“percepción” que supone una afirmación primaria), y esta otra: “la mujer está castrada” (teoría) con su implicación: “yo soy, como la mujer, castrable por el padre”.

En ese momento originario del fetichismo, la diferencia de los sexos cesa de ser insignificante, y es admitida y percibida, pero ella no es solamente percibida, localizada como diferencia anatómica: ella es reconocida, pero como una ley de la naturaleza en la cual el sujeto rechaza reconocerse. Es en ese momento cuando se efectúa *la discordancia entre saber y creencia*, discordancia que expresa la fórmula: “ya lo sé, pero aun así”, localizada en el lenguaje corriente por Octave Mannoni. (Pontalis, 1970: 11).

Se trata de una discordancia no total entre saber y creencia, ya que el saber se insinúa de una manera tortuosa, por ejemplo, con la introducción del fetiche que alude a que ya no cree como antes, pero “aun así”...⁵

Y en este punto se introduce el relevo del citado Octave Mannoni, el cual, siguiendo a Freud, señala que no sería verdad que el niño conserva intacta la creencia en el falo femenino, porque la paradoja radica en que

No hay duda de que la conserva, pero también la ha abandonado. [...]
Lo que ante todo es repudiado es el desmentido que una realidad inflige a una creencia.

[...] El fetichista ha repudiado la experiencia que le prueba que las mujeres

⁵ En cambio, el neurótico, una vez asumida la caída de su teoría sexual, no necesitará utilizar la desmentida de esa manera.



*no tienen falo, pero no conserva la creencia de que lo tienen; conserva un fetiche, porque ellas no tienen falo.*⁶ No sólo no se ha borrado la experiencia, sino que se ha vuelto imborrable para siempre, ha dejado un *estigma indeleble* que marca para siempre al fetichista. Lo que se ha borrado es el recuerdo. (Mannoni, 1973: 10).

En resumen, el “pero aun así” en este caso es el fetiche. Y no hay que confundir la desmentida con la denominada “disonancia cognoscitiva”, ya que ésta última implica la idea básica de que cuando la realidad contradice flagrantemente una creencia, el individuo, en lugar de renunciar a ésta, se aferra a ella. Y, por otra parte, tampoco con la *escotomización*, ni menos aún, con la *alucinación*. Si el fetichista alucinara el falo materno, estaríamos en otro registro.⁷

Esta primera experiencia en la cual se instaura la *Verleugnung* del falo materno, constituye para Mannoni el primer modelo de las desmentidas que se le presentarán a los individuos a lo largo de su vida.

Pero los problemas no hacen sino comenzar, ya que Mannoni parte del supuesto de que existen diferentes maneras de creer y, además, que la creencia “supone el soporte del otro”. (Mannoni, 1973: 26).

1.2. Otras maneras de creer donde la desmentida se hace presente

Octave Mannoni alude a dos casos que permiten dibujar otras maneras de creer, en los cuales las creencias aparecen a vistas y sin el sesgo de lo inconsciente que es más fácil de percibir en la desmentida fetichista. Veamos.

LOS HOPIS Y LOS KATCINA. A partir de las descripciones que un indio hopi, Talayesva, hace de su iniciación en la creencia en los espíritus que habitan de manera mística las máscaras que se denominan kadcina —los cuales se manifiestan en cierta época del año—,

⁶ *Subrayado* de Fernando M. González.

⁷ Respecto a esta última, aludiré más adelante al caso del monje benedictino Gregorio Lemercier.

Octave Mannoni va a ejemplificar una variante de la desmentida, que abandona la clínica del fetichismo por un dato antropológico.

Primeramente, alude a ciertas analogías que se dan entre los kadcina y Santa Claus, dado que ambos se interesan por los niños y también, en ambas fiestas, los padres están en connivencia para mistificar a los niños. Pero a diferencia del bonachón y un poco superoico de Santa Claus, los kadcina son figuras terroríficas a los que hay que aplacar, porque su interés por los niños estriba en que se los quieren comer. Por lo tanto, las madres hopis protegen a sus hijos ofreciendo a los kadcina trozos de carne y, a cambio, los kadcina les dan a los niños albondiguillas de maíz piki “que en esta ocasión está excepcionalmente teñida de rojo” (*Op. Cit.*: 13).

Talayesva relata que un día, cuando estaba por realizarse la danza de los kadcina, descubrió a su madre cocinando el piki rojo, lo cual lo trastornó. Cuando llegó la noche y los kadcina distribuyeron los regalos, se negó a aceptar el piki, pero descubrió que el piki que le daban era amarillo y eso lo calmó. Como bien señala Mannoni:

En aquella oportunidad Talayesva pudo eludir la obligación de abandonar su creencia, gracias a la astucia de una madre perspicaz. En cambio, no sabemos muy bien qué ha pasado con el otro juicio: “mi mamá me engaña”. (*Ibid.*)

Cuando llegó el momento de la iniciación, los padres y los tíos, que hasta ese momento se presentaban con sus máscaras, se revelan tal como son y se las quitan. Se podría esperar que en ese momento la creencia en los kadcina cayera estrepitosamente. Sin embargo, las cosas no son tan evidentemente simples en este caso. Talayesva dice que le vino una fuerte rabia al ver entre los desenmascarados a su propio padre.⁸ Y no era para menos, aunque ya había sufrido el

⁸ Como dato interesante, si comparamos el desenmascaramiento del Subcomandante Marcos por la Procuraduría General de la República en la Televisión a partir de dos fotos, nos encontramos con el hecho de que a esas alturas no importó demasiado. Me explico: Sebastián Guillen Vicente ya había “desaparecido” en Marcos, como pasamontañas parlante y mano escribiente. Digamos que, a diferencia de los hopis, el pasamontaña diluyó al encarnado Guillen Vicente. Por otra parte, en el caso del luchador el Santo, él era su máscara, poco importaba saber cómo se llamaba quien la portaba. En este caso, la Procuraduría General de la República felizmente no estaba interesada en desenmascaramarlo. Y en el féretro posó como lo que fue, el Santo.



primer anuncio, gracias a su madre, de la mistificación a la que era sujeto, pero ahora se le confirmaba que, en efecto, sus dos figuras de autoridad mistificaban al unísono. Pero, añade Mannoni:

Lo que con todo derecho será desconcertante es que esta ceremonia de demistificación, y el desmentido infligido a la creencia en los *kacina*, terminen siendo el fundamento institucional de la nueva creencia en los *kacina*, que constituye la parte esencial de la religión hopi. *La realidad —los kacina son los padres y los tíos— debe ser repudiada gracias a una transformación de la creencia.*⁹

Ahora se dice a los niños: ustedes saben que los verdaderos *kacina* ya no vienen como antaño a bailar en los pueblos. Ahora sólo vienen en forma invisible y en forma mística habitan las máscaras los días de danza. Un Voltaire hopi hubiera dicho sin duda que, puesto que los engañaron una vez; ¡no los engañarán dos veces! Pero en oposición a ello, los hopi distinguen la mistificación con que se engaña a los niños de la verdad mística en que se le ha iniciado. Y el hopi puede decir de buena fe, y en una forma que no es por cierto exactamente la misma que la que encontramos en análisis: “*yo sé que los kacina no son espíritus, son mis padres y mis tíos, pero aun así los kacina están allí cuando mis padres y mis tíos bailan enmascarados.* (Mannoni: 14).

En este caso de desmentida, no hay necesidad de constituir un fetiche, o si se quiere, ya está culturalmente constituido de manera colectiva en las máscaras. Pero esta vez lo que debería estar visible no falta como invisible, por extraño que parezca formularlo de esa manera; sólo sufre una reconfiguración, ya que, si antes de la “caída” o desfallecimiento temporal de la creencia, lo invisible de los *kacina* parecía necesitar de los humanos desconocidos por el niño para manifestarse de esa curiosa manera; ahora puede el sujeto saber quiénes son, sin que sufra merma la manifestación de los espíritus que invisten las máscaras. Pero “aun así”, la creencia en los espíritus ya no se reinstala tal cual como antes de la “caída” de las máscaras. Ahora el soporte que prestan los otros para consolidar la creencia se instaure de otra manera.

⁹ *Subrayado de Fernando M. González.*

De la iniciación hopi a la transubstanciación

Respecto a la creencia hopi, la **transubstanciación** católica introduce una variante. Lo que pretende operarse en el ritual de la consagración a partir de sus fórmulas performativas¹⁰: “este es mi cuerpo” y “esta es mi sangre”, es nada menos que la conversión “real” en el cuerpo y la sangre de Cristo. O si se quiere, el pasaje que transfigura esa materialidad desnuda y alba (la hostia), o roja (el vino), en un tipo de invisibilidad “contundente” en la cual se hace presente el cuerpo y la sangre de Cristo muerto en la cruz. Es decir, que se trataría de un invisible presente.

Se puede afirmar que en este caso la hostia cambia de “sustancia sin cambiar los accidentes”, como afirman lo que sostienen la tesis realista de la consagración. Pero en todo caso se da una cierta diferencia con el caso de los kadcina, ya que, en estos últimos, de *entrada*, los individuos enmascarados que danzan frente a los niños serían, tal cual, los espíritus. Y viene luego el momento en que se desarticulan los individuos de las máscaras, para luego pasar a la fase en la cual éstas remiten a la invisibilidad de los “espíritus”.

En el ritual de la consagración, desde el principio se les muestra a los niños —y a los adultos— de manera visible el material de la que está hecha la hostia en su contundente materialidad. Por lo tanto, en esta primera fase no está todavía presente el invisible divino y, por lo tanto, no existe una caída parcial para después terminar por reafirmar la creencia, como en el caso de los kadcina. Más bien, ocurre a la inversa: lo que no tiene ningún elemento más allá de lo que se ve, va a adquirir una nueva sustancialidad ante sus ojos, gracias al ritual de la operación consagración. Nueva sustancialidad reiterativa, por así decirlo, porque la misa tiende a volver siempre presente el sacrificio de Cristo.

No hay pues “caída” o desfallecimiento temporal de la creencia y luego reafirmación, sino, en todo caso, *confirmación* de una creencia previa. Porque antes del realizar la acción consagratória, los fieles que asisten a misa se supone que ya creen en lo que va a ocurrir. Y

10 «Cuando decir es hacer»



su creencia se reafirmará si el oficiante cumple fielmente el ritual de la consagración.

Por ello el ritual de la consagración no juega de manera idéntica al de los hopis, ya que fomenta un doble reforzamiento de lo que previamente se cree gracias al *habitus*¹¹ católico ya consolidado. El catolicismo es una religión a la que le resulta casi insoportable la duda,¹² y cuando éstas se dan, ciertamente no es porque propositivamente las fomente. Aunque sí ponga en duda a los que califica como “falsos invisibles” de sus competidores.

Por lo tanto, a diferencia del hopi que al menos introduce una duda puntual antes de reafirmar la creencia, en el catolicismo cuesta más trabajo tomar distancia de la creencia para eventualmente dejarla “caer” o que caiga a pesar del sujeto; en este último caso, a la manera de San Pablo, quien pasa de perseguidor a misionero de lo que persigue. En su caso, lo que cayó sólo se desplazó y se reafirmó de otra manera.

En síntesis, a diferencia de las máscaras, la hostia no engaña de entrada, ni cae como soporte, solamente sufre una “abolición” y transubstanciación si se cumple puntualmente el ritual a vistas. Por lo tanto, se puede también aplicar en este caso la fórmula de la desmentida: “ya sé que es sólo trigo y vino, pero aun así, sé que, a partir de las palabras de la consagración, se convierte verdaderamente en el cuerpo¹³ y la sangre de Cristo, aunque no lo vea”. Pero a diferencia del fetichista, se trata de un hecho colectivo y cultural que prepara para sumir sin disonancia el acto transfigurador y, además, no se busca afirmar que algo debió estar en donde no existe, sino que va a estar si se cumplen ciertas condiciones.

Hasta aquí tenemos tres tipos de experiencias en relación con lo invisible: una, en la que el niño pretende ver lo que nunca estuvo, ni menos aún, lo que falta; otra, que sufre al principio de un “exceso de visibilidad”, ya que cree que los seres enmascarados que bailan frente a él son los espíritus encarnados de los kadcina, hasta que se

11 Concepto central de Pierre Bourdieu.

12 Como toda religión que se respete, dirán algunos.

13 Cuerpo que según Klossowski hace desaparecer con el acto de la consagración “las transgresiones de la carne”. (Klossowski, 1988: 40-42).

produce el desencarnamiento que permite investir a los invisibles espíritus ya sin fisuras molestas; y una tercera, en la cual la visibilidad de la hostia y el vino adquirirán por la fe una cualidad invisible contundente que aludirá a la “presencia real” del cuerpo y la sangre de Cristo. Esta operación teológico-ritual llevó siglos para terminar de consolidarse, ya que tanto San Agustín como San Ambrosio, por ejemplo, todavía aludían a una concepción alegórica y figurativa del sacramento.¹⁴

Pasemos ahora a analizar de manera muy sintética una cuarta manera en la que algo se manifiesta de una manera enigmática. Pero esta vez no en un pene “faltante” o unos espíritus en las máscaras o el cuerpo de Cristo en una hostia, sino en la inmensidad del cielo.

De la visibilidad e invisibilidad de los ovnis

En este caso, las fechas son importantes, porque los denominados más tarde “objetos voladores no identificados” (OVNIS), aparecieron después de la Segunda Guerra Mundial, el 24 de junio de 1947. Y el primero que los “vio” fue Kenneth Arnold, quien el último martes de junio del año citado vio volar, desde su avión privado, nueve objetos cerca del monte Rainier [en Seattle]. Él reporta esta observación a los periodistas [y después de los artículos de éstos, se forjó la expresión “platillo volador”]. (Lagrange, 1990 : 94).

Pero eso que vio, en la medida en que no tenía las coordenadas perceptivas para dar cuenta como hubiera querido de lo observado, quedó como objeto enigmático. De ahí que su testimonio quedó en suspenso en la medida en que no pudo terminar de configurar eso que vio. Y entonces, buscó reforzar lo experimentado a partir de los testimonios de otros testigos de fenómenos análogos.

Muy pronto recibió la solicitud de un periodista, llamado Raymond Palmer, para que publicara su experiencia en su revista. Además, le hizo una segunda solicitud, la de ir a encuestar a dos marinos que, patrullando en la isla Maury cerca de Tacoma, vieron seis discos

14 Ver al respecto el interesante libro de Schefer (2007).



voladores, uno de los cuales “estaba en dificultad, y asistieron a una explosión y vieron caer materia que golpeó su faro” (*Op. Cit.*: 96).

O sea que, muy rápidamente, el primer testigo se convirtió en encuestador y, por cierto, según reporta el investigador Lagrange, bastante escéptico con sus encuestados cuando menos al principio. No voy a seguir las vicisitudes del caso, sólo me interesa aludir al poblamiento del cielo por un tipo de objetos bastante secularizados y tecnificados, que se diferencian de las apariciones, por ejemplo, de la Virgen en sus diferentes versiones.¹⁵ Las cuales, como la de Medjugorje, no eluden por cierto presentarse por los cielos en la era de la técnica, como certeramente denomina la antropóloga Elisabeth Claverie a las apariciones de esta virgen (Claverie, 1990).

El investigador Arnaud Esquerre, tratando de entender el hecho de que, si bien la aparición de estos relatos tiene fecha precisa de manifestación, piensa que no surgen sin más de la nada como los objetos que intentan describir, y emite la hipótesis de que “los relatos de acontecimientos extraterrestres serían una variación estructural de las historias de fantasmas más antiguas” (Faure, 2016). Es decir, que derivarían de una estructura anterior:

Los relatos directos de acontecimientos extraterrestres [...] son relatos de fantasmas en el cielo, es decir, a una distancia difícilmente evaluable, pero al alcance del ojo. [Y entrarían según el citado autor] en la categoría de una experiencia vivida que no sería ni subjetiva ni objetiva, sino como tercero excluido que no se deja reabsorber, debido a la incertidumbre que impregna el relato de eso que ha sido vivido. (Esquerre, 2016: 214).

Y añade otras consideraciones, por ejemplo, la de que, a pesar de las distancias geográficas entre los testigos, la gran mayoría de los relatos se asemejan en su estructura:

Los testigos miran el cielo y ven alguna cosa que, en general, no hace ruido. Y de pronto, la cosa se sustrae a su vista. [...] *La particularidad de los relatos extraterrestres* de los acontecimientos

¹⁵ Para aprehender estas apariciones existe a disposición de los videntes una serie de relatos y una iconografía de larga data, que los vuelve todo menos enigmáticos. Entre las cuales, la de Guadalupe se distingue porque dejó su imagen plasmada en un ayate.

*extraterrestres es que su punto culminante se encuentra precisamente en la desaparición del objeto. Si permaneciera visible, se comprendería qué es.*¹⁶

[...] El término OVNI esta “culturalmente disponible” y permite dar un nombre a una cosa misteriosa. (Esquerre, 2016: 214).

Y remata aludiendo a lo “enigmático” que está en el corazón de los relatos que analiza. Esta vez se trata de un tipo de creencia en seres extraterrestres que tienen la particularidad de, primero “exhibirse” para luego tornarse ojo de hormiga.¹⁷ ¿Se trata acaso de una especie de exhibicionistas tímidos? Habría que saberlo.

El citado autor compara los relatos fantásticos de los extraterrestres con los de la novela policíaca¹⁸ y los diferencia claramente; entre otras cosas, abundando en lo ocurrido a Kenneth Arnold en su experiencia inédita, y señalando que este tipo de narraciones “reenvían a una cosa presente, visible, pero incalificable: es la cosa misma la que rompe con el orden normal de las cosas y no los indicios”. (*Op. Cit.*: 150).

Y como los que dicen haberlos visto y dan cuenta de ello lo hacen, en general, ante la policía o los científicos, éstos, como es obvio, enmarcan los testimonios en los dispositivos que utilizan, y entonces los testigos se ven compelidos, en la mayoría de los casos, como bien lo señala Esquerre, a tratar de hacer valer que ni están locos, ni que tampoco estaban bebidos en el momento de “ver”, etcétera. Lo cual los coloca en lo que el citado investigador denomina el “principio de denegación”. Como en el caso de una mujer militar que en 1979 conducía bajo la lluvia su auto, y de pronto vio en el cielo “una gran ala plana” gris y silenciosa. La mujer cierra su relato afirmando: “yo sigo sin creer en los platillos voladores, y sin embargo soy sincera en mi declaración”.

Si un testigo puede señalar que sabe de la cuestión, haciendo énfasis en que entiende de lo que habla, al mismo tiempo debe marcar una distancia, porque si se muestra demasiado interesado, se vuelve

¹⁶ *Subrayado* de Fernando M. González.

¹⁷ No así en el caso del cine, donde vienen sea a atacar a los terrestres o a exhibir su inermidad como ET.

¹⁸ Por lo pronto no hay crimen ni cadáver, ni ataques a la seguridad etcétera.



sospechoso. Otra manera en que el narrador puede darle peso a su relato consiste en señalar que él no ha sido jamás testigo, hasta ese momento, de un acontecimiento extraterrestre.

Entre el testimonio de la militar y el de Kenneth Arnold ha transcurrido suficiente tiempo. Ella ya habla de platillos voladores. Pero comienza con una denegación: “yo no creo en ...” Digamos que aquí se da una especie de desmentida: “Ya sé que no son —o no creo que son— platillos voladores, pero, aun así, yo los vi”. O la otra variante: “yo creo que se trata de extraterrestres, pero no estoy muy seguro de lo que vi”. O todavía: “no sé de qué se trata, es la primera vez que veo eso que no termino de saber qué es”.

Como se puede apreciar, se trata de diferentes maneras de producir la desmentida y de constituir las creencias. Y no todas tienen el mismo sesgo “traumatizante”, ni se colocan de la misma manera en relación con lo visible e invisible. Ni, por lo tanto, remiten a lo mismo.

2. La ilusión como creencia herida

Cuando menos se ve, más se cree.

Jacques Tourneur
(*Op. Cit.*: 69-70).¹⁹

Fórmula que por cierto es generalizable. Una segunda vía freudiana tomará el capítulo 5 de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), que analiza la cuestión de la ilusión grupal y, por lo tanto, un tipo de creencia que se da cuando un conglomerado de individuos cree que comparten un mismo objeto. En este capítulo Freud avanza algunas cuestiones respecto al momento en que esta ilusión se desagrega y cae la creencia en el objeto compartido.

Digamos que estaríamos en el otro extremo del enfoque anterior, porque en aquel se trataba de cómo una creencia es amenazada y busca reforzarse como creencia paradójica a partir de objetos, teo-

¹⁹ Declaraciones del director a raíz de su película (Tourneur, 1942). Citado en la presentación del ciclo “Les Oeuvres Majeures, 50 ans d’amour du cinéma”, Action Écoles, mayo de 2006

rías o rituales. Pero en esta segunda perspectiva se trata más bien de dar cuenta de cómo se desarticula una ilusión-creencia que a primera vista aparece como “homogénea”. En este punto intercalaré un enfoque sociológico, apoyándome en la noción del “misterio del ministerio” que maneja Pierre Bourdieu, que complementa el planteamiento freudiano. Y también recurriré a las reflexiones de Pierre Rosanvallon.

Pasemos ahora al planteamiento freudiano contenido en el capítulo citado. En una lectura de primer grado, se puede decir que de lo que ahí trata, como ya adelanté, es de la caída de una *ilusión* como creencia. Pero me parece que se puede desdoblar el texto en otra (s) perspectiva que conecta con aquella que analiza respecto al *fetiche*, a la vez que se diferencia de ella.

Comencemos por lo más obvio. El planteamiento freudiano en el capítulo aludido permite bordear la cuestión de la caída de la ilusión grupal como creencia herida, es decir, cuando alguien, por alguna razón, sufre un cuestionamiento radical de la certeza en la que suponía sostenerse, y aparece de golpe algo más que una duda. Y, por lo tanto, se genera irremediablemente una distancia con respecto a la certeza que antes lo habitaba como si hasta ese momento hubiera sido algo comprensible y obvio.

Cuando viene el desmoronamiento de la ilusión / creencia, el ex creyente comenzará a preguntarse a la manera del ex enamorado: ¿cómo pude haber sido capaz de creer o de amar a... y de esa manera? Pero eso no quiere decir que aquel que ha creído y se ha enamorado esté seguro de que, de ahí en adelante, en virtud de la razón o de la ciencia con mayúsculas, no volverá a vivir ese tipo de experiencias envolventes y totalizantes que no necesariamente eligió, pero que experimentó. Es decir, que esa distancia constatada no lo librára necesariamente de nuevas inmersiones en el amor y las creencias, o en el amor como sobreestimación y singularización del objeto amado. Una consecuencia sale de todo esto: *si las creencias tienen algo que ver con adhesiones, certezas y percepciones sujetas a equívocos y a un tipo de amor, entonces no pueden ser reducidas al sólo ámbito de lo religioso, so riesgo de simplificar las cosas.*



2.1. Las protesis que permiten la creación de las grupalidades

El malentendido tiene una función social [...]: para que la vida continúe siendo vivible vale más no profundizar.
Vladimir Jankélévitch (1980).

Pero ¿en qué consiste para Freud la ilusión grupal, o esa pasión por “hacerse uno” de la que habla Jacques Lacan cuando describe el enamoramiento, se esté o no en relación de comparecencia con un líder?

Una masa —dice Freud— es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí y su yo. (Freud, 1979: 109-110).

Esa creencia, mientras se mantenga, sostendrá la pasión unificadora. La cita puede prestarse a más de un equívoco, porque pareciera que Freud supone que, efectivamente, los individuos han depositado “un mismo objeto” en el lugar de su ideal y que, de rebote, se han identificado entre sí. Ahora bien, en el caso de que hubiera sido así, se presupone que previamente estaban ya de alguna manera grupalizados sin saberlo, y sólo no habían encontrado la oportunidad para objetivarlo, por ejemplo, manifestándose visiblemente en un lugar.

Sin embargo, en esta primera aproximación Freud no afirma que, para que se dé el tipo de relación que describe, los individuos tengan necesariamente que estar compartiendo a vistas un mismo espacio. Digamos que basta creer que se está compartiendo el mismo objeto. Por esa razón el vienés, no bien termina de afirmar lo anterior, añade que, tanto en la Iglesia y como en el Ejército, rige idéntico espejismo [ilusión], a saber: hay un jefe que ama por igual a todos los individuos de la masa. De esta ilusión depende todo; si se la deja disipar, al punto se descompone (*op. Cit.*: 89-90).

En este caso se concibe la ilusión como un espejismo por el cual se sostiene una creencia como certeza, sin que se presuponga necesariamente la copresencia.

Se trata del espejismo del objeto supuestamente idéntico que induce a los individuos a experimentarse como “equivalentes” en el máximo grado de impersonalización, lo cual no deja ver una segunda silenciosa operación: la que ejerce la instancia unificadora, en este caso la del que se denomina “jefe”.

Entonces tendríamos una especie de autoproducción a la manera del fetichismo, pero esta vez el de la mercancía, que teoriza Marx. Pero lo que subyace al argumento freudiano, por la manera de rematarlo al final, es que en realidad se trata de un complejo haz de relaciones muchas veces heterogéneas que confluyen en el punto unificador supuestamente auto-producido.

Y este haz de relaciones implica que los individuos grupalizados como masa no puedan pensar en un primer momento que en realidad están inmersos en una especie de *ilusión de la ilusión*. Me explico. Creen que comparten un mismo objeto, pero en realidad su centro unificador es el producto en un buen número de casos, de una “*imagen-acumulación*”, concepto trabajado por Freud en otro texto, el de “La interpretación de los sueños” (1900), 21 años antes, y que alude a la noción de “condensación”, pero también de “desplazamiento”. El sueño paradigmático de la “inyección de Irma” sirve de ejemplo para fundamentar la ilusión de la ilusión.²⁰

La imagen-acumulación que se manifiesta en el sueño de Irma está constituida por un haz de escenas y relaciones que se conforman, entre otras posibilidades, por homofonía, analogía y oposición, con la característica específica de que en su aparentemente tersa superficie no se manifiesta la citada heterogeneidad. Freud señala: “en el discurrir del sueño va cambiando el significado de la personalidad de Irma, pero sin que se modifique la imagen suya que veo en el sueño”. (Freud, 1979: 299).²¹

Precisamente es lo que se puede también pensar en relación con un líder, un objeto o un símbolo. En el caso del sueño, sólo las asociaciones del soñante permiten descomponer el efecto conden-

20 Es llamativo que Freud no recurriera a este concepto para insertarlo como uno de los eslabones que, creo, le faltó a su reflexión acerca de la ilusión grupal.

21 Freud ofrece en el citado libro otros tipos de condensación en las cuales sí se nota la heterogeneidad, por ejemplo, un rostro en el cual conviven rasgos de dos personas.



satorio que induce una imagen-acumulación, en este caso aparentemente homogénea, y percibir la heterogeneidad que la habita. Pero los individuos grupalizados en su momento fuerte no asocian, sólo experimentan, en general, la ya aludida “pasión por hacerse uno”.

Esta operación de depositación silenciosa tiene su dialéctica, sobre todo en el caso del líder, si nos atenemos a lo que Freud añade en su propuesta cuando afirma:

Si la necesidad de la masa solicita un conductor, éste tiene que corresponderle con ciertas propiedades personales. Para suscitar la creencia de la masa, él mismo tiene que estar fascinado por una intensa creencia. (Freud, 1979: 77).

No hay que dejar escapar esta alusión a “la necesidad de la masa que...”, puesto que implica la posibilidad de que todo ensamblaje humano, como ya señalé más arriba a propósito de lo que dice Debray respecto a las “comuniones humanas”, tenga esta necesidad de un referente que lo trascienda, y que tenga diferentes manifestaciones: sea encarnado en un líder, en una idea o en un símbolo... Volveré más adelante sobre esto.

Ahora bien, se puede pecar de optimismo al suponer que existiría necesariamente una adecuación, en la misma frecuencia, en esta circularidad dentro de la cual los emisores y los receptores se intercambian posiciones. Pero basta con creer que, efectivamente, es posible, para que la pretendida adecuación tenga eficacia. Digamos que la ilusión de la ilusión adquiere, por así decirlo, más densidad, porque como bien señala Jesús Martín Barbero, existen diversas “gramáticas de recepción”.²² Y si el equívoco no se disipa, eso marcha.

22 Freud, como siempre, es todo menos simple, y todavía supone otro modelo de liderazgo, a saber, que “el padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes, aun en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por los otros. En consecuencia, suponemos que su yo estaba poco ligado libidinalmente, no amaba a nadie fuera de sí mismo.” (*Op. Cit.*: 117). En este caso se daría una especie de solipsismo, por el que no se ve claramente de qué manera podría interesarle el amor de las masas ni menos aún el recibir de éstas un investimento cualquiera. Se bastaría a sí mismo. En este caso, ¿Freud estaría insinuando que la máxima desadecuación entre el líder y la masa provocaría la posibilidad de jugar hasta las últimas consecuencias el equívoco de la ilusión grupal? En todo caso, esta concepción del “padre de la horda” como autosuficiente, se emparenta de alguna manera con la noción de fetichismo de Marx.

Se puede todavía aludir a una situación, respecto al liderazgo y al amor, que llevaría las cosas más allá de la supuesta suave adecuación entre receptores y emisores, y que se puede ejemplificar con Michel Foucault cuando, refiriéndose al delirio de persecución, lo describe así: “La persecución es un poco como el amor, no tiene necesidad de reciprocidad para ser verdadera. La persecución no consiste en tener un perseguidor sino en sentirse perseguido.” (Foucault, 1984).²³

En este punto, Lacan toma el relevo de Freud y de Foucault al señalar que “cada uno sabe que no ha sucedido jamás que entre dos se hagan sólo uno”, para añadir inmediatamente

Que en la cuestión del amor se parte de la premisa de que, si éste es verdadero, tiene una relación con lo *Uno*, [pero esto] no hace jamás salir a nadie de sí mismo [...] Ese *Uno* del que todo el mundo se llena la boca es, de entrada, de la naturaleza de ese espejo de lo Uno que se cree ser. (Lacan, 1975: 46).²⁴

Dos fórmulas complementarias acerca del amor permiten hacerse una mejor idea de la posición de Lacan. La primera —con dos finales posibles—, inspirada en el Banquete de Platón,²⁵ dice: “el amor es ofrecer eso que no se tiene a alguien que no lo quiere”. (Roudinesco, 1988: 334). Y sin traicionarlo demasiado, podría añadirse: “y que no es lo que se supone”. Este otro final de la fórmula no es del todo análogo al anterior, porque en el segundo el desconocimiento de lo que se ofrece se potencia con el de quien lo “recibe”.²⁶ La primera fórmula, con sus dos finales, implica la noción de deseo, “en tanto deseo de otra cosa. [Es de...] la conjunción del deseo con su objeto en tanto inadecuado [que] surge esa significación que se denomina amor”. (Lacan, 1991: 47).

²³ Texto leído un día después de la muerte del filósofo, en Radio France Culture.

²⁴ Para tratar de ser más precisos, no es estrictamente Lacan quien necesariamente lo dice así, dado que se trata del texto revisado por su yerno Jacques A. Miller. Y la cuestión se plantea así: en la medida en que se ha pasado de un seminario hablado al proceso de escritura, y existen diferentes versiones de éste, las palabras no se trasladan tal cual, con sus énfasis, pausas, silencios, etcétera.

²⁵ Señala el citado psicoanalista que la expresión “ofrecer eso que no se tiene”. (Lacan, 1991: 148).

²⁶ Lacan añade que “cuando existe en alguna parte el sujeto que se supone saber [...] hay transferencia.” (Lacan, 1973: 210).



La segunda fórmula, articulada sin duda a la que vengo de citar, implica propiamente la transferencia analítica configurada por el amor. De ahí que el psicoanalista francés afirme que es “imposible comparar la transferencia y el amor y medir la parte, la dosis, de eso que hay que atribuir a cada uno” (*ibíd.*) Y añade: “aquel a quien yo supongo el saber, yo lo amo”. (Lacan, 1975: 64).²⁷

Como mínimo, tres características saltan a la vista de estas formulaciones: 1) en ambas fórmulas la reciprocidad no es necesaria, aunque se pudiera presuponer; 2) se afirma que la adecuación entre las partes es sencillamente imposible; y 3) que la “relación” se da a partir de una disimetría básica: la del amante y la del amado. Por lo tanto, se entiende mejor el malentendido que Lacan adelantaba respecto al supuesto de que el amor tendría “relación con lo Uno”, aunque la fórmula para la transferencia parece aludir a que una de las partes tendría alguna conciencia de su posición asimétrica o disimétrica cuando se dice que “aquel a quien yo supongo el saber...”, etcétera.

Sin embargo, cuando Lacan, siguiendo a Platón, caracteriza al amante (*éastes*) “esencialmente por eso que le falta, [pero] él no sabe eso que le falta”, las cosas se complejizan aún más. Y, sobre todo, cuando describe al sujeto amado (*éromenos*) “como siempre situado como aquel que no sabe eso que él tiene [...] y que configura su atractivo”, puede rematar diciendo que...

... entre los dos no hay ninguna coincidencia. [Ya que] eso que le falta a uno no es aquello que estaría escondido en el otro. Eso es todo el problema del amor. [En éste] se encuentran [siempre] el dolor [el desgarramiento] y la discordancia. (Lacan, 1991: 53).

²⁷ Si tomáramos a la letra esta última fórmula de Lacan, éste pudo eventualmente regocijarse de que se prestaba a ser doblemente amado, sea como sujeto “supuesto saber” y también como “sujeto saber no supuesto”, por ejemplo, cuando dictaba su Seminario. De esta manera, el alumno que asistía a éste y luego como analizante a su diván, podía gozar de las dos maneras de enfrentarse al “saber” aludido. Aunque me imagino que se prestaba a algunas confusiones. A menos de que Descartes acudiera a ayudarlo, para insinuarle al oído las ideas claras y distintas. De otra manera, lo que amenazaba con caer en el análisis, para que pudiera “atravesar el fantasma”, se podía reforzar de nuevo ante la brillante exposición del que sostenía el Seminario.

Visión ésta de Freud, reinterpretada por Lacan, que algunos tildarán de muy pesimista. Pero también se pueden ver las cosas menos dramáticamente, por ejemplo: mientras los enamorados terminan de dar cuanta —o medio dar cuanta— de lo que creen que los convoca, les ofrece en muchos casos gozos insospechados, producto del cúmulo de equívocos que velan las discordancias básicas. Pues basta con que el amado se lo crea y que pretenda responder a la demanda que se le dirige como si supiera de qué se trata, para que se viva a fondo el circuito amoroso en su claustrofóbica plenitud.

Termino este apartado citando de nuevo a Lacan, por si alguien se quedó con alguna duda acerca de cómo encaraba las cosas respecto al amor: “el nada por nada es el principio del intercambio [amoroso...] No hay mayor don posible que el don de lo que no se tiene” (Bautista, 1995: 10), a diferencia de la máxima prueba del don cristiano, que postula que no hay mayor don que el de dar la vida por el otro.²⁸

2. 2. *Interludio sociológico. El misterio del ministerio (P. Bourdieu)*

El planteamiento sociológico de Pierre Bourdieu respecto al portavoz de los grupos, que muchas veces se puede confundir con el dirigente, añade un elemento interesante y complementario a los planteamientos hasta ahora expuestos, respecto a la ilusión grupal. El sociólogo francés señala que:

Toda una amplia serie de efectos simbólicos que actúan todos los días en la política descansan en una especie de ventriloquia usurpadora que consiste en hacer hablar a aquellos en cuyo nombre se habla. [Se trata...] del efecto oráculo [que implica...] en hacer creer que “yo soy otro”, que el portavoz, simple sustituto simbólico del pueblo, es verdaderamente pueblo.

El efecto de oráculo es la explotación de la trascendencia del

²⁸ Esa posición de Lacan, asumida tal cual y trasladada a otra escala, la de la política, sin duda podría volver escéptico e impermeable a cualquier intento de transformación en ese ámbito. Y aquí convendría preguntarse, por ejemplo ¿cómo respondió en su momento el citado cuando los nazis ocuparon por años su país, si es que ya en parte pensaba así y lo aplicaba al amor a la patria? Cuestión a investigar.



grupo en relación con el individuo singular, [que se] logra por una persona que efectivamente de alguna forma es el grupo (Bourdieu, 1984: 52).

Digamos que el efecto oráculo capitaliza la trascendencia del grupo a partir de una especie de sinécdoque que termina por representar el todo por la parte. Un todo que debe aparecer como homogéneo para que el portavoz o el líder pueda utilizar dicha trascendencia grupal para hacer creer que “yo soy otro”. Añade Bourdieu que la acción política fundada sobre la delegación siempre está amenazada por la expropiación usurpatoria:

[...] Esta circulación circular desconocida del reconocimiento está en el origen del capital del poder simbólico que el mandatario, ejerciendo una acción simbólica [...] tiene sobre el grupo, del cual es el sustituto encarnado. (Bourdieu, 2001: 10).

Entonces el miembro individual del grupo tiene que elegir entre ser un simple agregado sin fuerza, o renunciar a la palabra para ser representado por aquel que “habla en nombre del grupo, pero también en su lugar” (*ibid.*: 11) y por tanto le expropia la palabra en nombre de la totalidad que lo desingulariza. No está de más, como señala Bourdieu, que los que conforman las grupalidades políticas sepan cómo se produce en buena medida la opinión y la representación.

De nueva cuenta, aparece ahora desde otra perspectiva la cuestión de la trascendencia en los grupos, pero haciendo más énfasis en la cuestión de la “usurpación de la representación”.

Aquí conviene introducir parte de las reflexiones de P. Rosanvallon respecto a algunas características del gobierno en democracia. Entre otras muchas cosas, este autor intenta pensar la diferencia entre el “momento electoral” y el “momento gubernamental”. Además de tomar en cuenta los efectos de la globalización de la economía para las democracias, señala que:

En un mundo inestable, en donde la economía de un país depende del crecimiento en China y del precio del petróleo, la sola

variable sobre la cual hay la posibilidad de actuar de manera ilimitada, son la credibilidad y la confianza. Como la Sociología muestra, sobre estas dos cualidades es posible fundar una hipótesis sobre los comportamientos futuros de una persona. Lo que se reprocha a los políticos es que no se pueden hacer hipótesis sobre sus comportamientos futuros, pues están demasiado definidos por la volatilidad. [...] Un desplazamiento está en proceso de operarse, aquel de una política de programas a una política de personas. [...] Gobernar hoy es tratar de sobrevivir, es seducir. (Daumas et Bouchet, 2015).

Pero ¿cómo gobernar con una clase política cada vez más separada de la ciudadanía? De ahí los movimientos de ciudadanos que cada vez se contentan menos con ser reducidos a ser puramente electores. Porque, entre otras cosas, según Rosanvallon la...

... distinción entre poder mayoritario y voluntad general o interés general ha sido muy poco reflexionada. Se hace como si el mayor número valiera por la totalidad. Primera asimilación doblada de una segunda: la identificación de la naturaleza de un régimen con sus condiciones de establecimiento. La parte valiendo por el todo y el momento electoral valiendo por la duración del mandato.

[...] Esta doble ficción fundadora ha aparecido progresivamente como la expresión de una insoportable contra-verdad. [...] El pueblo no se aprehende más como un bloque. [...] Pueblo es ahora también el plural de “minoría”. Las condiciones de una buena representación se encuentran trastocadas. (Rosanvallon, 2008: 90-91).

Digamos que aquello a lo que alude Bourdieu respecto a la “ventriloquia usurpatoria”, aquí se encuentra más tematizado en las condiciones estructurales de la instauración del régimen democrático que implican, entre otras cosas, la diferenciación del ya aludido momento electoral y su posterior “decepción” cuando propiamente se pasa al momento de la acción de gobernar.

La clave de una retórica de campaña consiste para cada candidato en hacer cuerpo con sus electores, mientras que la posición de los gobernantes está funcionalmente distanciada. [...] El momento



de la elección está marcado por la expresión de proyectos e ideas contradictorias permitiendo a cada uno clarificar las atracciones y repulsiones que determinarán su elección. El mecanismo de identificación, incluso relativa con un candidato, cumple una función esencial. Contribuye al sentimiento propiamente político de producir algo común con los otros. (*Op. Cit.*: 91).

Pero en el momento de gobernar, los electores se tornan gobernados y ya no es posible prolongar sin más el momento identificatorio anterior. Y, por lo tanto, nadie puede pretender en democracia “encarnar él solo al pueblo”; a lo más, puede pretender “representar a la mayoría del ‘pueblo elector’ ”. Por eso, para preservarla, Rosanvallon añade que más allá de la oposición entre partidos que forman parte consustancial de ella, es necesario que la democracia repose también sobre instituciones reflexivas e imparciales.

Pero el peligro es querer confundir los dos registros. Es llevar a una confusión el abogar por el rebasamiento de los partidos y la realización de una política de “buenas voluntades”. Pero también es caer en una confusión simétrica el querer transponer en todas partes la elección partidista.

La vía democrática implica organizar una forma de dualismo entre instituciones que pertenecen al mundo de la decisión mayoritaria y aquellas que se ligan a un imperativo más exigente de justificación. (*Ibíd.*: 92).

Intervienen aquí tres instancias y actividades: los partidos, el gobierno en ejercicio y las instituciones imparciales. Esta discriminación de la complejidad democrática permite mirar la cuestión de la ilusión grupal freudiana y la usurpación bourdiana de una manera más abarcativa.

Los límites del planteamiento hasta ahora expuesto, que va de Freud a Lacan pasando por Foucault y Bourdieu,²⁹ tienen que ver:

²⁹ Habría que aclarar que, en el caso de los aportes que Bourdieu y Foucault desarrollaron a lo largo de su vida, para nada sería plausible la serie de puntualizaciones que hago respecto a los planteamientos psicoanalíticos. Simplemente ocurre que, al recortar dos citas de ellos que convenían a lo que estaba planteando, podría dar la impresión de que no tomaban en cuenta la cuestión de los contextos y las escalas. Para nada es su caso.

1) con la escala elegida y sus pretendidas continuidades inter-escalas (¿es acaso lo mismo la escala del amor entre dos atravesados por lo tercero —lo supuestamente Uno— que la escala colectiva de las masas?); 2) dejan de lado la historicidad y el contexto en el cual los lazos se instauran y se experimentan, y configuran los *habitus* (en el sentido de Bourdieu); 3) presuponen una especie de “capital de fe” transhistórico, otorgado por una mayoría, y presto a ser utilizado a su favor por una minoría “esclarecida” (o, desde una perspectiva complementaria, se piensa esas relaciones desde una especie de ontología psíquica —si esta barbaridad puede decirse—, apta para toda ocasión); 4) vuelven equivalentes las grupalidades y neutralizan las mediaciones institucionales, así como las diferentes lógicas de todos los subsistemas sociales; 5) tienden a dejar fuera los procesos sociales al poner el énfasis en la foto fija, etcétera.

¿Acaso esto que acabo de describir devalúa los aportes psicoanalíticos? No lo creo, sólo les señala algunos límites que, en el caso de que los psicoanalistas no los tomen en cuenta, pueden terminar por creer que poseen una teoría omniabarcativa y omnicompreensiva que puede sustituir a la Historia, a la Sociología y a la Antropología. Con lo cual desembocarían en una especie de disciplina no “castrada”, para usar un término caro al aporte lacaniano.

Creo que, hechas estas aclaraciones, podemos retomar de nuevo las cosas en el momento en el cual un tipo de creencia parece caer radicalmente, a diferencia de las que más arriba describí bajo *la noción de la desmentida, en las cuales se mantiene unidas inextricablemente la caída de la creencia y su paradójica reafirmación, aunque esta última, irremediablemente modificada.*

2.3. Cuando la creencia “cae”. El enigmático caso de la “tumba vacía”

La imagen deseada se desvanece. Tú te ahogas en tus propios reflejos.
Octavio Paz



Para ejemplificar y tratar de resolver este caso digno de una figura compuesta que se podría denominar Sherlock Freud, me referiré al ejemplo que el creador del Psicoanálisis refiere en el citado capítulo V del texto de la *Psicología de las masas...* Este texto va en el sentido de la caída de una ilusión como creencia. Se trata del caso de una grupalidad, la católica, altamente institucionalizada que, en parte se sostiene en el cuerpo ausente de su fundador, del cual se afirma que resucitó y que está en cuerpo y alma, glorioso, en algún lugar invisible e inatacable, y por lo tanto, desprovisto a estas alturas de toda incertidumbre al respecto. El citado caso lo extrae Freud de una novela de C. Ranger Gull publicada en 1903, intitulada *When It was Dark*, en la cual el autor afirma que en realidad Cristo no habría resucitado al tercer día, sino que José de Arimatea lo habría trasladado al amparo de la noche a una tumba de su propiedad. 1,900 años después, el cuerpo o, más bien, los huesos o el esqueleto, reaparecen.³⁰

Con este descubrimiento, el supuesto de la resurrección se viene abajo,³¹ si nos atenemos a la frase de San Pablo: “si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe”. En la novela citada se afirma que la institución cristiana estalla y se disemina cuando el objeto Cristo, como Dios resucitado que todos habían puesto en el lugar de su creencia, se revela un espejismo al convertirse en un cadáver como los otros. En este caso elegido por Freud, parecería aceptar que efectivamente todos habrían puesto “un mismo objeto” en el lugar de la certeza de la resurrección.

Esta vez, a diferencia de lo adelantado con respecto al **fetichismo**, las cosas toman otro giro, porque no se trata de decir: “aquí debería estar un cadáver, sino al contrario, aquí no debería de estar porque —creencia interpuesta, esta vez religiosa—, resucitó y está en otro lugar”. No se tolera la presencia en la tumba, porque se supone que de mane-

30 Felizmente no existían todavía ni los nazis ni los narcos, ni algunos políticos priistas mexicanos con sus técnicas de desaparición más profesionales. Escribo acerca de esto en el contexto y el momento en que se dieron los brutales asesinatos y desapariciones de los estudiantes de Ayotzinapa, entre otros muchos, y de la reaparición en el Citlaltépetl (Pico de Orizaba) de unos alpinistas barridos por una avalancha hace casi cincuenta años. Cuando menos en este último caso, la Naturaleza se mostró generosa después de liquidarlos previamente.

31 Hay que aclarar que en los tiempos de esta novela aun no existía la prueba por el DNA.

ra consistente habitaría otro espacio, el cual estaría marcado, entre otras cosas, por la invisibilidad; condición que lo vuelve, en este caso, impermeable a la desilusión, lugar invisible habitado por un cuerpo glorioso, que permitirá generar una profusa configuración de lugares vacíos que ocuparán sus vicarios por los siglos de los siglos, siempre apoyándose y hablando en nombre de ese invisible divino resucitado. Se comprenderá que se trata de una manera elegante de manejar la desaparición y la muerte, con desmentida incluida. Pero esa vez, como ya lo señalé, cambiando la primera percepción de una supuesta presencia por la de una necesaria ausencia. Desmentida que, en parte, se podría incluir en la broma del tío que militaba en el Ejército realista, y que en la Guerra de independencia uruguaya tuvo que fusilar, para su desgracia, a su propio sobrino que luchaba en el bando contrario, diciéndole, para consolarlo: “no se apure, sobrino, que la muerte es un ratito”.³² Lo mismo para el caso de Cristo, pero con una diferencia: “*sí ya sabemos* que efectivamente murió un ratito, *pero aun así*, creemos que luego resucitó”.³³

La novela a la que alude Freud, sin duda simplifica mucho las cosas, pues según ella, la creencia cayó estrepitosamente. Sabemos que el “aun así” ha caminado por otros senderos. Digamos que, en este caso, la ficción se quedó, por decir lo menos, corta.

Incluso teólogos críticos que trabajan a partir de una teología histórica como, por ejemplo, Hans Küng, han enfrentado el asunto de la tumba vacía con argumentos dignos de ser tomados en cuenta. Por ejemplo, los siguientes:

Dicho sin rodeos. Con la tumba vacía, en sí, no se puede probar la verdad de la resurrección de Jesús de entre los muertos. Esto sería una clara petición de principio: se presupone lo que habría que demostrar. Pues por sí misma, la tumba vacía sólo dice lo siguiente: “Él no está aquí” (Mc, 16, 6). Y hay que añadir expresamente, por no ser en modo alguno evidente: “ha resucitado” (Mc, 16, 6) [...] Así como en todo el Nuevo Testamento no hay nadie que afirme haber estado presente [...] durante el hecho mismo de la resurrección.

32 “Anécdota” que me fue relatada por el psicoanalista uruguayo Carlos Pla.

33 A diferencia del citado “sobrino”.



ción [...] así tampoco hay nadie que asegure que su fe en el Resucitado proviene de la tumba vacía [...] La mayor parte de quienes se adhieren a la exégesis crítica de la Biblia llega a la convicción de que las historias en torno a la tumba son ilustraciones legendarias del mensaje de la resurrección. (Küng, 2000: 107-108).

Ahora bien, si de la tumba vacía sólo se puede deducir “aquí ya no está”, o más precisamente, “Él no está aquí”, pero no que resucitó, ¿de dónde se puede deducir la apuesta de la resurrección y en qué se sostiene? Porque se comprenderá que en el razonamiento de Küng se entrecruzan sin confundirse dos lógicas, la de la exégesis de los textos bíblicos y la de la fe que, al parecer, permite dar el salto a la afirmación: Él resucitó. Si éste no fue el caso ¿ello tiene una importancia secundaria para los católicos? Me imagino que ese fue el caso, y por lo pronto deja de ser Dios o una de las personas de la Trinidad para pasar a ser un humano cualquiera. Pero me estoy metiendo en terrenos que no me incumben del todo. Aunque, aun así...

Recurramos, para continuar con la cuestión de la tumba vacía, a Michel de Certeau. Éste la mira desde la conformación de diferentes cuerpos que pretenden cubrir una ausencia. Veamos cómo:

El “desprendimiento” donde se instaura el Logos tiene por referencia la pérdida misma del cuerpo que debía ocupar el lugar de todos los otros, el de Jesús, de tal manera que la palabra “evangélica”, nacida de esa desaparición, debe tomar ella misma a su cargo la producción de cuerpos eclesiales, doctrinales y “gloriosos”, destinados a ser los sustitutos del cuerpo faltante. (De Certeau, 2003: 157).

Pero se trata de un faltante de nueva cuenta diferente al faltante que detecta el fetichista. El desprendimiento del que habla De Certeau implica que el cuerpo faltante de Cristo como acontecimiento fundante, ayuda a desprender al cristianismo de “su origen étnico y de la realidad biológica, familiar y hereditaria del cuerpo judío” (De Certeau, 1982: 181). Ya que Jesús, como cuerpo faltante que “deja lugar”, permite que una serie de figuras se coloquen “bajo el doble signo de una fidelidad y de una diferencia. [Figuras] que no repiten

jamás el Evangelio, pero que no serían posibles sin él” (De Certeau, 1987: 211), produciendo una inagotable articulación de diferencias que se reclaman del “invisible viviente”.³⁴

Pero De Certeau, al poner el énfasis en la tumba vacía, deja de lado la otra cara del acto de desaparición, el lugar en donde se instaura el cuerpo glorioso como presencia plena. En esa “dialéctica” de la desaparición / plenitud se consolida la solidez bimilenaria de la Iglesia Católica.

Volvamos a la perspectiva avanzada por Freud. Éste, al utilizar la novela citada que postula que Cristo finalmente se volvió un muerto como los otros, pretende por lo menos dos cosas: primero, desracilar la profusa y variada genealogía cristiana, como años más tarde lo hará con la judía desde otros postulados de una manera radicalmente iconoclasta, al escribir al final de su vida *El Hombre Moisés*. En segundo lugar, y que es lo que interesa para el tema que pretendo desarrollar, vislumbrar la posibilidad de enfrentar la caída radical de una creencia como ilusión. Caída radical que toma un camino diferente al de Umberto Eco, cuando éste cita el dicho de Chesterton que reza así: “Desde que los hombres no creen más en Dios, no es que no crean en nada, sino que más bien creen en no importa qué” (Eco, 1989: 27). Lo que Freud abre como problemática a ser explorada no puede ser abarcada del todo, por ejemplo, por los brillantes y sugerentes trabajos de Danièle Hervieu - Leger y Renée de la Torre, cuando analizan los trayectos de los “peregrinos” y los “convertidos” a diferentes creencias y espiritualidades.

Me parece que se ha explorado menos en nuestro medio lo que denomino “caída radical de una ilusión como creencia”. No la aparente evidencia de que algo cayó, sino las maneras y los porqués. Y no me refiero al modelo mítico de San Pablo, que sirve para pensar inversamente a los descreídos que sufren una conversión a la vista de un relámpago que de pronto los ilumina y los libra de su ceguera ante lo trascendente, y caen rendidos ante su manifestación.

Sabemos que no es nada fácil describir la caída, porque cuando el desilusionado radical despierta, “el dinosaurio ya no sigue ahí”.

34 Creo recordar que leí esta expresión en algún lugar de la obra de Roland Barthes.



Cuando se deja de creer,³⁵ ya se está irremediabilmente del otro lado y algo se le escapará al ex creyente respecto de lo que hasta un momento previó, vivió y sintió. Nunca estará en condiciones de poder describir la manera en que estuvo literalmente sumergido en su anterior universo, ya que en las creencias no se trata solamente de un tipo de adhesión a una serie de enunciados, sino también a formas de existencia que —parafraseando a Norbert Lechner—, poseen el “poder normativo de lo fáctico” creyente, que instaura maneras de vivir y sentir que no se conmueven con argumentos —hasta que sí—, a diferencia del pensamiento científico en el cual la posición de base está a habitada por la duda y la reconsideración de lo probado.

Y es precisamente el “hasta que sí” lo que Freud deja en barbecho, pero apunta al menos a problematizar la caída “radical” de la creencia que no busca rápidamente substituirse. La cuestión es por qué en algunos casos no es posible ya desplazarla hacia un peregrinaje abierto o a una nueva conversión-transfiguración que fije y mantenga las premisas de la anterior, aunque con nuevos contenidos o pretendidamente tales.

Cuando se produce esa doble imposibilidad del no retorno y del no desplazamiento, tampoco prospera la vía del “pero aun así”, y entonces es posible plantear este tipo de interrogación. Digamos que, en esta época de profusión de creencias religiosas, políticas y espirituales aludida por Chesterton, se trata de interrogarse acerca de lo que le pasa a esa minoría de ex creyentes políticos y religiosos que se vuelven agnósticos, como Eco, o ateos como Freud, los cuales no pueden creer, aunque lo quisieran, en lo que se les cayó, ni tampoco buscan sustitutos.

¿Pero cómo y por qué no buscan sustitutos? Por lo pronto al “mirar” cara a cara el agujero sin imagen, y tener que aceptar, aunque sea a regañadientes, que no hay nada allí donde se creía que habitaba una verdad contundente e incluso “revelada”. En estos casos, la vía religiosa, que no lo sagrada (Debray), queda fuera. Y es hacia ahí donde creo que apunta el ejemplo utilizado por Freud, y más tarde por Lacan, cuando tematizam la cuestión de lo Real.

35 En eso que se creyó.

Para terminar este apartado, quisiera aludir a este respecto a una experiencia de Umberto Eco cuando tenía 13 años, que según él fue decisiva para terminar como agnóstico. Y como este tipo de eventos no siguen necesariamente una estricta ortodoxia, lo sucedido a Eco le ocurrió en un partido de fútbol:

Mientras que yo observaba con distancia los movimientos insensatos que tenían lugar en la cancha, tuve la impresión de que el alto sol del mediodía envolvía de una luz fría los hombres y las cosas, y que delante de mis ojos se desarrollaba un espectáculo cósmico sin significación [...] Por primera vez yo dudé de la existencia de Dios y pensé que el mundo era una ficción sin finalidad.

Aterrorizado a la salida del estadio, fui a confesarme con un sabio capuchino que se asombró de mi extraña idea, porque gentes dignas de fe como Dante, Newton, Manzoni... habían creído en Dios sin problema. Confuso frente a ese *consensus* universal, yo remití una docena de años mi crisis religiosa. Yo digo todo esto para explicar que, desde siempre, el fútbol está ligado para mí a la ausencia de finalidad y a la vanidad de todo, y que de hecho el Ser no es sino, o no puede ser sino un agujero. (Eco, 1985: 247-248).

Justo es decir que la cosa comenzó ya inclinada por una distancia, porque Eco era de esos jóvenes que cuando intentaba jugar fútbol era capaz de meter el balón en su propia cancha. Así que ya venía prejuiciado con respecto a dicho deporte. Y más aún, por las burlas a las que fue sometido por sus compañeros. O sea, psicología de manual de por medio, más de alguno se vería tentado a descalificar la experiencia relatada. Y si además el sol se volvió su cómplice, pues qué decir, se lamentaría quizás el sabio capuchino.

2.4. Y ¿realmente existen creencias que caen a veces radicalmente?

Pero no bien termina uno de plantearse el problema que vengo de enmarcar, que la duda surge de nueva cuenta de manera insidiosa a la manera de una modalidad de la desmentida ya descrita: qué tal si ya sé que no creo, pero, aun así, ¿realmente es posible postular sin más un descreimiento sin fisuras en todos los planos de la vida?



Otra voz salta a la palestra para decirme: “¡ajo!, te recuerdo que hay diferentes maneras de creer y no sólo aquellas con núcleo duro o religioso”. Agradezco la advertencia y sigo.³⁶

Y esta vez me apoyo en Emil Cioran, quien con su feroz humor podría afirmar quizás que se podrían detectar las huellas de estas certezas originarias, pretendidamente perdidas, en la misma operación que intenta desmontarlas, por ejemplo, cuando escribe: “Como todo iconoclasta, he destrozado mis ídolos para consagrarme [a analizar] sus restos.” (Cioran, 1990: 96). ¿Se trataría acaso de aceptar finalmente que no hay escapatoria posible, y que eso que ahora pretendo al intentar analizar diferentes maneras de creer no sería sino la otra cara de la creencia que formaría sistema con ella? O si se quiere, ¿se tratará de una especie de creencia —descreída o deslavada—, que conservaría la fascinación cautivadora que tenía antes la creencia sin tapujos? Esto lo postularían los creyentes, quizás con una sonrisa y diciéndose(me): “hagas lo que hagas, siempre terminarás rindiéndole un homenaje, aunque sea involuntario y oblicuo, a eso que ahora pretendes desmontar, como hacen los niños con los juguetes, para saber qué tienen adentro, hurgando en su luminoso vacío, que no sería necesariamente lo mismo que la nada”. ¿Será?

En todo caso, no es lo mismo la operación que desmonta y analiza los “restos” de la certeza, que la operación por la que ésta impedía mediante el poder normativo de lo fáctico desplegar un razonamiento: “es así porque es así, y punto”. Será quizá la otra cara, pero no su par análogo.

Aunque de nueva cuenta no está demás tomar en consideración la reflexión de Fabrice Hadjadj cuando escribe: “No es suficiente destruir los ídolos para destruir la idolatría: el iconoclasta se arriesga a caer en esa idolatría más baja que es la fascinación por su propio acto [...] destructor”. (Hadjadj, 2008: 58). Siempre se puede pecar de soberbia. Pero no faltarán confesores dispuestos a “perdonar” si alguien se presta a esto. O un psicoanalista para problematizar la

36 Le advierto a un lector suspicaz y con mala leche, que no oigo la citada voz. Todavía no deliro, francamente. Soy en todo caso delirante de closet, o eso creo.

“culpa”. O sea que, quien habita estos parajes, no se libra de caminar por el filo de la navaja.

Interludio epistemológico - metodológico

Por lo pronto, este tipo de problematización conlleva tener que explicitar una posición que permita encarar con pertinencia el complejo objeto de las creencias, más allá del campo religioso, pero abarcándolo también. Hablar de analizar creencias como objetos de investigación implica que ya se dio un proceso de secularización del pensamiento, y por lo tanto, un distanciamiento que destotaliza lo que antes pretendía cubrir la percepción. De otra manera sería imposible plantearse las cosas, por ejemplo, como “sociología de las maneras de creer”.

1. Albert Piette describe la doble perspectiva que para mí resulta hasta ahora ser la postura más convincente del investigador de las religiones y de los universos político-ideológicos, aunque no sin añadir, *pero, aun así...* De lo que habría que dotarse, según él, es de:

Un *teísmo metodológico* para significar que las Ciencias Sociales de lo religioso toman en cuenta el hecho de que, en las acciones y situaciones que estudian, se encuentran puestas en juego de una u otra manera referencias a realidades meta empíricas, [o] a “entidades invisibles”. [Y a su vez,] de un *agnosticismo epistemológico* para significar que las Ciencias Sociales, en su trabajo de objetivación científica de la realidad, suspenden los juicios en cuanto a la cuestión de saber si esas “entidades invisibles” existen y si es legítimo y meritorio establecer cualquier relación con ellas.

La religión es entonces una actividad simbólica que tiene su consistencia propia. (Piette, 1999: 23).

El “pero aun así...” de mi posición implica que el supuesto del teísmo metodológico implica una referencia a un Dios, siendo así que el universo de las creencias desborda esta referencia. Se trata



más bien de aceptar de entrada, sin prejuizar, lo que los sujetos dicen creer, aunque trascienda la referencia a un Dios.

En esta manera de enfocar las cosas, no hay ventaja especial para el que cree e investiga como para el que dice no creer en aquello que investiga. Implica, en todo caso, analizar diferentes maneras de distanciamiento y acercamiento al objeto de estudio. Para el que dice no creer, la distancia parece estar más “asegurada”, pero la puede llegar a racionalizar de tal manera que termine por escapársele los tipos de existencia que induce, al creer que está más allá de cualquier prejuicio. Y puede terminar como si se tratara de supersticiones, es decir, como gestos totalmente desvinculados del contexto que analiza y en el cual investiga.

Por otra parte, para el que cree en lo que al mismo tiempo pretende analizar, la cosa puede resultar más “complicada”, porque implicaría una especie de disociación reglada: de día soy investigador que pretende describir y tratar de explicar lo que analizo y de noche me entrego sin distancia a eso que analizo.

En la perspectiva de Piette, la doble posición a la que alude y que debe permanecer articulada permite instaurar un tipo especial de distanciamiento, que ayuda a alejarse de la militancia tanto pro como anti. Perspectiva que para el investigador en Ciencias Sociales se complementa con aquella de no otorgar ningún privilegio a las instituciones o grupos religiosos, como si se tratara de un caso aparte. Aunque sin perder de vista su singularidad.

2. Frente a esta posición que acabo de citar, estaría aquella otra que constata la secularización del pensamiento y sus efectos en las Ciencias Sociales cuando éstas enfrentan el universo de las creencias, y más específicamente, las religiosas. Se podría decir que, en este segundo caso, las citadas ciencias tienden a analizar las creencias religiosas desde la perspectiva del ateísmo metodológico y epistemológico, sea militante —o no—. Lo cual las coloca frente a los objetos de estudio mencionados desde una posición crítica que se acerca a la ejercida por los que Paul Ricoeur denominó “*Los maestros de la sospecha*” —Nietzsche, Marx, Freud, etcétera—. Desde esta perspec-

tiva, los estudios tienden a diluir las creencias en otra cosa más allá de lo que pretenden representar. Con postulados del tipo: “esto que analizo en realidad no es más que el producto de...”

Michel de Certeau constata que cuando se comenta el adjetivo “religioso”,

... éste, deviene un enigma, [ya que] cesa de determinar los métodos empleados, las verdades consideradas y los resultados obtenidos. La dificultad de pensar los hechos religiosos en términos de ciencias humanas [...] proviene [...] de una nueva situación epistemológica [ya que...] es lo pensable lo que ha sido secularizado. (De Certeau, 1987: 196).

Para De Certeau, como sacerdote jesuita e historiador, esta constatación lo lleva a postular la dimensión de lo sobrenatural más a partir de una apuesta que de una afirmación de su existencia. Por eso ahonda sin anestesia acerca de los cuestionamientos que el pensamiento secularizado implica para la Teología.

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

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

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

[...] *En suma, el contenido religioso esconde sus condiciones de producción. Es significativa de otra cosa de eso que dice.* [...] El psicoanalista, el



sociólogo y el historiador son aquellos que no se dejan atrapar por el juego de las representaciones, y que saben captar otro significado diferente del sentido inmediato afirmado. (*Op. Cit.*: 191- 193).

Desde esta perspectiva, los criterios epistemológicos para sostener con nitidez una “ciencia de las religiones” se tambalea y tiende a producirse un desvanecimiento de la especificidad de los objetos religiosos vistos como *síntomas de otra cosa*. Para enfrentar estas cuestiones contamos con las dos propuestas descritas, y no se trataría sólo de elegir una de las dos, porque me parece que se transversalizan y se afectan, y al inclinarse más por una de las dos, dejaremos irremediablemente algo sin observar. La propuesta de los maestros de la sospecha toma un partido muy definido, desde el momento en que no se limita a describir, sin juzgar, lo que observa, al remitirlo a otra cosa más allá de lo manifiesto. La de Piette busca mantener la consistencia y especificidad propia del universo simbólico religioso, tomándolo por moneda críticamente contante.

2. 5. El cruce de dos heteronomías. El caso de Gregorio Lemercier

Veamos ahora un ejemplo que puede dar luz sobre el cruzamiento de dos heteronomías en un monje benedictino de los años sesenta del siglo pasado, ejemplo que ayuda a plantear de otra manera la relación que muchas veces se simplifica cuando se opone la fe a la razón conviviendo en un mismo individuo, considerándolas como incompatibles sin más. Me refiero a la heteronomía religiosa y a aquella otra que remite al postulado del inconsciente —o de lo inconsciente—.

Ahí donde hay religión, [es decir], estructuración religiosa del espacio humano social —afirma Marcel Gauchet—, hay esa doble experiencia de lo invisible en la extrañeza de un cuerpo que deja de pertenecernos, y en el borramiento de sí en provecho de una verdad que habla en nuestro lugar [...] La figura de un inconsciente

personal emerge y deviene concebible gracias a una reformulación [de estas] experiencias de alteridad. (Gauchet, 1998: 201).

Se trata del Prior Gregorio Lemercier, del convento de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca, México. La experiencia que relata el citado monje le ocurre la noche del 4 de octubre de 1960.

Estaba yo acostado sobre mi espalda, despierto en mi cama. De pronto, vi ante mí una multitud de relámpagos de todos colores. Era un espectáculo sumamente bello [...] Me volteé sobre mi lado izquierdo. Entonces apareció sobre la pared de mi celda como una pequeña pantalla, sobre la cual vi una sucesión de rostros humanos. Ese calidoscopio se detuvo sobre un rostro muy bello, de una gran bondad. En ese preciso momento grité: “Dios mío, ¿por qué no me hablas así?”. Y de inmediato comencé a llorar con extrema violencia, invadido por la conciencia profunda de ser amado por Dios. [...] Quería decirle que podía hacer conmigo lo que quisiera, pero tuve miedo de que lo tomase en serio. Tenía el sentimiento profundo de no merecer ese amor a causa de mis pecados. [...] Y todo se resumía en un sentimiento de derrota, de dominio de Dios sobre mí.

Al día siguiente, temiendo volverme loco —yo era un hombre duro, seco, cerebral [...], extremadamente escéptico ante cualquier misticismo— [...], fui a ver al presidente de la Asociación Mexicana de Psicoanálisis. Entré al psicoanálisis tres meses después. (Lemercier, 1968: 21).

La experiencia extrema de estar literalmente sumergido en algo con visos “místicos” que le inclina a entregarse al personaje luminoso y bello que le hace experimentar el ser profundamente amado por Dios, pero que simultáneamente le hace sentirse culpable y pecador, permite asistir a una descripción “en vivo” de aquello que Marcel Gauchet describe a propósito de la presentificación de la doble experiencia de lo invisible, que conlleva la heteronomía religiosa. Pero con una diferencia, ya que el citado monje describe que, a pesar de la inmersión, mantuvo una mínima distancia,³⁷ por ejemplo, cuando

37 O la recuperó muy pronto. Conviene señalar que esta alusión a la “mística” por parte de G. Lemercier no enfrenta la radicalidad de ésta, ya que, como bien señala Roland Barthes, “es bien conocido que, desde un punto de vista místico, la fe abismal es os-



al ofrecerse en los términos que en parte recuerdan la oblación y las palabras de la Virgen: “hágase en mí según tu palabra”, tuvo miedo a la entrega sin condiciones. Y terminó por interpretar la experiencia arrolladora en términos de la otra heteronomía, o del otro *habitus* que también lo conformaba: el psicológico o psicoanalítico, ya que se describe como “extremadamente escéptico” ante las experiencias calificadas de “místicas”; de ahí que tema que en realidad se estuviera volviendo “loco”.³⁸

No fue necesario mirar al cielo ni entrar a una cueva para “ver”, sino que le bastó enfocar la vista hacia la pared de su celda que se hizo de “pantalla”. La experiencia del citado monje se sitúa en los inicios de la era televisiva y ya adentrados los tiempos del cine. Probablemente ahora bastaría dirigir la vista hacia la pantalla del celular.

Se trató del cruce de dos heteronomías en un mismo sujeto, en el cual la secularizada va a servir por lo pronto de contención a la otra. Con lo cual parece manejarse en el modelo descrito más arriba por De Certeau: en realidad esta experiencia que crees consistentemente

cura, sumergida, fusionada (dice Ruysbrock) en la *tenebra* inmensa de Dios, que es “el rostro de la nada sublime” [...] En pocas palabras, las imágenes no ocupan sino ‘la superficie del espíritu’. [Es elevarse hacia] la Desnudez sin imagen”. (Barthes, 1971: 69).

- 38 La diferencia de posición de Lemercier respecto a otras concepciones más ortodoxas de la aparición, se puede detectar con mayor nitidez, por ejemplo, si citamos la posición de un teólogo del nivel de Joseph Ratzinger cuando fue a visitar el santuario de la Virgen de Fátima en 2010. Afirma que la aparición es “un impulso sobrenatural que no proviene sólo de la imaginación de la persona, sino en realidad de la Virgen María, de lo sobrenatural. [...] Un impulso de este tipo entra en un sujeto y se expresa en las posibilidades del sujeto. El individuo está determinado por sus condiciones históricas, personales, temperamentales y, por tanto, traduce el gran impulso sobrenatural según sus posibilidades de ver, imaginar, expresar. Pero en estas expresiones articuladas por el sujeto se esconde un contenido que va más allá, más profundo, y sólo en el curso de la historia podemos ver toda la hondura, por decirlo así, “vestida en esta visión posible a las personas concretas”. “De este modo yo diría también aquí que, además de la gran visión del sufrimiento del papa —en el relato de Fátima— que podemos referir al papa Juan Pablo II en primera instancia, se indican realidades del futuro de la Iglesia, que se desarrollan paulatinamente”. En Sandro Magister, “¿Iglesia perseguida? Sí, por los pecados de sus hijos”. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/> (2010, 14 de mayo). Para Benedicto XVI las apariciones tienen como mínimo un doble estatuto y, por lo tanto, un doble fondo: expresar impulsos sobrenaturales adecuados a las condiciones históricas del sujeto que los recibe, y estar impregnadas de un espíritu profético que poco a poco se irá develando. Al parecer no tiene dudas de que se dan y se seguirán dando, porque siguen actuantes sin desfallecimientos lo que él denomina “impulsos sobrenaturales”. Para Lemercier, en cambio, su alucinación orgánica (que no psicótica), no lo condujo a un orden sobrenatural, sino al “interior” de su psiquismo y a interrogarse acerca de su estado mental.

religiosa “no es sino la manifestación de otra cosa”, por ejemplo, de tu posible locura. Finalmente, no fue ni lo uno ni lo otro, sino como relata Lemercier a continuación:

El 8 de marzo [de 1961] se descubrió un cáncer en mi ojo izquierdo, el cual fue extirpado al día siguiente. [...] Y no me cabe la menor duda de que esta experiencia decisiva de la noche del 4 de octubre de 1960 está en relación profunda con el principio del cáncer. Desde entonces veo mejor. [...] La larga ascesis del psicoanálisis me ha llevado a una vida espiritual que no habría podido alcanzar en treinta años de vida monástica. (Lemercier, 1968: 22).

Ahora bien, lo fisiológico indujo un tipo de alucinación en código religioso.³⁹ Lo notable es encontrar a un monje en el México de los sesenta del siglo pasado, conformado de esta manera por dos *hábitus* que a primera vista parecen tan discordantes. Y más aún, dispuesto a utilizar esta tecnología laica denominada psicoanálisis para cultivar su “ascesis espiritual”, incluso concediéndole, hasta cierto punto, una primacía sobre las milenarias tecnologías monacales.⁴⁰

Con respecto a la noción de alucinación, es importante remarcar que su introducción implica un cambio epistemológico substancial de la experiencia subjetiva. Veamos por qué:

La alucinación no puede ser reconocida en un mundo donde la aparición es común [...] La alucinación se diferencia como experiencia específica en una sociedad en la cual la aparición llega a ser problemática [...] La aparición [entonces] llega a ser un milagro de tal manera excepcional que la alucinación llega a ser pensable.

Su nacimiento [como concepto] data de 1814, 1815. [Pero] la mayor parte de los psiquiatras serán incapaces de pensarla durante mucho tiempo porque el concepto pone completamente en causa los puntos de referencia de la experiencia subjetiva desde el punto de vista de la articulación de lo visible /invisible [o] exterior /interior. La alucinación es un test crucial. Eso que se ofrecía bajo el signo de la objetividad de lo invisible es renviado hacia la subjetividad. (Gauchet, 2003: 194-195).

39 Bromas aparte, si hubiera sido Cristiano Ronaldo el que la hubiera padecido, habría, quizás, alucinado a Messi.

40 Para un análisis más pormenorizado ver (González: 2011).



A raíz de su experiencia alucinatoria, a Gregorio Lemercier se le hizo más claro este trastocamiento de lo subjetivo y de lo invisible, y siguiendo a su mentor intelectual, el padre Laberthonnière, buscó profundizar en lo que éste denominaba “la experiencia subjetiva de la fe”. Por otra parte, a pesar de la importancia otorgada a la herramienta psicoanalítica, no sólo no perdió la fe, sino que la utilizó para “purificarla” y tornarla más firme. En términos irónicos se podría decir que para él el psicoanálisis fue una especie de detergente. Se trató, en todo caso, de la utilización de una tecnología laica al servicio de la fe. O, en otros términos, se podría decir —parafraseando al Evangelio— que en su caso “las puertas de las Ciencias Sociales no prevalecieron contra la Iglesia”. Lo cual, me imagino, frustró en parte las perspectivas de los psicoanalistas intervinientes.

Y en el hilo de la reflexión realizada hasta ahora, se puede afirmar que aplicó algo del siguiente tenor: “*ya sé que la fe puede estar conformada por una serie de representaciones culturales y por experiencias que la tergiversan, pero, aun así, existe algo ‘esencial’ que hay que volver a recuperar en su prístina pureza*”. O en los términos, también parafraseados, de una de las corrientes del Psicoanálisis, se trató de una apuesta para recuperar “el filo cortante de la verdad cristiana” o del origen de los benedictinos. A cada quien su ascesis y “retornos a...”, con sus consiguientes operaciones purificadoras.

El creyente secularizado Gregorio Lemercier no sólo buscó saber más acerca de la —y de su— experiencia subjetiva de la fe, sino que también cuestionó las seguridades con las que los psicoanalistas que analizaron a los monjes de su convento y a él mismo, parecían vivir su incredulidad. Desgraciadamente, respecto a ésta, no contamos con documentos que nos indiquen si aceptaron el reto; sólo tenemos algunas muestras parciales de la superioridad que pareció habitarlos por vivir como ateos, que no como agnósticos. Por ejemplo, utilizan —refiriéndose al convento en el cual intervienen— metáforas del tipo “útero convento”, habitado por un conjunto de monjes, “fetos” que huyen del mundo y a los que habrá que rescatar y de nueva cuenta traerlos a la cruda realidad del mundo. Invistién-

dose con ello, dichos psicoanalistas se invisten en una especie de “parteros psíquicos”.

Los citados psicoanalistas se apoyan en lo que podríamos describir como un “invisible”, esta vez profano, denominado inconsciente. Cuando durante la experiencia psicoanalítica el prior es interrogado acerca de si no le resultaba paradójico utilizar la terapia psicoanalítica inventada por un ateo para explorar la experiencia de la fe, respondió sin inmutarse lo siguiente:

Esta desconfianza y este temor se explican perfectamente por eso que yo denominaré “el pecado original del Psicoanálisis”. [Es decir], el hecho de que Freud y, después de él, las primeras generaciones de psicoanalistas han aceptado como un dato originario, si no es que como un dogma, su propia no creencia sin someterla a un análisis riguroso, como ellos lo hicieron con la creencia y sin sospechar todo lo que esa incredulidad podría contener de religioso.

[...] Incluso los psicoanalistas creyentes permanecen en la superficie cuando se trata del sentimiento religioso. (Agencia AP, 1966: 6).

¿Cómo se podría saber ese “supuestamente religioso” que contendría la incredulidad no analizada? Y por contraste, ¿existiría una diferencia con la analizada? Esta última, ¿estaría expurgada de la creencia religiosa o siempre estaría bajo sospecha, como lo señalé más arriba? En este caso, sería el creyente religioso el que se colocaría en una posición de superioridad condescendiente. Sin embargo, el no analizar el ateísmo como lo propone, por ejemplo, Umberto Eco, lleva a consideraciones que pueden resultar caricaturales ante las diferentes maneras del creer religioso. Veamos ahora un ejemplo de esto, citando a uno de los analistas del convento que participó al final de la experiencia: me refiero al Dr. José Luís González Chagoyán.

FMG — ¿Desde qué marco de referencia interpretaban la creencia [de los monjes]?

JLGCH — Desde el Psicoanálisis. No había ninguna piedad por lo religioso.



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

JLGCH — Sí, pero nos importaba “un pito”. Importaba la gente y su análisis, y no nos importaba [...] su religión. [...] Los veía, y me reía igual que en mi casa de eso de la religión.

¿Cuál creencia, cuál Dios?; a mí no me hables de otro mundo, háblame de éste. ¿Cómo te masturbas? ¿Qué haces cuando rompes la ley del silencio? ¿Qué haces cuando te emborrachas con los trabajadores? Háblame de la homosexualidad. ¿Cuánto de esto está distorsionando la labor de la Institución? (González, 2011).

Como se puede apreciar, para el citado y poco “piadoso” Doctor no parece existir ningún tipo de problematización respecto a cómo intervenir e interpretar desde lo que él considera un aporte “psicoanalítico” respecto al factor religioso. Al parecer, en su perspectiva se puede diluir éste e incluso descalificar el universo de sus analizantes. Todo parece reducirse a una superestructura que sirve para ocultar las verdaderas cuestiones a ser tratadas. Superestructura de la que se puede eventualmente hacer mofa.

Tampoco parece reparar en que el tipo de dispositivo grupal que aplicaron no estuvo a la altura de la complejidad que se jugaba en ese convento. Pero, finalmente muestra, cuando menos en este caso, la supuesta superioridad de la que se inviste uno de los psicoanalistas que interviene atendiendo la demanda de sus clientes monjes. En las intervenciones de los otros dos psicoanalistas, que son los que llevaron efectivamente la tarea más duradera del análisis, no deja de traslucirse una inextricable mezcla de misión redentora y un cierto moralismo imbuido de superioridad que recuerda a los confesores puntillosos, pero sin absolución posible. Pero también, un intento de contención de su supuesta “ventaja” atea. Pero, evidentemente, su actuación no se redujo sólo a eso, de otra manera hubiera sido

difícil que los monjes no sólo aceptaran analizarse con ellos, sino también mantener la experiencia por varios años.⁴¹

Tiempo después de terminada la experiencia, Lemerrier afirmó que ésta fue un fracaso e hizo una crítica muy pertinente al dispositivo grupal utilizado. Y, por otra parte, al poco tiempo de disuelto el convento —mediados de 1967— por su enfrentamiento con Roma, dijo también que su Iglesia no le temía a Freud sino a la sexualidad. Cito finalmente la posición del citado monje respecto a cómo pensaba la relación entre su creencia religiosa y el Psicoanálisis.

En la medida en que la religión se vive como una espacialidad al margen de la vida ordinaria, sustituyéndose a los valores humanos, cualquier nueva insistencia sobre otros valores humanos suscita el temor de perder la religión, como si aquellos no pudieran crecer sino en detrimento de ésta. Pero de hecho sucede lo contrario: los dos perecen juntos. Frente a esta situación, el psicoanálisis, lejos de evaporar o disolver lo “religioso”, tiende a transformarlo, interiorizándolo, y a madurarlo en una religión que asume todos los valores humanos y los impregna cada vez más de lo divino. Se puede aplicar al Psicoanálisis lo que decía el texto sometido a discusión de los padres conciliares sobre las “realidades terrenales”: “aquel que se esfuerza en penetrar, con perseverancia y humildad, los secretos de las cosas y los seres, aun cuando no tenga conciencia de ello es conducido por la mano de Dios”. (Lemerrier, 1968: 3).⁴²

Siguiendo a Laberthonnière, Lemerrier busca rebasar la antinomia: natural-sobrenatural. Nada de vivir como habitando una reali-

41 Al menos, claro está, que se hubieran investido en “masoquistas profesionales” y hubieran hecho de eso su “gozo”.

42 Fray Gabriel Chávez de la Mora, el arquitecto del convento, resume así su relación con la experiencia psicoanalítica: “Para mí, el psicoanálisis fue un complemento y sí me funcionó. Claro, lo sacramental, lo litúrgico, la gracia del Espíritu Santo no entraban en el tema. Nuestra antropología cristiana bíblica, o lo que significaba la observación monástica, el valor del silencio, de la fraternidad, la adoración, dependencia, entrega a Dios, creo que faltó haberlos tratado con los psicoanalistas de manera más comprensiva”. (González, 2010). En esta mirada, el mundo que constituía la realidad monacal parece haber quedado intocado y en paralelo. Digamos que su mirada no tiene el optimismo del padre Prior. Pero entiende que los psicoanalistas iban a lo suyo —tipo José Luis González—, claro, con el riesgo de desvanecer en el aire lo que singularizaba a sus interlocutores. Si para estos últimos la religión era vista en general como infantilización, ilusión, defensa o superestructura, entonces les resultó muy difícil entender con quiénes se las estaban viendo.



dad paralela. Pero, además, con ese nuevo razonamiento por parte del ex monje, el psicoanálisis ya no sólo ayudaría a conocerse y a purificar la fe, sino que incluso serviría para “impregnar” de divinidad los valores humanos, aún sin saberlo. O sea, cristianos a su pesar, aunque no clandestinos. Ante la supuesta superioridad de los ateos de enfrente, los de casa tienen con qué responder. En resumen, si los psicoanalistas del convento creyeron —como Freud y Ferenczi en el momento de su viaje a los Estados Unidos— que el Psicoanálisis les traería la peste, sus esperanzas resultaron fallidas. Ya que, al menos en parte, fueron vistos como ayudantes de la divinidad.

Una cosa que se volvió clara a Lemercier fue la relación: psicoanálisis-sacerdocio. Pasado el tiempo, él consideró la posibilidad de que se instituyeran sacerdotes analistas como “una contradicción en los términos, [ya] que pone al paciente ante un monstruo de dos cabezas, puesto que las funciones del sacerdote y del analista son totalmente diferentes”. (Leñero, 1966: 86).

Entonces, los intentos de vampirización - impregnación de la técnica terrena por la divina, tenía, al parecer, ciertos límites para él. Mientras duró la experiencia, el padre prior ya no sólo fue la autoridad y el padre espiritual de sus monjes, sino que se convirtió hasta cierto punto en auxiliar de los psicoanalistas, según relata. Pues, cuando sus dirigidos presentaban resistencias a continuar el análisis, él los animaba a seguir, y buscaba detectar parte de sus motivos. Y al aceptar someterse al psicoanálisis, estuvo dispuesto a abandonar parcialmente el lugar preponderante que ocupaba antes del inicio de la experiencia. Podía alegar en su favor que, como cualquiera, él también tenía inconsciente y por lo tanto no gozaba de ningún privilegio. Tal fue el caso.

Pero hay que dejar establecido que Lemercier, a pesar de su crítica atendible al ateísmo de los psicoanalistas, finalmente mantuvo su fe y su creencia en una verdad revelada, e incluso, probablemente, más reforzada después de pasar por la “purificación” psicoanalítica. Es decir, que el planteamiento freudiano de la tumba vacía en este caso tuvo sus límites.

Ahora bien, si se intentara aplicar en este caso la típica y simplificadora dicotomía entre fe y razón a los dos actores principales de este acontecimiento —monjes y psicoanalistas—, se dejaría sin entender una buena parte de lo que ahí se jugó. Desgraciadamente, dicha experiencia no parece haber sido retomada y continuada por los descendientes de ambos, cuando menos en el caso de México. Ni siquiera cuando el cuerpo de los sacerdotes se comenzó a desacralizar y a “sexualizar” a partir del lado más violento, el de la pederastia, se han escuchado las palabras del padre prior del convento de Santa María —y después líder del Centro Psicoanalítico Emaús—: “la iglesia no le teme a Freud sino a la sexualidad”. Si le hubieran hecho caso...

2.6. El delirio paranoico, la certeza y el místico

Como ya lo he adelantado, las creencias, cuando están consolidadas, tienen la particularidad de investir a los individuos con certezas. Es decir, que no hay posibilidad de razonarlas dado que se presentan como algo que ya está ahí, sin que, por otra parte, se haya asistido a su génesis. Como en el fetichismo de la mercancía de Marx, parecen otorgarse valor y consistencia propia. Lo cual no quiere decir necesariamente que los creyentes lo sean de tiempo completo y estén incapacitados para ejercer otras lógicas, incluso científicas.

Voy a tomar un camino arriesgado: hacer la analogía entre el delirio paranoico y las creencias, cuando éstas se constituyen a partir de una certeza sin fisuras. Para ello me referiré a los planteamientos de Jacques Lacan.⁴³ Este autor afirma que el paranoico vive su delirio como si poseyera una significación, significación que Lacan enfoca de una manera no exenta de paradoja cuando dice que:

Él no la sabe, pero ella se [le] impone, y para él es perfectamente comprensible. Y es precisamente porque ella se sitúa sobre el plan de la comprensión como un fenómeno incomprensible, si se puede decir así, que la paranoia es para nosotros tan difícil de aprehender,

43 Con las salvedades hechas más arriba.



y que por lo tanto es por eso [mismo] de un gran interés. (Lacan, 1981: 30).

Lacan, que sí parece saber lo que el paranoico ignora: cómo se le impone la creencia, añade que, en la formación de los psiquiatras y psicoanalistas, una de las cosas que habría que evitar es el momento donde, al creer que han comprendido, se “precipitan” para realizar una interpretación. Señala que esa comprensión se explicita de manera ingenua por la fórmula “el sujeto ha querido decir esto”. Pero lo que más bien resulta, según Lacan, “es que no lo ha dicho”.⁴⁴ Por lo tanto, para el citado psicoanalista no tiene importancia que el sujeto delirante, en su explicación de sí mismo o en su “diálogo” con el psiquiatra, resulte más o menos comprensible. En cambio, lo que sí resulta digno de consideración es que el núcleo del delirio es inaccesible, inerte, estancado en relación con toda dialéctica.

[...] Tomemos la interpretación elemental. Ella tiene sin duda un elemento de significación, pero ese elemento es repetitivo, y procede por reiteraciones. [...] El fenómeno está cerrado a toda composición dialéctica.

[Por ejemplo...], en la psicosis pasional [...], si se pone el acento sobre la prevalencia de la reivindicación, es que el sujeto no puede aceptar tal pérdida, tal daño, y que toda su vida parece centrada alrededor de la compensación del daño sufrido y la reivindicación que conlleva. (*Op. Cit.*: 31).

Evidentemente no estoy hablando de englobar en la paranoia las creencias religiosas, sólo hago la analogía con el núcleo duro que poseen las creencias consolidadas, que tienden también a poseer una “inercia dialéctica” respecto a cómo se impone la “comprensión”. Aunque eso no descarta que algunas creencias se desplieguen e incluso lleguen a notables sofisticaciones en la reflexión sobre sus enunciados argumentativos, por ejemplo, en la historización de los

44 También se dan casos de aplicar la llamada *escansión* cuando el psicoanalista pretende que su paciente está a punto de “precipitar” algo de la significación, o para “ayudarlo” a realizarla.

tipos de escritura que componen los textos bíblicos, o a recreaciones y re-significaciones que se dan en lo que parecía inerte.

Recurramos al ejemplo clásico del caso de Daniel Paul Schreber y a su alucinación–delirio–auditiva nocturna, y veamos la diferencia con respecto a la alucinación visual “televisiva” de Gregorio Lemerrier, en la cual éste último, a diferencia del juez alemán, recupera muy pronto una distancia relativa.

Una noche única, el Dios inferior (Arriman) apareció... su palabra retumbó ante las ventanas de mi dormitorio con una poderosa voz de bajo... Lo que había dicho sonaba de un modo que no era amigable. Todo parecía calculado para inspirarme terror y temblor y la palabra podredumbre (*Lüder*) se escuchó muchas veces, expresión muy frecuente en la lengua fundamental (*Grundsprache*) cuando se trata de hacer sentir el poder y la cólera de Dios al hombre que él quiere aniquilar. Pero todo lo que se decía era auténtico (*echt*), ninguna frase memorizada... Entonces la impresión que dominaba totalmente en mí no era el temor sino la admiración ante lo grandioso y lo sublime. De esta manera, a pesar de los insultos contenidos en las palabras, el efecto producido en mis nervios fue benéfico. (Schreber, 1975 : 121).

A riesgo de caer en la “comprensión”, Michel de Certeau realiza ciertas analogías entre esta lengua fundamental a la que alude Schreber y la experiencia de los místicos cristianos de los siglos XVI y XVII. Guiándose por la palabra *Lüder* (podrido, carroña, cadáver), dice que en la mística:

Se lleva a cabo un proceso que desvanece los objetos de sentido, comenzando por Dios mismo, como si tuviera por función clausurar una episteme religiosa al borrarse a sí misma, y producir de esta manera la noche del sujeto que marca el fin del día de la cultura. Me parece que, con relación a nuestro tiempo, los desarrollos analíticos tienen una función histórica semejante: trabajan por manifestar la deserción de una cultura por sus representantes (“burgueses”) y, por este debilitamiento de una economía productora de sentido cavan el lugar de otra que sería el más allá de lo que sostiene aún la crítica analítica. A este respecto, la mística y el psicoanálisis presuponen, ayer con relación a las Iglesias “corruptas”, hoy a través del



“malestar de la cultura”, la experiencia tan “clara” e intolerable en Scheler, “que hay —para hablar como Hamlet— algo podrido en el reino de Dinamarca. (De Certeau, 2003: 127).

La podredumbre dictada por una voz que lo aniquila y que constriñe al sujeto a tener vocación de carroña, profiere

El secreto que sostiene la epifanía divina de la cual Schreber porta la marca (*Eindruck*) grabada o escrita sobre su cuerpo en admiración ante lo “grandioso” y lo “sublime”. Dictada por una voz, la podredumbre del sujeto es la condición para que haya institución teatral de la “omnipotencia en toda su pureza”. [...] La palabra inscribe en la nada [o en la mierda] al testigo de la gloria. (*Op. Cit:* 128).

[...] Ser llamado basura o mierda es ser adoptado por la familia noble. Hay allí una estructura que ha funcionado en toda familia religiosa, antes de redescubrirlo en las instituciones ideológicas, políticas, psicoanalíticas.

El nombramiento, en efecto, le asigna un sitio; es vocación de ser aquello que dicta. [...] Al creerlo, Schreber “encarnará” su nombre; querrá, dice, “entregar su cuerpo a la venta como el de una puta”. [...] La palabra escuchada designa precisamente esta transformación [...] Circunscribe el objeto de la creencia. (*Op. Cit:* 129-130).

A diferencia de Lemercier, Schreber, cautivado y literalmente sumergido en la creencia que lo nombra, aceptará sin cortapisas el “haz de mí lo que quieras”.

Otro caso menos sofisticado respecto al creer sería el de aquella mujer cubana a quien, aprovechando la visita de Juan Pablo II a Cuba, un periodista le preguntó si creía en Dios, y ésta respondió: “en esas estoy, muchacho”. ¿De qué se trataría aquí?, ¿acaso de una fluidez en la cual no se ha instalado una certeza? ¿O de una certeza diferida que aguarda momentos más turbulentos, enfermedad grave, o amenaza de muerte, para por fin consolidarse? A saber.

3. Una antropología del creer

Desde esta perspectiva, se podría decir —inspirándose de nueva cuenta en Michel de Certeau y en el título de su libro *La faiblesse de croire*—, que la creencia está habitada, a pesar de la certeza que induce, por una debilidad o fragilidad en relación con el saber, ya que camina por los senderos de la adhesión y la verosimilitud, y no por los de tener que probar algo.

El historiador Alfonso Mendiola, uno de los estudiosos más acuciosos de la obra del historiador y jesuita francés, resume de manera precisa esa primera concepción de la creencia en De Certeau:

Primero, el creer se opone al saber, el “sé” es distinto del “creo”; segundo, la fuerza del creer está en que no es algo voluntario y, tercero, la formalidad del creer es lo que siempre está de trasfondo en toda comunicación [...] Con esto se puede ver que la antropología histórica de la creencia se convierte en una teoría de la transmisión de la herencia [...] de una generación a otra. (Mendiola, 2009: 50).

En este caso, la creencia cambia de estatuto y ya no se reduce a una descripción puramente psicológica, puesto que se basa no tanto en una adhesión que no sabe o busca saber, sino en una promesa y en un diferimiento, como señala de nueva cuenta De Certeau en un texto presentado en 1981 (De Certeau, 1981), texto que Alain Boureau resume en su parte medular de la siguiente manera:

El proceso de creencia se define por la ausencia de un bien deseado (la certeza), por lo cual el gozo es trasladado a un futuro por la mediación de un contrato que une al sujeto a los otros en una institución. (Boureau, 2002: 134).

Por lo tanto, como añade A. Mendiola, el término creer presenta una constelación de usos. Dentro de ellos se encuentran los siguientes:

a) tener confianza en alguien o en algo; b) creer en la realidad o en lo que uno ve; c) fiarse de lo que se dice. Lo que une a los tres significados de la palabra “creer” es que siempre se instaura una



relación. Creer no es una sustancia sino una relación. Esa relación puede ser con una persona, un objeto, lo que se construye como real —lo visto— y, por último, con lo que se dice.

[...] creer es depender de “eso” que puede o no responder al acto que creo. [...] la estructura de la creencia es temporal. Esto es, está abierta al futuro como incertidumbre. (Mendiola, 2009: 54-55).

En el caso de Cristo como “desaparecido viviente”, implica un tipo de “razonamiento” más o menos así: creo que resucitaste y, por lo tanto, creo en tu promesa. Y aceptar la promesa es diferir e instaurar en dicha apuesta la incertidumbre. ¿Alguien responde o responderá? Evidentemente el cuerpo de Cristo perdido en las brumas de los siglos se volvió inatacable desde un tipo de investigación empírica simplificadora. Lo importante es que detrás o al fondo —incluso arriba— de la tumba vacía, se instauró un cuerpo glorioso e invisible, pero muy presente. Y eso ha resistido la marcha de los siglos.

Y a diferencia del Cristo resucitado, el cuerpo sacerdotal de la Iglesia católica, que es vicariante por estructura, puede hasta cierto punto ser des-idealizado y cuestionado al igual que el aparato, como si se tratara de un resto desprendible y sujeto a combustión; pero su crítica o posible caída con ave fénix incluida, no amenaza automáticamente al incombustible e idealizado glorioso que venció a la muerte.

El Invisible divino, al permanecer en el “exterior” / interior del lugar vacío que ocupan y desocupan por los siglos de los siglos sus vicarios ministros al ritmo de sus muertes, cuestionamientos, dimisiones y jubilaciones, puede mirar con simpatía los beneficios que otorga el dispositivo completo de la tumba vacía. Un caso paradigmático, al respecto, es el que propone Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios*, (como bien señala R. Barthes), en los cuales crea un dispositivo que lleva al ejercitante a lo que se denomina “indiferencia ignaciana, [...] no querer nada para sí mismo, estar disponible como un cadáver, *perinde ac cadavre*” (Barthes, 1971: 75). Se trata de permanecer indiferente a las alternativas que lo habitan a uno para “llegar

al sentido más profundo, el signo liberado por la divinidad”, (*op. Cit:* 47) y poder de esta manera realizar una “buena elección”. Pero tomando en cuenta que los citados signos no son necesariamente contundentes, entonces no le quedará al ejercitante, en su diálogo con la divinidad al que supone que le “habla”, sino hacer de la suspensión misma de la marca un signo último. Es decir, que se trata de una ascesis que implica...

...la aceptación reverencial del silencio de Dios, el asentimiento dado no al signo, sino al retardo del signo. [Con lo cual...] la escucha se transforma en su propia respuesta, y de suspensiva, la interrogación deviene de alguna manera asertiva: la cuestión y la respuesta entran en un equilibrio tautológico.

[...] La mantica se clausura, pues transformando la carencia de signo en signo, ella logra incluir en su sistema ese lugar vacío y sin embargo significante que se denomina el grado cero del signo: ofrecido a la significación, el vacío divino no puede amenazar, alterar o descentrar la plenitud ligada a todo lenguaje cerrado. (*Op. Cit:* 78).

Todo lo que acabo de describir respecto de Cristo implica tratar de darle una vuelta de tuerca al modelo de la tumba vacía de Freud al señalar que, con el fin de que se produzca la ilusión religiosa cristiana, es condición que el primero sea poseedor de una naturaleza mixta divina y humana, y que, colocado como humano ante la muerte, al mismo tiempo la sufra y la trascienda como Dios. Y, además, que logre habitar un tipo de invisibilidad en la que se manifieste como el invisible viviente, incluso como “grado cero del signo”, y que permita la producción de una serie de lugares vacíos con una función vicariante que ocuparán aquellos que hablarán en su nombre.

En el caso de los ejercicios ignacianos y su dispositivo, “el signo liberado por la divinidad” parece cumplirse en una perfecta circularidad, ya que, tanto si se “manifiesta como si se coloca en el “grado cero del signo”, de todos modos “habla”. Por lo tanto, la incertidumbre está muy atenuada.

Se puede decir que Cristo es a la vez aquel que sostiene el sistema, y la causa trascendente para ser predicada y defendida. Entonces



tendremos La Causa, el personaje invisible, la red de lugares vacíos vicariantes, la institución jerarquizada como Iglesia, la tradición, las escrituras y los fieles.

Cuando una institución ha logrado tal grado de poder simbólico —tumba vacía y lugares vacíos vicariantes— con “desaparecido vivo” y “parlante”, incluido el mensaje “revelado”, les sugiere a los aspirantes a iconoclastas que, por favor, no simplifiquen las cosas y, sobre todo, que por lo pronto se tomen con calma los amaneceres radiantes sin trascendencia, ya que no faltará una legión de ávidos que reclamarán sin reposo estos “invisibles” contundentes.

4. La cuestión de la grupalidad y del inconsciente político

Ahora será necesario, para avanzar hacia el final de este ensayo, darle la palabra a Régis Debray y a sus atendibles propuestas contenidas en su libro *Critique de la raison politique* (Debray, 1981), en el cual intenta responder a la cuestión: ¿de dónde le viene a los hombres la irreductible necesidad de pertenecer y de creer? Así como aquella otra que denomina “trascendencia grupal”,⁴⁵

La cual implica que el grupo no pueda asumir su identidad sino por intermedio de alguien que lo representa —que desde esta perspectiva deviene necesariamente carismático— y que le ofrece la gracia de mirarse a sí mismo a través de otro, [lo cual] parece ser un hecho insuperable. Y me parece que este operador de *cohesión*⁴⁶ es un invariante de toda estructura de poder. (Enthoven, 1981: 120-121).

Esta manera de encarar las cosas para tratar de darse cuenta del “inconsciente político” va a implicar que Debray no trate de abordar sus interrogantes ni desde la psicología de las masas, ni desde la his-

45 Y en esto recuerda lo ya citado por Pierre Bourdieu —pero dándole otro giro—, y obviamente, por Freud y Lacan.

46 *Subrayado*: Fernando González.

toria, sino apoyándose en el Teorema de Gödel, o sea, desde la lógica, ya que dicho teorema apunta a la incompletud de todo sistema.

El deber de creencia no es un imperativo moral, sino una necesidad lógica; ella se deduce de eso que denomino “incompletud” del grupo que yo generalizo aplicando al orden político eso que dice el teorema de Gödel en el orden lógico. Ese teorema demuestra que ningún sistema puede fundar su verdad sin recurrir a un elemento que le es exterior. Dicho de otro modo, ningún sistema es demostrativo de sí mismo. [...] De ahí la figura del Mediador, es decir, del jefe carismático. [...]

N.O. — ¿Eso quiere decir entonces que es racional que haya algo irracional en un grupo?

R.D. — Esa es, en efecto, una explicación naturalista de lo sobrenatural social. Y para un materialista como yo, es un resultado no despreciable. Ella permite rechazar también la abdicación ante lo inefable —y el “retorno de lo sagrado” y compañía— así como también la estupidez del Señor Homais, para quien la religión no es más que la infancia tonta de la humanidad. Se puede expulsar a los jesuitas, igualmente al buen Dios, pero ellos retornarán entrando por la ventana: eso se denomina, por ejemplo, “socialismo real”.

[...] Le corresponde a la política ofrecerles un contenido empírico a estas categorías trascendentales: ayatola, secretario general, presidente de la República [...] Es necesario que el mediador represente alguna cosa diferente de sí mismo: Proletariado; Justicia, Derechos del Hombre, Alá, quien quiera que sea. La libertad política implica escoger entre las mayúsculas. (*Op. Cit.*: 121-122).

Agentes de trascendencia, denomina Anquetil a estos mediadores. Pero dichos Agentes, como los vicarios principales de Cristo —es el caso de los Papas—, no pueden bastarse a sí mismos, y por eso Debray señala en uno de los capítulos —intitulado El Complejo de Constantino—, que la divinización extrema de los emperadores romanos contribuyó a una desintegración del Imperio Romano, porque la multiplicación de divinidades fragmentaba las creencias al máximo. Y que el golpe de genio de Constantino fue auto-proclamarse vicario de Cristo.



En su comentario al texto de Debray, Gilles Anquetil lo cita en una parte de su libro donde habla del *Complejo de Constantino*:

La personificación real de lo sagrado social (el nosotros soy yo) tiene todo para ganar de una despersonalización aparente del poder (poco importa mi persona, es a ustedes a los que pertenece mi poder). Desprendiéndose de su divinidad en el Otro, Constantino se la niega a sí mismo; y entonces le fue posible gobernar, es decir, hablar en nombre de otro sin hacer reír. (Anquetil, 1981: 24).

Anquetil señala pertinentemente que al presentarse Constantino sólo como “depositario” y no como “propietario” del poder divino, salva el Imperio y funda la Cristiandad. De ahí que sinteticé, inspirado en Debray, diciendo que “no hay escapatoria para el tiempo inmóvil de la trascendencia, el tiempo de la desgracia colectiva y de la ilusión. [Porque...] lo sagrado no tiene edad”. Y termina su comentario con una cita del autor de *Critica de la razón política*: ésta “debe callarse delante de la utopía, pues el sueño no se refuta” (*ibíd.*)⁴⁷

De ahí el título de su comentario, “Regis contra Debray”, pues al escribir este texto, el citado autor acepta su esquizofrenia reglada entre el filósofo que busca dar cuenta de la razón política y el militante que se la juega en la utopía.

En todo caso, para el filósofo y militante francés las ilusiones políticas y religiosas se emparentan, y no hay ventaja para ninguna. Y a pesar de que la posición de Debray pueda ser interpretada como un homenaje al inmovilismo político (hay elementos para pensar así), no lo es de una manera total. Ya lo sé, pero... En un comentario al respecto, no exento de ironía, afirma lo siguiente:

No exageremos nada; la historia puede modular los cultos necesarios del mismo modo que para un individuo, por el hecho de crecer y llegar a ser normal, ella consiste en administrar la maldición de Edipo. Es mejor saber que algo en nosotros quiere matar a papá y desposar a mamá, que descubrirlo en un cruce de caminos. De

47 Existe un interesante debate entre Marcel Gauchet y Régis Debray acerca de los supuestos invariantes de la Ilusión religiosa y política y de la historización de lo que Gauchet denomina “salida de la religión”, que no es para nada la eliminación de ésta. Lo comentaré en otra ocasión. Se intitula: “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir”. *Le Debat*.

la misma manera, el desmontaje del inconsciente político no nos libera de la maldición que ahí habita, pero nos permite, sin embargo, manejarlo a lo mejor lúcidamente.

[...] Es evidente que toda sociedad sin creencias fuertes es una sociedad que muere. Lo religioso y lo político es, si usted quiere, la enfermedad del grupo; pero la curación de esa enfermedad sería la muerte del grupo. (Enthoven, 1981: 121).

Digamos que este “kantiano” ha puesto bajo la lupa de la crítica lo que denomina “la Ingenuidad de las Luces”, cuando señala:

Que creían que la inteligencia puede disipar el Mal, que era suficiente con expulsar a los jesuitas o a los espíritus perversos para hacer nacer una sociedad justa y razonable. [...] En mi libro, yo no he retenido sino un solo principio: desprendámonos de la idea del bien y del mal para comprender eso que pasa en un grupo, desde el momento en que existen los intereses y efectos de poder. (*Op. Cit.*: 109).

Hay que tratar de evitar, como señala años después Debray continuando con su teorema de Gödel, la confusión entre “una oferta religiosa particular, con un *mínimum* de sacralidad”, ya que ciertas operaciones “fundadoras y fundamentales” son necesarias para constituir grupalidades o instituciones más o menos viables:

De entrada, trazar una frontera, delimitar una muralla, inventar una membrana —física o moral— para distinguir un adentro y un afuera. Luego, ofrecerse un origen, sea un padre de convención (un Abraham...), un acontecimiento fundador [...] un ideal [libertad...] un tótem (Lenin o Mao), un Principio Supremo (La Constitución...) [...] Después, habrá que dotar al grupo de un relato genealógico [...] y finalmente, establecer una jerarquía interna.

[...] Estos [cuatro...] elementos vienen en conjunto, uno implica al otro, no hay prioridad. [...] forman el corazón de la ingeniería asociativa, constituyen eso que se puede llamar “inconsciente político de la humanidad”. [...] Los templos tienen la vida dura... (Debray, 2005: 77-79).



Para cerrar, nos referiremos a una creencia con culto de la personalidad incluido, que no logró consolidarse en la larga duración, aunque sí pasó y consumió los cuatro pasos de la ingeniería asociativa de la que habla Debray; pero que, a diferencia del cristianismo, no rindió los frutos esperados porque estaba demasiado ligada a concreciones en lo terreno. Y a pesar de que apostó también por las mayúsculas, manejó de manera diferente su relación con la invisibilidad.

Colofon: donde se confirma que existen diferentes tipos de promesas, algunas de las cuales no soportan mucho la incertidumbre

—¿Cómo es el más allá? —preguntó *motu proprio*, Olga Felegrini
—Igual que acá.
(Ibargüengoitia J: 1978)

Habría que evitar la tentación de transponer la imagen de la “caída del Muro de Berlín”, que condensa la desagregación no violenta del bloque soviético, con el de la tumba vacía. Pareciera que el texto que cita Freud para tratar de dar cuenta de una posible destrucción novelada de la institución católica, en realidad hubiera sido escrito con dedicatoria futurista para la sociedad totalitaria soviética.

A diferencia de lo que dice De Certeau al afirmar que las instituciones —las Iglesias, sobre todo— promueven “un conjunto de procesos generadores de credibilidad por el hecho de retirar lo que prometen” (De Certeau, 2003: 138), se produjo otro matiz en la perspectiva de la ausencia del bien deseado en el caso del imperio soviético, ya que, al parecer, las promesas no se podían diferir indefinidamente sin mostrar frutos tangibles.

El imperio soviético, si bien tenía como uno de sus ejes discursivos la fraternidad de los explotados y los anhelos de justicia de una parte de la humanidad —lo cual implicaba un formidable combus-

tible para hacer soñar e instaurarse de tiempo completo como militantes de los amaneceres que cantan—, a diferencia de las Iglesias cristianas⁴⁸ tenía que dar pruebas empíricas a corto y mediano plazo de que su mesianismo sí era de este mundo. Y, por lo tanto, no era posible diferir indefinidamente el sacrificio de varias generaciones que esperaban ansiosas el final de la lucha de clases para instaurar por fin el reino de la justicia y la paz.

Desgraciadamente, ocurrió que las citadas generaciones se quedaron habitando una especie de limbo represivo, con Lubianka y Siberia incluidas, en el afán de querer acelerar el futuro totalizado por la justicia más allá de las directivas del Comité Central. Y ¿qué se les iba a ofrecer a cambio mientras tanto?

Por lo pronto, a falta de una tumba vacía con cuerpo glorioso en alguna parte, un mausoleo medianamente pleno, con la momia de Lenín como huésped de honor.⁴⁹ Se comprenderá que no es lo mismo estar como momia, sujeto a un tratamiento constante para mantener un simulacro de cuerpo —el cual ha sido vaciado de sus órganos y sólo cubierto por una delgada capa de piel—, que presentarse como alguien que efectivamente venció a la muerte después de haberla degustado, y además, hacer mutis ausentándose —que no desapareciendo— de una determinada manera de la escena. Así como en el capitalismo hay clases, también las hay en las maneras de desaparecer, invisibilizarse y persistir en el tiempo.

Algo no marchó en el caso de la momia revolucionaria institucional de Lenín, ya que resultó demasiado cercana, demasiado humana. El que alguien haya tenido la peregrina idea de terminar de “asesinarla”, y otro más, de intentar dinamitarla, habla de que probablemente pensaban que podían controlar su específico “casi más allá” poniéndole definitivamente un límite. “Ya sé que está muerto, pero a lo mejor no del todo”. Pero no dio para una creencia consistente de largo plazo, aunque sí para un culto a la personalidad, por no haber

48 Que si fallan en sus promesas en la tierra, tienen por lo menos el doble recurso de aludir a que Dios impuso una prueba para purificar al pecador o que la promesa sólo se instaura después de la muerte.

49 O en otros territorios geográficos, un mausoleo con huesos del Che invisibilizados.



logrado esa distancia y trascendencia contundente que instauro lo sagrado.

Es decir, que el más allá estaba todavía demasiado acá. Eso de tener que proteger al cadáver porque muestra demasiado su vulnerabilidad no ayuda para producir una creencia como se debe, porque el despojo momificado no permite que llegue a constituirse la invisibilidad necesaria al objeto sacralizado.⁵⁰ Y, obviamente, no se trata sólo de mandarlo a una tumba que la volviera no visible, que no es lo mismo que invisible.⁵¹

Digamos que careció de ese tercer término que otorga la invisibilidad sacralizada y lograda, porque en el caso de Lenín, el cadáver y el personaje no daban sino para una dualidad, a pesar de que se hubiera investido en el misionero de una mayúscula, como mandan los cánones a los que aspiran a la trascendencia inatacable. Su momia quedó atrapada en una especie de entre dos: en un tiempo embalsamado y suspendido, parodia de vida eterna. O inspirándonos en la aportación de Juan Rulfo, podríamos decir que se trata de una momia muerta “a medias”, o para ser más precisos, muerta sin terminar de “llegar al más allá”,⁵² aclarando que no se trata del mismo más allá promovido por el cristianismo.

Tiempo embalsamado y suspendido, pero que termina por roer la pretensión sacralizadora o por dejarla muy maltrecha. Tiempo envuelto en la nostalgia de un proyecto que se fue a pique. Y como dijo en algún lugar Rafael Azcona: “la nostalgia huele a nardos putrefactos”. Una trascendencia que no mostró los frutos anunciados en la tierra, porque su proyecto era de aquí. Y como el proyecto de justicia que promovía el socialismo terminó totalizado por el socialismo real, como si no hubiera más posibilidades que las que ocurrieron, lo aparentemente sólido se desvaneció en el aire.

Y si, además, su momia competidora, la de Stalin, terminó des-cralizada y enterrada, me imagino que abrió una grieta de descon-

50 Y para colmo resultó un despojo oneroso, por el costo que implicó su mantenimiento.

51 Para el caso, lo que le ocurrió al despojo del “padrecito de los pueblos” —Stalin—, el cual (una vez que su despojo abandonó la compañía de Lenín) reposa en una tumba, ya que no dio para la sacralización que se le buscaba promover.

52 Los subrayados los extraigo de un excelente comentario de (Villoro, 1999: 79-80).

fianza en la adoración consagratoria. En cambio, en el caso de Cristo —como dijera De Certeau en una cita hecha más arriba—, implicó “dejar el lugar al padre y, al mismo tiempo, a la comunidad poliglota y a la pluralidad de la escritura”; porque en esa comunidad plural en su relación con el origen, se da lo que De Certeau denomina “un progreso de ausencia”.

Ya que hay desaparición de un ídolo que fijaría la vista: desvanecimiento de todo objeto especular y “primitivo” susceptible de ser circunscripto por un saber; pérdida de un “esencial” dado inmediatamente en la imagen y en la voz. [...] Jesús es el desaparecido viviente, [...] A la vez el “faltante” y la “permisión”. (De Certeau, 1987: 214-225).

Pero ¿por qué ese desaparecido viviente sí se consolidó a diferencia de otros? No alcanzo a saberlo de una manera convincente, aunque ya adelanté algunas consideraciones.

Del modelo de la momia de Lenín y de otros, se puede extraer al menos la contraparte invertida de lo que afirmaba Jacques Tourner, citado más arriba: “cuanto más se ve, menos se cree”. Fórmula contundente que alguien podría matizar añadiendo: “menos cuando no”, por aquello de la fórmula extraída de Tomás, el discípulo de Cristo: “ver y tocar para creer”.

De las ventajas de los aparecidos sobre las momias

La mente es un cine de barrio que proyecta almas de otras épocas.
(Villoro, 2017: 11).

Si comparamos la rígida momia de Lenín —o de cualquier otro— con las prestaciones de los “aparecidos”, rápidamente caemos en la cuenta de que la primera está en desventaja.⁵³ Estos últimos tienen la cualidad de combinar dos territorios, el de la invisibilidad no radical y el de las manifestaciones intermitentes. Y no sólo eso, ya que tienden a interactuar con los vivos. Juan Villoro describe cómo fue

⁵³ Hay incluso momias itinerantes como aquella de Fray Servando Teresa de Mier. (Ver: Domínguez, 2004).



educado por sus mayores, al igual que tantos otros niños mexicanos, respecto a los “espectros”. Por lo pronto, se le recomendaba no huir de éstos, ya que se trataba de “criaturas tristes y desvanecidas que no buscaban otra cosa más que hacer acto de presencia. [Villoro aclara] que la primera condición para avistar un espíritu consiste en creer en ellos” (*Op. Cit.*)⁵⁴

En los tiempos que corren, añade el citado escritor, “la luz eléctrica llegó para complicarle la vida a los fantasmas, pero no acabó con ellos por completo. [...] Siempre se puede contar con un apagón para ver aparecidos” (*Ibid.*). Aunque afirma, con razón, que el arrastrar cadenas sólo es posible verificarlo en construcciones coloniales o consideradas suficientemente antiguas. Pero, ciertamente, no en condominios. Y las cosas se complican aún más para gozar de las prestaciones espectrales, porque la mirada contemporánea “no tiene que esforzarse demasiado para buscar seres virtuales, pues los tiene en la pantalla.” (*Ibid.*). Los tiempos en que el expresidente Plutarco Elías Calles asistía puntualmente a sus sesiones espiritistas, obviamente expurgadas de cardenistas, nos parecen ya lejanos. Pero sería pecar de optimista afirmar que ese universo de los aparecidos, con ayuda de sesiones espiritistas o sin ellas, desapareció sin más.

Epílogo provisorio

Al término de este recorrido podría decir que traté de explorar diversas maneras de creer, utilizando el proteico concepto de la desmentida que construyó Freud, pero, siguiendo a Octave Mannoni, busqué aplicarla a otros horizontes. El otro eje transversal fue la noción de “invisibilidad trascendental” que no se debe confundir, como ya señalé, sólo con lo no visible, noción que intenté relacionar con las aludidas maneras de creer.

Y exploré la sugerencia de Freud contenida en el ejemplo de la tumba vacía, en la cual, como señalé, estaba la apuesta de que no sólo no hay una verdad revelada —con inefable incluido—, ni por lo tanto un cuerpo glorioso, sino un hueco sin representación y un

⁵⁴ O también para mostrar un tesoro, o para insinuar que rogaran por ellos. E, incluso, para “jalarle los pies” al vivo y matarlo de un susto. Etcétera.

cadáver como los otros, lo que a veces conduce a la caída estrepitosa de creencias “duras”, en el caso del cristianismo, por intermedio del desmontaje del supuesto invisible resucitado, y en el del marxismo, por la crítica al socialismo realmente existente y la exhibición de sus momias patéticas.

Pero tengo que reconocer que, en parte, desemboqué —y me quedé corto—, en la explicación de por qué hay algunas maneras de creer que son casi inexpugnables y otras que aspiran a ser tales, pero no terminan de consolidarse, ¡sea por Dios o por lo Real! (Lacan *dixit*).

Como colofón, pienso que ahora estamos presenciando otra manera de vivir las momificaciones: la “resurrección digital”, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la actriz de la Guerra de las Galaxias: aquí no hay momia ni desaparecido viviente, sino reaparecida virtual.

Finalmente, la cuestión de las maneras de creer y de dejar de creer, o simplemente de trasladar las creencias a otras situaciones análogas (tratadas de manera tan parcial en este breve texto), nos enfrentan a una profusión de posibilidades que nos prometen días plenos de interrogaciones e investigaciones futuras.

Las combinaciones entre eso que llamamos convicción y lo que denominamos comportamiento son relaciones inestables (que adquieren combinaciones múltiples). Al contrario de lo que sucedía en sociedades tradicionales, la práctica no es la más transparente a la objetividad de una creencia. (De Certeau, 1981: 369).

Termino este recorrido con una cita del sociólogo Jean Bauberot, que nos remite a los aportes substanciales de las Ciencias Sociales frente a aquellos que estiman

Que la religión sería la “muleta” de una persona incapaz de [sostener] un pensamiento autónomo, pero igualmente de aquellos otros que, a la inversa, consideran que un ateo sería un ser incompleto; el saber de las Ciencias Sociales indica que la creencia, lo simbólico, y no sólo la religión, constituyen un fenómeno universal. (Boubérot, 2017).

Ciudad de México, diciembre de 2017



Bibliografía

- Agencia, AP. (1966, 2-8 de noviembre). “L’Église a peur de Freud Pourquoi?” *Arts et Loisirs*: Paris, 58, 6.
- Anquetil, G. (1981, del 22 al 29 de octubre). “Regis contre Debray.” *Les Nouvelles Littéraires*. 2809. 24.
- Arias, J. (2016, 23 de febrero) “¿No sabe, señorita, que los ginecólogos también se enamoran?” *El País*.
- Barthes, R. (1971). *Sade, Fourier, Loyola*. Éditions du Seuil, 69.
- Bautista, J. (1995). La declinación de la neurosis y el malestar de la cultura, Kaos. 3 Rosario, Ediciones Homo sapiens, 10.
- Boubérot, J. (2017. 24 de octubre). “Laïcité: le sociologue attaqué par Fourest répond”, en: *Le Nouvel Observateur*.
- Boureau, A. (2002). *Croire et croyances*. Bruselas: Éditions Complexe, 134.
- Bourdieu, P. (2001). “Le Mystere du ministere. Des volontes particulieres a la volonte generale”. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 140, 10.
- (1984, junio). “La délégation et le fétichisme politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 52-53: 52. www.persee.fr/issue/arss_0335-5322_1984_num_52_1
- Brochier et Fusco, (1989, Febrero). *Umberto Eco. De l’Œuvre ouverte au Pendule de Foucault*. Le Magazine Littéraire, 262.
- Cioran, E. (1990). *Silogismos de amargura*. Barcelona: Tusquets editores, 96.
- Claverie, E. (1990). “La vierge, le désordre, la critique. Les apparitions de la Vierge á l’age de la science”. *Terrain-Revue*.
- Daumas, C. et Bouchet, J. (2015, 23 de agosto). “Pierre Rosanvallon: Gouverner aujourd’hui, c’est seduire pour survivre”. *Libération*.
- Debray, R. (2005). *Les communions humaines*. Pour finir avec “religion”. Fayard, 77- 79.
- (1981). *Critique de la raison politique*. Gallimard, bibliothèque des idées.

- De Certeau, M. (2003). *Historia y Psicoanálisis*. Mexico: UIA, ITESO, segunda edición. 127.
- (1987). *La faiblesse de croire*. Paris: Esprit/seuil, 211.
- (1982, febrero). “Histoires de corps”. Paris: *entrevista en Esprit*, 68, 181.
- (1981). *Une pratique sociale de la difference: croire*. Rome: École française.
- Domínguez, C. (2004, noviembre). “Las aventuras de una momia”. *Letras Libres*, 71.
- Eco, U. y Martini, C. (2014). *¿En que creen los que no creen?* México, Edición Taurus, 113.
- (1989, febrero). “De l’CEuvre ouverte au Pendule de Foucault”. *Magazine Littéraire*, 25.
- (1985). *La guerre du faux*. Editions Grasset & Fasquelle, 247-248.
- Enthoven, J.P. (1981, 10 de octubre). Entrevista a Regis Debray, “La longue marche”. *Le Nouvel Observateur*. 883, 120-121.
- Esquerre, A. (2016). *Theorie des événements extarterrestres. Esasi sur le recit fantastique*. Fayard, 214.
- Faure, S. (2016, 6 de abril). “Entrevista a Arnaud Esquerren”. *Libération*. <http://www.fr/debats/2016/04/06>.
- Foucault, M. (1984, 26 de junio). *Radio France Culture*.
- Freud, S. (1979). “La interpretación de los sueños”. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, IV, 299.
- (1979). “Psicología de las masas y análisis del yo”. *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 9, T. XVIII, 109-110.
- Gauchet, M. (2003). *La condition historique*. France: Editions Stock, 194-195.
- (1998, mayo-agosto). *Essai de psychologie contemporaine*. 100, 201.
- González, F. M. (2011). *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el Monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1967*. México: Tusquets.
- (2010, 9 de abril). Entrevista a Gabriel Chávez de la Mora. En la Ciudad de México.



- (2003, 8 de agosto). Entrevista a José Luis González Chagoyán. En la Ciudad de México.
- Hadjadj, F. (2008). “Une croix sur le Sacre. ou ce que le catholicisme fait à l’art”. En: *Art Press*, 9, 58.
- Hermoso, B. (2017, 1º. De septiembre). “Cioran y Dios, juntos en las librerías”. *El País*, 25.
- Ibargüengoitia, J. (1978). “¿Con quién hablo?” *Letras libres*, Vuelta, 24.
- Jankélévitch V. (1980). *Le je-ne-sais quoi et le presque rien, 2. La méconnaissance et le malentendu*. Paris, Éditions du Seuil.
- Klossowski P. (1988). “La messe de Georges Bataille”. *Arts Press*, 121, 40-42.
- Küng, H. (2000). *Credo*, Madrid, Trotta, 4ª, edición, 107-108.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire, libro VIII, Le Transfert*, Paris, Éditions du Seuil índice 202ª, 148.
- (1981). *Le Séminaire, libre III. Les Psychoses*. Paris, Éditions du Seuil, 30.
- (1975). *Le Séminaire, Encore, libro XX*, Paris, Éditions du seuil, 46.
- (1973). *Le Séminaire, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, libro XI*, Paris, Éditions du Seuil, 210.
- Lagrange, P. (1990, 2 de marzo). “Enquetes sur les soucoupes volantes. La construcción d’un fait aux Etats Unis (1947), et en France (1951-54)”. *Revue-Terrain*, 14, 94. <http://www.cairn.info/revue-terrain-1990-1.htm>
- Lemercier, G. (1968). *Diálogos con Cristo*. Barcelona: Ediciones Península, 21.
- Leñero, V. (1966). *Psicoanálisis en el convento*. Buenos Aires: Panorama, 34, 86.
- Mannoni, O. (1973). *Claves de lo Imaginario*. Amorrortu Editores, 10.
- Mendiola, A. (2009). “Hacia una antropología histórica de la creencia”. En: *Michel de Certeau un pensador de la diferencia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 50

- Piette, A. (1999). *La religión de prés. L'activité religieuse en train de se faire*. París: Editions, Metaillé, 23.
- Pontalis, J. B. (1970). "Presentación, en Objets du fétichisme". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 2, 10-11.
- Rosanvallon, P. (2008, 10 de septiembre). "Comment reinventer la démocratie? Les débats de L'Obs". *Le Nouvel Observateur*, 2287, 90-91.
- Roudinesco, E. (1988). *En la batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*. Madrid Fundamentos, 334.
- Schefer, J. L. (2007). *L'Hostie Profanée. Histoire d'une fiction théologique*. Paris, P.O.L.
- Schreber, D. P. (1975). *Mémoires d'un névropathe*. Paris Seuil, 121.
- Tourneu, J. (1942). *La Féline (Cat People)* Les Oeuvres Majeures, 50 ans d'amour du cinema, (Cinta cinematográfica). EU.: Action Écoles.
- Villoro, J. (2017, 11 de agosto). "Seres virtuales". *Periódico Reforma*, 11.
- (1999). "Rulfo: Lección de arena". *Letras Libres*, 79-80.

¿POR QUÉ LA RELIGIÓN ES INDESTRUCTIBLE? ENTREVISTA A GILBERTO GIMÉNEZ

Hugo José Suárez

Pregunta. En tu amplia trayectoria intelectual, el problema religioso ha estado presente en tu obra de distintas maneras con mayor o menor intensidad. ¿Cómo surge en ti la atracción hacia el mundo de las creencias?

Mi interés por la religión viene de mucho tiempo atrás. Provengo de una familia tradicional extremadamente religiosa en Paraguay, me formaron como católico, y luego empecé a estudiar el tema. Estuve muy involucrado en la vida eclesial, formé parte del movimiento de estudiantes católicos que era muy activo en la línea de la Teología de la Liberación. Cuando llegué a México en los sesenta comencé a enseñar sociología de la cultura en la Universidad Iberoamericana y también temas religiosos. Con mis estudiantes empezamos a hacer investigación de campo y se fue gestando la idea de estudiar algo más sistemático. Tomé como lugar de trabajo el santuario de Chalma en el estado de México y empecé con lo que luego fue mi tesis doctoral. Me involucré profundamente, entré en contacto con los del pueblo hasta ganar la confianza de la gente, peregriné con ellos, me alojaba allí, etc. Muchos creían que no iba a aguantar porque participaba de las peregrinaciones como un devoto más, transitando por las rutas más duras. Esa experiencia me marcó sociológica y etnográficamente.



Pregunta. Tuviste la oportunidad hacer tu doctorado en La Sorbona en París bajo la dirección de Emile Poulat, el sociólogo especialista en catolicismo, en un momento de auge de la intelectualidad en Francia.

Mi tránsito por la academia francesa me inspiró mucho. En París escuchaba conferencias de Bourdieu y de los estructuralistas de los 60. Yo manejaba bien el análisis lingüístico-semiótico, y eso me dio la idea de que podía interpretar la peregrinación en Chalma como si fuera un espectáculo, una especie de teatro sagrado con todos los personajes prototípicos. Para eso retomé el modelo semiótico de Greimas. El resultado fue un trabajo muy sugerente, descubrí lo que realmente era la cultura mexicana campesina, lo que quedó publicado en el libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Durante mucho tiempo mantuve contacto con la gente allá, les enviaba fotografías y los visitaba regularmente.

Pregunta. Tu libro originalmente fue publicado en 1978 por el Centro de Estudios Ecueménicos. Se agotó rápidamente y era imposible conseguirlo. Tuvo un éxito inusitado y tuvimos que esperar varias décadas, hasta el 2013 que la Universidad Autónoma de Aguascalientes lo volviera a editar.

Cierto, en su tiempo se difundía en cientos de fotocopias. Creo que el valor estaba en la manera como había enfocado teórica y metodológicamente la cultura popular, tratando de hibridizar por primera vez el análisis semiótico con el etnográfico. Lamentablemente esa pista no continuó, la semiótica no tuvo un desarrollo muy interesante en la universidad, los antropólogos no hacen semiótica y dejan de lado esa dimensión simbólica.

Pregunta. En el transcurso de los 80 emprendiste una investigación sobre los cambios religiosos en Chiapas, y a principios de los 90 organizaste un evento muy importante sobre religión y modernidad al que nos hemos referido en la introducción de este número de la revista.

Sí, lo religioso siempre me ha interesado, pero ya no soy el creyente ingenuo de antes formado en una familia católica. Hice un ejerci-

cio de distanciamiento para poder analizar la religiosidad popular. Y para eso, curiosamente, me sirvió muchísimo mi cultura católica. Me reconozco actualmente como alguien que tiene cultura católica, fe quién sabe, pero cultura católica sí. Entiendo perfectamente las manifestaciones religiosas del catolicismo, conozco ese universo simbólico muy bien y desde dentro.

Pregunta. En diversas ocasiones, en tus libros y conferencias has sostenido que entiendes la religión al interior de la idea de cultura.

Sí, porque después de todo, la cultura es el conjunto de los hechos simbólicos presentes en una sociedad, y el fenómeno religioso es el hecho simbólico por excelencia; por lo tanto, es indiscernible de la cultura en términos teóricos y es también una forma de cultura. Más aún, por mucho tiempo, en otros contextos y, sobre todo, en tiempos de la cristiandad medioeval, fue la cultura mayoritaria y casi la única cultura oficialmente reconocida. Con la separación entre la Iglesia y Estado y la secularización de la cultura en la modernidad, la religión perdió su carácter público y se convirtió en asunto privado —creencia personal— de cada individuo. Es el momento en que la cultura se desprende, por así decirlo, de la religión. Hoy en día, la antropología y la sociología rechazan la absurda dicotomía y consideran a la religión como un sector particular de la cultura, caracterizado por su peculiar “juego de lenguaje” (Wittgenstein). Incluso se puede decir que el paradigma religioso —con sus creencias, sus ritos y su enorme despliegue simbólico— es el mejor referente para comprender cómo funciona la cultura, aun en su sentido secular.

Pregunta. En las últimas décadas tu atención ha estado concentrada en consolidar tu teoría de la cultura, pero pareciera que hoy lo religioso ha vuelto a tocar tus puertas. ¿Por qué?

En el fondo me ha seguido interesando, por eso me propuse abordar de nuevo el tema religioso más bien en términos analíticos y teóricos, no tanto en el nivel empírico. A raíz de mis frecuentes viajes a Inglaterra, pasando por las Universidades de Cambridge y Oxford,



conocí un nuevo fenómeno que me llamó mucho la atención: el ateísmo científico, es decir, un ateísmo que pretende fundarse en la ciencia. Descubrí a los llamados “nuevos ateos”, cuyo jefe de fila es un famoso científico neo-evolucionista inglés llamado Richard Dawkins. Es un movimiento activo que funciona fundamentalmente a través de Internet, formando una especie de “iglesia en línea” de ateos militantes y combativos con miles de seguidores. Los que la dirigen son cuatro personajes (los llaman “los cuatro jinetes del... ateísmo”): el citado Dawkins (*The God Delusion*), Sam Harris (*The End of the Faith*), Daniel Dennet (*Breaking the Spell*) y Christopher Hitchens (*God is not Great*). Todos sus libros fueron *best-seller* en Inglaterra y, en menor medida, en los Estados Unidos. Es un nuevo tipo de ateísmo, una especie de “iglesia digital” en línea, cuyos seguidores no se reúnen físicamente —sólo se comunican entre sí a través de las redes sociales— pero cuya eficacia es contundente.

Lo que me interesó fue que por primera vez estos ateos militantes —no simplemente agnósticos— se propusieron probar en términos científicos la no existencia de Dios. Esto empezó luego del atentado terrorista a las Torres Gemelas en Nueva York, en el 2001. El principal sospechoso de la violencia era entonces el islamismo, y de ahí pasó el argumento hacia la religión en general, como algo esencialmente dañino, como un peligro para la humanidad que debe ser erradicado activa y urgentemente. Me interesó ese fenómeno porque es un género desconocido hasta ahora. En la historia del cristianismo siempre han existido tensiones entre ciencia y religión, pero nunca la pretensión de probar científicamente, basándose en las ciencias naturales, la no existencia de Dios. Para el nuevo ateísmo ese es el desafío fundamental.

Pregunta. Pareciera que el “nuevo ateísmo” fuera en contra del precepto bíblico “cielo y tierra pasará, más su palabra no pasará”, que leído en otros términos significaría que la necesidad religiosa es antropológicamente constitutiva de la experiencia humana. ¿Qué implicaciones teóricas tiene la apuesta de este grupo?

El asunto conduce a la relación entre fe y ciencia, además de la aparente indestructibilidad de la religión. Una rápida revisión de desa-

rollo de la ciencia nos recuerda que desde los griegos la intención es explicar las cosas a través de pruebas. Por el contrario, la fe forma parte del universo de las creencias que, juntamente con el conocimiento, constituye un componente obligado de toda cultura. No podemos vivir sólo de la racionalidad científica o de los conocimientos comprobados. En cuanto creencia, la fe es un sentimiento de certeza con respecto al sentido de algunas cosas, que no requiere de prueba alguna. Por eso, la fe y la ciencia son inconmensurables, es decir, pertenecen a registros culturales (juegos de lenguaje) diferentes con funciones también diferentes, al igual que la literatura y el arte, que también pertenecen a registros culturales diferentes del de la ciencia. Desde el punto de vista sociológico, yo diría que la religión, fundada en la fe como especie particular del género “creencias”, tiene predominantemente una función pragmática: “ayuda a vivir” —decía Durkheim—, es decir, genera esperanzas, confiere paz, da sentido a la vida, sosiega el ánimo, vuelve soportable el sufrimiento, eufemiza la muerte y permite afrontar sin angustias las “ultimidades”. Por eso, creo que no tendríamos que enfatizar excesivamente el contenido —el “credo”— de un sistema de creencias religiosas, sino más bien tendríamos que fijarnos mucho más en su función, ya que probablemente es esta función la que explica la aceptación de un “credo”, y no al revés.

A partir de todo esto, la aparente indestructibilidad de la religión —(en todos los rastros de la historia de la humanidad encontramos siempre huellas de lo religioso)— se explica, en mi opinión, por lo que yo —juntamente con muchos otros— llamaría “el déficit existencial del ser humano”, como son las limitaciones intelectuales, psicológico-afectivas y orgánicas inherentes a la condición humana; o dicho de otro modo, se explica por su capacidad de compensar y trascender, aunque sea en el imaginario, las carencias, las limitaciones y las aspiraciones que son constitutivas del ser humano y que, por lo tanto, son permanentes por definición.

Por ejemplo, por ser un animal inteligente y curioso, el hombre tiene la necesidad permanente de trascender los límites empíricos y racionales inherentes a su condición, y la religión le da una



respuesta; el hombre no acepta la muerte, y necesita eufemizarla y trascenderla buscando algún significado o sentido que se proyecte más allá de esta vida (“*le désir d'éternité*”, Chantal Millon-Dlesol), y la religión le da una respuesta; el hombre necesita amar y ser amado para llenar su necesidad afectiva, y la religión le da una respuesta; (el hombre es un ser biológica y socialmente frágil, y en cuanto tal está sujeto a múltiples carencias y privaciones en esta vida (enfermedad, pobreza, marginación, injusticias, riesgos globales, etc., y la religión le da una respuesta —Max Weber—). Es el tema de la religión como “terapeuta de la humanidad”. Esto significa que la persistencia de la religión se debe principalmente a su función, y no tanto a su contenido (credo), y que por eso mismo su “verdad” es pragmática, y no primariamente dogmática o conceptual.

Pregunta. Esta discusión parece que nos trae otra vez a los clásicos. Durkheim decía que la religión no desaparece, se transforma. Lo propio Freud cuando hablaba de la religión como una ilusión que puede reen-carnarse en múltiples formas, de acuerdo a las necesidades puntuales de creencia de la gente.

Cierto. Yo creo que la definición de religión en Durkheim, en su forma más básica, sigue siendo pertinente. La religión está compuesta por creencias y contenidos de ordenamiento del cosmos, ritos que en su repetición permiten construir y alimentar las disposiciones y orientar los comportamientos, y una comunidad moral que, sin importar el nivel de institucionalización, da un sentido de comunión con los demás. Durkheim sigue siendo una piedra angular para entender el fenómeno religioso, para explicar por qué es inerradicable y para discutir las nuevas expresiones religiosas en el mundo actual.

UN SANTO PARRANDERO

LAS FIESTAS DE SAN JUAN PARRANDERO EN JIUTEPEC

Junio del 2015

Texto y fotos: Daniel David Rubín de la Borbolla





Origen



¡¡¡De repente me cayó un montón de agua!!! Una pipa mandada por el ayuntamiento de Jiutepec va mojándonos a todos los que pasamos y nos dejamos. Es la víspera de la fiesta del San Juan Parrandero, y... ¡¡ya la comenzaron!!

Se anuncian las lluvias y le pedimos a este San Juan que nos bendiga una temporada de agua suficiente para que la milpa fructifique y la vida siga; y este pedimento no es un lamento o un rezo, sino una “parranda” con los símbolos de la fertilización y el fruto de la tierra, lo que a su vez es el sincretismo de los tlaloques prehispánicos y la imposición de los valores y símbolos cristianos con la conquista

Por eso, este es un santo totalmente fuera de serie, pues estos símbolos son un tamal, una botella de aguardiente y un cigarro.

Y claro, es un santo que no vive en la iglesia, no tiene nicho ni pedestal en la parroquia, está a nuestra altura y al lado de nosotros. Se vuelve como nuestro compadre, pues vive y convive todo el año en casa de un Juan (su mayordomo en turno).





El 23 de junio

Esta víspera lo llevamos a misa bailando con él por las calles del pueblo. Los sacerdotes, de muy mala gana, le tienen que hacer caso al pueblo que les exige misa y bendición; pero, claro, tiene que entrar a la iglesia sin botella y cigarro, y a veces sin sombrero, y no lo dejan subir al altar

De aquí, nos vamos donde los mayordomos ofrecen tamales, arroz y mole verde, y claro el infaltable café de olla, mientras la banda toca la música especial de esta ocasión, y bebe y come.





La fiesta central comienza cuando, después del taco, nos vamos en procesión a donde nace el agua, en el manantial de “Las Fuentes” (hoy un balneario popular) donde se le lleva al mero borbollón para que lo bendiga, y después compartir esta bendición metiéndonos a bañar bailando con él en las albercas, donde, los distraídos acaban en el agua empujados por los cuates.

Al salir del agua le vamos pasando los cigarros que vamos fumando, y nos vamos en procesión al panteón a visitar a los idos, y regresamos a la casa del mayordomo a más tamales y café.



Ya pardeando y cayendo la noche se pasea por el parque, donde se le tributan unos “toritos”, y sigue la “parranda”, parte de la noche, con la visita a casas de muchos Juanes donde esperan los altares, las ofrendas, la comida, la bebida, y la mojada antes proporcionada por los anfitriones, y ahora por las autoridades municipales con pipas y mangueras a presión.

Esa noche a veces duerme fuera de su altar de la casa del mayordomo en turno.

El 24 de junio

Este día es de procesión y de visita donde se lo van turnando para bailar con él; va a casa de todos los Juanes que lo quieran seguir recibiendo y ofrecer tamales, pan y agua fresca o café o atole.

También va al mercado y a los negocios del centro a recibir la cooperación que permite a los mayordomos mantener la tradición un año más.



NÚMERO 24, VOLUMEN 12, MARZO 2018

COORDINADORAS:

Silvia Gutiérrez vidrio y Maya Lorena Pérez Ruiz

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIOLENCIA ESCOLAR EN MÉXICO: TENDENCIAS, TENSIONES Y DESAFÍOS

Research on school violence in Mexico: trends, tensions and challenges

Claudia Lucy Saucedo Ramos y
Carlota Guzmán Gómez

El objetivo de este artículo es analizar las principales tendencias de investigación sobre la violencia escolar en México de 1992 a los primeros años de la presente década. Realizamos un recorrido analítico sobre distintos estudios para identificar puntos de tensión y dilemas teóricos a resolver: estados del conocimiento, encuestas nacionales sobre la temática, legislaciones y normativas elaboradas desde instancias de gobierno, así como propuestas de programas de intervención para abatir la violencia escolar. A lo largo de este recorrido encontramos que la investigación sobre la violencia escolar ha sido un campo en crecimiento y muy fructífero en nuestro país. Sin embargo, es necesario avanzar en las delimitaciones conceptuales que permitan abordajes fundamentados. De mayor envergadura es el dilema de la separación entre la investigación y la intervención que ha arrojado programas de trabajo no permanentes en las escuelas, así como la falta de puentes entre la investigación sobre la violencia escolar y las políticas públicas. Apuntamos vacíos de investigación, así como la necesidad de construir delimitaciones teóricas para evitar generalizaciones sobre la violencia escolar y entenderla en sus propios contextos sociales. *Palabras clave: violencia escolar, tendencias de investigación, encuestas, intervención.*

* La Dra. Claudia Lucy es Profesora Titular de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, Universidad Autónoma de México. Correo electrónico: csclusar@gmail.com

** La Dra. Carlota es investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: carlota@unam.mx



Abstract: The objective of this article is to analyze the main research trends about school violence in Mexico from 1992 to the first years of the current decade. An analytical path through different resources is made for identifying conflict or tension points and conceptual dilemmas to be solved, such as: state of the art research of the last two decades, national surveys on the matter, legislation and regulations developed by governmental instances/authorities and proposed intervention programs to eradicate school violence. Throughout this process it was found that research on school violence is a growing and productive field in the country. However, further steps towards conceptual boundaries are needed in order to obtain well-founded approaches. The larger dilemmas are related to the division between research and intervention that resulted in temporary work programs implemented in schools, and the lack of bridges between the research in school violence and public policy. Research gaps are identified, as well as the necessity of establishing theoretical limits to not generalize school violence but understand it within the social contexts of the voices and experiences of different involved actors. Keywords: school violence, research trends, surveys, intervention.

Introducción

La violencia escolar se ha configurado como un campo de investigación importante en el contexto educativo mexicano. Desde hace dos décadas se ha mantenido el interés de los investigadores por conocer cómo se expresa en las escuelas, cuáles son sus causas, quiénes son los actores que participan y cuáles problemas se derivan. En general, las investigaciones destacan la violencia escolar como un problema grave, frecuente y en crecimiento, que ha adquirido visibilidad, expresiones y facetas diversas.

La atención hacia la violencia escolar puede considerarse que es un síntoma de época, ya que no sólo se presenta en México, sino también en otros países de América y Europa. De este modo, aunque la violencia escolar, en sus variadas manifestaciones no es nueva, es hacia la década de los setenta que se originó una amplia dedicación a la misma. Pronto se propagó una ola de análisis sobre el acoso escolar a partir de las propuestas de Dan Olweus en Noruega publicadas a principios de dicho periodo, y fue evidente que las investigaciones en cada país retomaron diversos focos de análisis: el rechazo a la violencia escolar en aras de la defensa de los derechos humanos; la necesidad de integrar poblaciones de estudiantes migrantes víctimas de violencia escolar; la importancia de conocer las subculturas juveniles que penetran lo escolar y obturan la convivencia; la violencia sistémica y el uso cada vez más común de armas en determinadas sociedades en correspondencia con los tiroteos en las instituciones educativas y, recientemente, el papel de

las tecnologías de la información en la generación de la violencia en estos espacios. Es evidente que son problemas de distinta índole que tienen su origen en las condiciones económicas, sociales, culturales y de organización de las escuelas, que prevalecen en cada país. Por esto, es difícil referirse a una noción de violencia escolar unificada, y es necesario identificar las formas de conceptualizarla que se han generado al paso del tiempo.

La violencia escolar se ha convertido en un problema de interés público y propio de las agendas políticas. Por un lado, maestros, padres, directivos e instancias de gobierno se han preocupado por entender lo que ocurre en las escuelas y cómo poner en marcha estrategias de solución. Por otro, la violencia escolar también es una problemática ampliamente rastreada por los medios de comunicación que distorsionan los acontecimientos y crean alarmas de casos que no son generalizables; además de que criminalizan la conducta de los alumnos.

En el presente artículo nuestra intención es analizar las tensiones principales que atraviesan el campo de investigación sobre la violencia escolar en México. Para ello, haremos referencia primero a las tendencias de investigación que han surgido; enseguida consideraremos problemas de orden teórico y metodológico que hemos detectado en dichas tendencias y que tensionan el campo analítico; en tercer lugar, identificaremos problemas referidos al uso de los resultados de investigación, particularmente en la generación de fuentes de información y sus escasas aplicaciones en los programas de intervención y en el diseño de políticas públicas. Acotamos el análisis a la producción realizada de 1992 a los primeros años de la presente década. En cuanto al abordaje, entendemos por tendencia de investigación el interés compartido de los investigadores para estudiar determinadas temáticas o ubicarse en ciertos enfoques teórico-metodológicos. Identificamos las tensiones en el campo de investigación, por una parte, en relación con las imprecisiones teórico-conceptuales y con la falta de rigor o fundamentación teórica; por otra, con la falta de conexión, comunicación o puentes entre la investigación y ámbitos como la intervención, las políticas públicas



y los marcos jurídicos. En concordancia con las tensiones planteadas, a lo largo del artículo, así como en las conclusiones propondremos desafíos para la investigación futura sobre la violencia escolar.¹

I. Tendencias de investigación sobre la violencia escolar en México

Es importante reconocer la labor de Alfredo Furlán (2003; 2013) en el campo que abordamos porque, junto con su equipo de colegas, coordinó dos estados del conocimiento (1992-2002; 2002-2012) sobre procesos de indisciplina, violencia y convivencia en las escuelas. Además, impulsó la presencia de los estudios sobre violencia escolar en el Consejo Mexicano de Investigación Educativa A. C. (Comie), lo que dio oportunidad de difundir diversas investigaciones a través de ponencias, simposios, presentaciones de libros, mesas de análisis y conferencias magistrales. La producción vertida en dichos estados del conocimiento y en los congresos del Comie, mostraron que, durante la década de los noventa, el aumento de los estudios realizados fue evidente y derivó en un posicionamiento de la investigación acerca de la violencia escolar en el ámbito educativo. En este mismo sentido, se observó también un cambio de perspectiva disciplinaria y de enfoque, ya que anteriormente predominaban los estudios realizados en el sector salud con una preocupación clara por problemas como las adicciones, el consumo de drogas y la violencia intrafamiliar, así como sus efectos en el rendimiento académico (Furlán, 2003). Una década después, la investigación sobre la violencia escolar se produjo mayoritariamente en el sector educativo, ligada a los problemas presentados en los planteles y con los actores escolares, así como con los problemas que atañen a los procesos de enseñanza y de aprendizaje.

Los estados del conocimiento y las actividades en congresos del Comie nos permitieron identificar una tendencia importante sobre el análisis del acoso entre pares, conocido como *bullying*, sobre

¹ Agradecemos las sugerencias de dos dictaminadores anónimos que nos permitieron precisar ideas en el texto.

todo a partir del 2005 (Carrillo, Prieto y Mora, 2013). La noción de *bullying* se popularizó entre los investigadores, medios de comunicación y en las propias escuelas. Esta temática ha estado presente en tesis de grado, libros, artículos, ponencias, proyectos financiados por Conacyt o por las universidades de adscripción de los autores, así como en redes de investigación. Es interesante reconocer que los investigadores buscaron ajustar instrumentos de evaluación del acoso escolar (cuestionarios, escalas, listas de chequeo) diseñados en otros países, para aplicarlos en poblaciones de alumnos mexicanos, o bien, desarrollaron los propios, de acuerdo con sus posturas teórico-metodológicas.

El acoso entre compañeros es considerado una forma de violencia escolar y los investigadores promovieron el conocimiento de sus características y analizaron cómo intervenir en las escuelas para erradicarlo. De ahí que ensayaron diversas estrategias de intervención a través de documentales, folletería, conferencias, talleres, periódicos murales, entre otros. Más adelante hablaremos de cómo, además de los investigadores, las instancias de gobierno encargadas del diseño de políticas educativas también tomaron como campo de intervención el acoso escolar y lo que ello supuso.

Sin duda, el problema del acoso ha ampliado el campo de análisis para entender la violencia en las instituciones educativas. Teóricamente, los estudiosos del tema han realizado distinciones entre los participantes del acoso —el agresor, la víctima, el conciliador, el testigo, el incitador—, los tipos de acoso escolar y sus efectos físicos, psicológicos, sociales, legales y académicos. Para distinguirlo de otros tipos de violencia se señala que es una actividad sostenida a lo largo del tiempo o que tiene el potencial de ocurrir en varias ocasiones. Desde nuestro punto de vista, aún falta camino por recorrer para entender el acoso escolar y analizarlo a partir de las dinámicas y los procesos que se movilizan en el tiempo, en las interacciones entre iguales y con los adultos, con sus giros en las participaciones de los alumnos, o a partir de la sensibilidad emocional y cognitiva de los estudiantes.



En la primera década del presente siglo, otra tendencia ha sido analizar la violencia escolar que se ejerce a través de las tecnologías de la información y la comunicación (Velázquez, 2013), lo cual responde al empleo generalizado de estas tecnologías por los alumnos y como un nuevo espacio de generación y distribución de la violencia. Gran cantidad de alumnos mexicanos acuden a la escuela con celulares, tabletas o computadoras portátiles.² Se trata de sujetos que se viven en una unidad emocional y cognitiva con estas tecnologías y, por tanto, están expuestos a la violencia virtual que se produce o en la que participan. Como lo ha señalado Velázquez (2011) la violencia *online* que practican estudiantes es más común en niveles medio superior y superior y se trata de formas agresivas que dañan a los compañeros usando tecnologías digitales: *sexting*, *sexcasting*, *sex-torsión*, *grooming* y *cyberbullying*.³

De igual manera, son importantes los estudios interesados en explicar los problemas derivados de la presencia del narcotráfico en los planteles escolares —ya sea por el consumo, la venta y distribución de drogas—, por los conflictos que se suscitan entre grupos delin-cuenciales que afectan a la escuela o por las manifestaciones de la narcocultura entre los alumnos. Esta tendencia responde, sin duda, al recrudecimiento del narcotráfico en México (González, Inzunza y Benítez, 2013). Para la investigación educativa, la escuela es un campo vulnerable porque se ve penetrada por diversas problemáticas sociales, por ejemplo: la presión de grupos de narcomendistas para

2 En 2013 el gobierno federal inició el Programa de Inclusión y Alfabetización Digital, que supuso la entrega de tabletas electrónicas a alumnos del quinto año de primaria. Este programa fue suspendido en 2017 bajo el argumento de escasez de recursos financieros. Los niños que recibieron su tableta en la primaria ahora la utilizan en la escuela secundaria. Cada vez más alumnos de todos los niveles acuden a la escuela con teléfono celular.

3 Velázquez (2011) explica que el “*sexting* consiste en el envío de contenidos de tipo sexual (principalmente fotografías y/o videos) producidos generalmente por el propio remitente, a otras personas por medio de celulares. Con el término *sexcasting* se identifica la grabación de contenidos sexuales a través de *webcam* y difusión de los mismos por *e-mail*, redes sociales o cualquier canal que permitan las nuevas tecnologías. *Grooming* se define como el conjunto de estrategias que una persona adulta desarrolla para ganarse la confianza del menor a través de Internet con el fin último de obtener concesiones de índole sexual. Sextorsión es la realización de un chantaje bajo la amenaza de publicar o enviar imágenes en las que la víctima se muestra en actitud erótica, pornográfica o manteniendo relaciones sexuales.” (pp. 2-3).

convertir a la población estudiantil en sujetos de consumo,⁴ las visiones que cada vez son más comunes —incluso entre la población juvenil— acerca de que el consumo de marihuana es inofensivo y la necesidad de su legalización, o la discusión sobre el respeto a los derechos humanos de estudiantes cuando se emplean operativos de revisión de mochilas (Zurita, 2014).

Por otro lado, en las tendencias de investigación hubo un desplazamiento temático al dejarse de investigar la indisciplina escolar y centrar la atención en la violencia escolar en todas sus modalidades (Pereda, Plá y Osorio, 2013). Si bien fueron escasos los trabajos realizados sobre la indisciplina durante la década de los noventa, eran importantes ya que respondían a una postura crítica a la organización escolar. Este cambio del interés de la indisciplina a la violencia escolar pudo deberse a la idea de que esta última fue considerada como una categoría más abarcadora y un problema más grave. Lo cierto es que hay trabajos como el de Saucedo y Furlán (2009) que muestran que la indisciplina tiene mayor presencia en las escuelas, que entorpece el trabajo académico, pone en conflicto las relaciones entre maestros y padres de familia porque estos últimos apelan a derechos humanos de sus hijos ante cualquier provocación, y en las escuelas en las que la indisciplina ha rebasado límites de tolerancia, la violencia se generaliza. En relación con el desplazamiento de otras temáticas por el estudio de la violencia escolar, Guzmán y Saucedo (2013) sostienen que diversos investigadores que anteriormente se dedicaban al análisis de las perspectivas, sentidos y significados de los alumnos sobre la escuela y los estudios, hoy en día enfocan sus investigaciones hacia el campo de la violencia escolar.

Desde otro ángulo, hay investigadores mexicanos que durante la última década han buscado destacar la noción de convivencia en diversos textos académicos (Fierro, Lizardi, Tapia y Juárez, 2013). Una característica común que sostienen estos trabajos es la necesidad de abordar las relaciones entre los distintos actores en el contexto esco-

4 El periodista Humberto Padgett realizó una investigación periodística en una zona de la Ciudad Universitaria de la UNAM, en enero de 2017. El rector, Enrique Graue, tuvo que reconocer la presencia de un cartel de drogas que distribuye sustancias ilícitas entre el alumnado universitario. <http://www.proceso.com.mx/500341/articulo-19-exige-a-la-feadle-investigacion-exhaustiva-agresion-a-humberto-padgett-en-cu> .



lar, a partir de las metas educativas y de los procesos de enseñanza y de aprendizaje, para no restringirse a la violencia escolar. Es decir, se trata de un cambio de perspectiva que lleva a la emergencia de una respuesta teórica que alimenta la discusión sobre la convivencia escolar. Además, de dicha discusión se derivan propuestas preventivas más que correctivas. De hecho, para 2016, el gobierno federal puso en marcha el Programa Nacional de Convivencia Escolar (PNCE) en todas las escuelas mexicanas de nivel básico, con la intención de promover ambientes de convivencia favorables.⁵ Se trata de un programa que posee, igual que muchos otros, diseños teórico-metodológicos bien sustentados, pero que tendrá que probar en los hechos su funcionalidad e importancia.

Otra tendencia de investigación de la primera década del presente siglo se ha centrado en analizar la violencia escolar a partir de las diferencias de género. Los estudios documentan las especificidades que tiene la violencia entre hombres y mujeres, con énfasis en la violencia hacia las mujeres (Pereda, Hernández y Gallegos, 2013). En los últimos años del periodo que abarca este artículo, se manifiesta un interés por documentar el ejercicio de la violencia en la construcción de las masculinidades de los alumnos.

En este recorrido de las tendencias de investigación destacamos que, en cuanto a los niveles escolares, se privilegian tanto la primaria como la secundaria y son menos los estudios que abordan los niveles de preescolar, medio superior y superior. Los investigadores se han enfocado en las escuelas públicas, urbanas y generales, de tal manera que son escasos los estudios llevados a cabo en escuelas privadas, así como en el medio rural, las escuelas interculturales o técnicas. Un aspecto que no se ha debatido, y que tendría que ser analizado en investigaciones de corte longitudinal y comparativo, es el de los diferentes tipos de violencia escolar que existen en función del ciclo escolar. Desde el nivel preescolar hasta el superior, las vivencias y formas de participar de los alumnos en las distintas prácticas rela-

5 Cfr. Los objetivos y su contenido se pueden consultar en el siguiente enlace: <https://www.gob.mx/escuelalibredeacoso/articulos/programa-nacional-de-convivencia-escolar-120992>.

cionadas con la violencia escolar —cualquiera que estas sean— son evidentemente distintas.

Asimismo, distinguimos que las investigaciones han delimitado preferentemente un interés hacia la violencia entre alumnos y han dejado de lado los problemas referidos a otros actores escolares y no escolares, como son los maestros, los directivos, el personal de apoyo pedagógico y administrativo y los padres de familia. Se trata de una época en la que los alumnos están en la mira y poco se analizan los contextos de práctica en los que co-construyen sus participaciones con otros actores educativos.

En relación con las perspectivas metodológicas empleadas para la investigación de la violencia escolar hemos encontrado trabajos tanto cuantitativos como cualitativos, con una tendencia mayor a los últimos. Los enfoques cuantitativos utilizan las encuestas nacionales, o bien generan su propia información para dar respuesta a preguntas acerca de la prevalencia de la violencia, los factores asociados a ésta, así como los tipos de violencia que se presentan. La investigación cualitativa se ha enfocado en conocer las dinámicas y los contextos particulares en donde está presente, así como la perspectiva de los propios actores; para ello, los instrumentos utilizados han sido fundamentalmente la observación, las entrevistas en profundidad individuales y grupales. Por la propia naturaleza de la investigación cualitativa, gran parte de los trabajos tienen un carácter microsocioal y se orientan al análisis de casos específicos o a prácticas en planteles escolares.

En cuanto a la fundamentación teórica de las investigaciones, Furlán y Spitzer (2013), Pasillas (2010) y Saucedo (2010) coinciden en que gran parte de los estudios de este campo carecen de sustentos teóricos originales, los referentes que utilizan son escasos y poco se recupera la discusión internacional propiamente teórica. Entre los autores más citados en las investigaciones se encuentran Johan Galtung, Dan Olweus, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Eric Debarbieux, Catherine Blaya, Rosario Ortega y Miriam Abramovay, entre otros. Se espera que la investigación futura refleje una madurez analítica que permita el desarrollo conceptual acorde a la realidad de



las escuelas mexicanas. Consideramos que un buen ejemplo de este avance son las aportaciones conceptuales sobre la convivencia en las escuelas realizadas por investigadores mexicanos, como Fierro (2013) y Zurita (2014), tanto a nivel teórico como de intervención.

Cabe señalar que las perspectivas disciplinarias de las investigaciones son múltiples, aunque destacan la psicología, la antropología, la pedagogía y la sociología, además de los trabajos con abordajes multidisciplinarios. Hemos identificado también que gran número de investigadores que han abordado temas relacionados con la violencia escolar, no han trazado líneas de investigación de mayor envergadura y permanencia, de modo que la falta de continuidad no permite la acumulación de experiencia y conocimiento que tenga repercusiones en líneas de investigación más sólidas en el campo educativo.

El papel de las encuestas sobre violencia escolar en el panorama de investigación

De manera paralela al crecimiento de la investigación sobre la violencia escolar, durante la primera década del presente siglo, destaca la realización de encuestas oficiales relacionadas con el tema. Estas encuestas se han utilizado de diferentes maneras y constituyen la fuente de información de diversas reflexiones plasmadas en textos académicos.

En primer lugar, se encuentran las encuestas nacionales que tienen como objetivo central dar cuenta de la violencia en las escuelas. En segundo lugar, se ubican las encuestas nacionales cuyo objetivo es explorar una problemática global o distinta a la violencia escolar, pero que incorporan algún apartado o preguntas relativas con dicha temática.

Las encuestas nacionales que tratan de manera directa e indirecta a la violencia escolar pretenden visibilizar algún problema, en términos de su magnitud, ubicación social y espacial, así como los factores asociados a esta y la frecuencia con la que se presenta. Estas

encuestas buscan generar insumos para las políticas públicas y, específicamente, para el diseño de programas de atención.

En el caso de las encuestas que tratan directamente a la violencia escolar se encuentra, por ejemplo, la denominada *Encuesta Nacional de Exclusión, Intolerancia y Violencia en las Escuelas de Educación Media Superior*, realizada por la Secretaría de Educación Pública (SEP) con el Instituto Nacional de Salud Pública (INSP) en 2007 y en 2009. Esta encuesta cuantifica los diferentes tipos de violencia, así como los factores asociados, en una muestra de escuelas de nivel medio superior públicas y privadas. La importancia de esta encuesta radica en su amplitud, en que se dirige a un nivel educativo poco atendido y en que ofrece posibilidades de comparación entre 2007 y 2009. En el diseño de la encuesta se incorporan distintas aproximaciones a la violencia escolar, al acoso entre compañeros; al papel de los maestros ante el acoso y a la violencia contra la escuela. En otros apartados se incluyen preguntas referidas al consumo de drogas que pueden ubicarse dentro de la perspectiva del riesgo social y de la desviación de la norma. Es importante mencionar que se aborda el abuso sexual, presente con frecuencia en este nivel educativo. Si bien, esta encuesta se utilizó como base para las acciones de intervención del programa Construye-T, podemos afirmar que en el campo de la investigación ha sido poco explotada.⁶

Como ejemplo de encuestas generales que incluyen aspectos sobre la violencia escolar es la *Encuesta Nacional de Juventud* del Instituto Mexicano de la Juventud, aplicada en los años 2000 y 2010. Esta encuesta proporciona información sobre las características sociales, demográficas, económicas y culturales de la población mexicana entre 12 y 29 años. Adicionalmente incluye algunas preguntas para detectar si los jóvenes han sido víctimas de discriminación, violencia física, hostigamiento entre compañeros, acoso y abuso sexual en la escuela. Aunque esta encuesta se ha perfilado como una base muy importante para los estudios sobre la juventud mexicana, la infor-

6 Construye-T es un programa del Gobierno Federal, llevado a cabo por la Subsecretaría de Educación Media Superior de la SEP, que busca fortalecer las capacidades de la escuela para desarrollar habilidades socioemocionales en los estudiantes y así mejorar el clima escolar. <http://www.construye-t.org.mx/#queEs>.



mación relativa a la violencia en la escuela no se ha utilizado suficientemente por los investigadores que emprenden estudios sobre la temática.

Con el objetivo de generar información estadística sobre la frecuencia y la magnitud de la violencia que se da entre parejas no convivientes, así como la dinámica de las relaciones de noviazgo entre la juventud mexicana de 15 a 24 años de edad, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) aplicó en 2007 la *Encuesta Nacional sobre Violencia en el Noviazgo* (Envinov) en la que indaga el acoso sexual que se presenta en las escuelas. Por otro lado, bajo el interés expreso de conocer la violencia que se ejerce hacia las mujeres en sus hogares, la *Encuesta Nacional sobre la Dinámica d Hogares* (Endireh), aplicada por el Inegi en el 2011 a mujeres de más de quince años, contiene un apartado que contempla la violencia en los ámbitos, escolar, social y laboral. En lo que respecta a la escuela, se busca detectar si en este espacio las mujeres recibieron algún tipo de agresión física o humillación por parte de compañeros, maestros o autoridades y, de ser así, si fueron denunciadas.

Una encuesta más fue la de *Disciplina, Violencia y Consumo de Sustancias Nocivas para la Salud en Escuelas Primarias y Secundarias de México*, que llevaron a cabo Aguilera, Muñoz y Orozco (2007) en el Instituto Nacional de Evaluación Educativa (INEE). Se trata de un estudio a dos escalas, una de ellas, denominada gran escala, abarcó una muestra nacional de primarias y secundarias en la que se aplicaron cuestionarios tanto a alumnos como a maestros, de manera simultánea a los Exámenes de la Calidad y el Logro Educativo (Excale) en el año 2005. Por las características de la muestra se le considera representativa a nivel nacional y por estrato de las escuelas. La segunda escala del estudio, denominada menor, contempló 20 secundarias en las modalidades de generales, técnicas y telesecundarias. En ellas se entrevistaron a alumnos, profesores y directivos con el fin de profundizar en los rubros contemplados en la escala mayor. El objetivo consistió en describir la magnitud de las manifestaciones de la violencia en las escuelas, así como en identificar algunos factores familiares, escolares y del entorno que inciden en la violencia y el

consumo de sustancias nocivas. Se tomó como base la construcción de índices como los siguientes: participación de los alumnos en actos de violencia, victimización, violencia dentro de la escuela y fuera de ésta, así como el clima escolar. Este estudio es importante por los siguientes motivos: primero, su objeto central es la violencia y la disciplina en la escuela; segundo, los datos obtenidos por medio de la encuesta no se presentan en “crudo” sino que hay un esfuerzo de sistematización y análisis; tercero, abarca los niveles de primaria y secundaria, con lo cual se pueden establecer comparaciones y, por último, recupera la perspectiva de los docentes. Como bien lo indica el estudio, su carácter es descriptivo y aunque subyace una concepción de la disciplina y de la violencia que puede ser cuestionada, cuenta con un marco conceptual que el investigador puede considerar para utilizar la información.

Este tipo de estudios y encuestas provee un caudal importante de información que no ha sido aprovechado suficientemente por los investigadores. Al mismo tiempo, es lamentable que la información generada por las encuestas la utilicen los medios de comunicación tomando datos aislados y fuera de contexto para exponer un panorama trágico de la violencia escolar. Más allá de sensacionalismos, se abre un camino importante para el campo de la investigación que requiere de estudios serios y sistemáticos, que ubiquen la información dentro de los marcos conceptuales desde donde fueron construidos los instrumentos y en el contexto sociocultural de los propios problemas que tratan.

II. Las tensiones en el campo de la investigación sobre violencia escolar

A partir del panorama de la investigación presentado, en este apartado exponemos las tensiones que hemos identificado. Primero nos centraremos en las imprecisiones teórico-conceptuales y en la falta de rigor o fundamentación teórica y, posteriormente, en las tensiones entre el campo de investigación sobre la violencia escolar y distintos ámbitos como la intervención, las políticas públicas y los marcos jurídicos.



La demarcación conceptual de la violencia escolar

Como mencionamos, una de las principales tensiones en el campo de la investigación sobre la violencia escolar en México es la delimitación de su propio objeto de estudio. Se trata de un concepto polisémico, multidimensional y complejo, por lo que no hay acuerdo entre los investigadores acerca de cómo definirlo. La primera dificultad en su uso es que suele asociarse con fenómenos heterogéneos que se presentan en el espacio escolar, tales como el robo, la agresión contra los maestros, las peleas entre alumnos, el desorden, la falta de atención en el aula, entre otros. Cada una de estas expresiones de violencia, no solo responde a diferentes lógicas, sino también son de distinta gravedad y tienen repercusiones diferentes (Dubet, 1998; Charlot, 2002; y Debarbieux, 1998).

El abordaje de la violencia se complejiza porque con frecuencia se incluyen tanto los actos de violencia como la percepción de estos, es decir, lo que subjetivamente cada actor social concibe y vive, así como el contexto cultural e histórico desde donde se define lo que es y no es la violencia (Dubet, 1998). En términos espaciales, el espectro de la violencia es muy amplio y de difícil delimitación, ya que no se restringe a lo que ocurre en la escuela, también se involucra lo extraescolar, lo social —que se expresa en el espacio escolar—, y el espacio virtual en el que se ejerce (Saucedo, 2010). El debate epistemológico no está ausente, pues mientras algunos investigadores conciben la violencia escolar como “hechos” y se centran en los actos violentos, otros destacan los aspectos procesuales y su enfoque relacional.

Más allá de definiciones precisas y de diferencias entre autores, la noción de violencia que subyace en numerosos trabajos alude a un estado extremo, polarizado, que se refiere a actos mal intencionados o ejecutados con saña que producen un daño (Furlán y Spitzer, 2013). En cuanto a sus componentes, implica una acción de fuerza física, psicológica, emocional o moral (González y Ferreiro, 2014). Un referente que es utilizado frecuentemente en las investigaciones

es la definición que propone la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2003:5, citado en Guerrero y García, 2012):

El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones.⁷

Desde la perspectiva que podría denominarse socioeducativa o sociopedagógica hay acuerdo en considerar la violencia escolar como un fenómeno multidimensional y multicausal, caracterizado por ser estructuralmente sistémico, de carácter histórico y que obedece a las relaciones conflictivas que se presentan al interior de la escuela (Charlot, 2002). En este mismo tenor, se rechazan las posturas esencialistas que asumen la violencia como una propiedad intrínseca de algunos individuos o grupos y que sustentan miradas que estigmatizan; o las posturas de criminalización y judicialización (Debarbieux, 1998; Charlot, 2002; Kaplan, 2009; García y Guerrero, 2012). La delimitación de la violencia escolar ha sido motivo de debates entre autores, así como de intentos por clarificarla y posicionarse dentro del campo. Se puede afirmar que las discusiones apuntan hacia tres dimensiones principales: el contenido de la violencia, sus manifestaciones y la gravedad de lo ocurrido.

En los intentos por avanzar en la conceptualización de la violencia, los autores franceses han distinguido entre la violencia *de* la escuela, *en* la escuela y *contra* la escuela (Charlot, 2002). No se trata de un simple cambio de preposiciones, sino de la demarcación de los ámbitos de expresión y sus lógicas. La violencia *de* la escuela, también reconocida como institucional o simbólica, es aquella que se ejerce hacia los alumnos a partir de los recursos propios de la escuela y que se expresa mediante procesos de exclusión, discriminación o maltrato por parte de los adultos. La violencia *en* la escuela alude a aquellos actos que se expresan en el espacio escolar y que se producen a partir de fenómenos externos, tanto en el contexto local como

⁷ Guerrero y García (2012) agregan a la definición propuesta por la OMS la posibilidad de que el uso de la fuerza no sea necesariamente intencional.



en la violencia estructural y sistémica. La violencia *contra* la escuela es una respuesta a la violencia institucional que se manifiesta a través de actos que dañan el espacio y las actividades escolares, o bien, contra docentes o autoridades (Dubet, 1998). Esta demarcación de los ámbitos no es simple, y tiene como principio concebir a la escuela no como un mero receptáculo de los actos violentos, sino reconocer las responsabilidades propias de la escuela en tanto que promueve y propicia muchas veces las relaciones violentas entre sus actores.

En relación con la vinculación entre distintos ámbitos en los que se expresa la violencia, para Kaplan (2006 y 2009) existen formas específicas de violencia en las escuelas que, si bien, no son un correlato directo de la violencia social, están imbricadas porque es allí en donde se originan y cobran sentido. Con base en los aportes de Galtung, se han realizado también intentos por demarcar la violencia escolar a partir de la diferenciación entre violencia estructural y cultural por una parte y la violencia directa por la otra, lo cual ha llevado, como en el caso de Guerrero y García (2012), a la propuesta de distinguir analíticamente las violencias macrosociales y microsociales, así como a establecer puentes entre estos dos ámbitos.⁸

Otros autores enfatizan las diferencias entre los factores endógenos y exógenos que inciden en la violencia escolar (Abramovay y Das Graças, 2002). Los primeros se refieren a la edad y el sexo de los alumnos, la disciplina escolar, los proyectos pedagógicos de la escuela y la importancia que le confieren los docentes a la violencia escolar. Los factores exógenos aluden a condiciones sociopolíticas y culturales como el ambiente en el que se sitúa la escuela, la influencia de los medios, los antecedentes de violencia familiar, la composición étnica, las relaciones raciales y de género.

8 Para Guerrero y García (2012:18) “las violencias microsociales obedecen a estrategias personales y cuando más, alcanzan lógicas de pequeños grupos; usualmente son el resultado de situaciones espontáneas y no obedecen a planes o estructuras organizadas o semi-organizadas; es el caso de las violencias familiares o comunitarias [...] En el caso de la violencia escolar se considera el acoso, el ciber-acoso, maltrato, contravenciones e infracciones. Las violencias macrosociales, denominadas también como instrumentales u organizadas tienen que ver con estructuras complejas de la sociedad y muchas de ellas, se nutren de dinámicas de grandes estructuras, incluso de carácter global”.

En el debate también se perfila una posición que reconoce la heterogeneidad de las prácticas violentas, sus distintas manifestaciones, significados, motivaciones y lógicas, por lo que se propone como un primer paso referirse a *las* violencias, más que a *la* violencia como un término genérico que incluye actos muy distintos y abordar cada uno desde su especificidad (Kaplan, 2006 y 2009; Abramovay y Das Graças, 2000). En este mismo sentido, destacan tanto la multiplicidad de participantes que intervienen en los actos violentos como la necesidad de analizar las relaciones entre ellos tomando en cuenta sus posiciones y recursos dentro del campo escolar (González y Ferreiro, 2014). En cuanto a los medios y las manifestaciones de la violencia, hay quienes se inclinan por nociones más acotadas como la violencia física o aquella que se concibe desde el ámbito jurídico, mientras que otros proponen nociones más amplias o menos restrictivas. Parece haber consenso entre quienes no sólo reconocen la violencia física, sino también la específicamente sexual, la psicológica o emocional y la simbólica.

En lo que se refiere a la gravedad de la violencia, el debate ha puesto especial interés en distinguir los actos propiamente delictivos —que atentan contra la ley— de los actos de indisciplina, las transgresiones a las normas escolares, y las incivildades que contravienen las relaciones de respeto y de convivencia, pero que van más allá de lo propiamente escolar, como son las faltas de respeto y las ofensas (Charlot, 2002). En este punto, Debarbieux (1998) enfatiza la importancia de analizar las microviolencias ya que, aunque no son tan graves como los actos delictivos, trastocan y afectan las actividades escolares. Así, lo más importante no solo es la gravedad de los actos sino su frecuencia ya que la persistencia de incivildades también genera daños.

En el terreno también de las microviolencias, García y Guerrero (2012) consideran que el maltrato escolar, físico y emocional tiene una naturaleza particular, en tanto que es esporádico, pero no por ello menos importante y que muchas veces se naturaliza o invisibiliza frente a otro tipo de violencias consideradas más graves por su intensidad y frecuencia.



Insistimos en que delimitar la noción de violencia escolar produce tensiones analíticas importantes. El campo de investigación nos ha arrojado énfasis diferentes, ya sea porque han atendido vastamente el acoso escolar, porque han descuidado la problemática de la disciplina escolar, porque han dado giros para repensar el clima de las escuelas y cómo intervenir en ellas a partir de la teorización sobre la convivencia escolar.

Desde nuestra perspectiva, sostenemos que para entender las violencias escolares hay que tomar en cuenta los entrecruces de las participaciones de diferentes actores sociales. Ellos construyen, a partir de sus propias posiciones y experiencias, explicaciones acerca de lo que es la violencia escolar y cómo tratarla. Así, el personal de la escuela por lo general tiende a responsabilizar a la familia y a los propios alumnos de los problemas que se presentan. Se llega a hablar de familias disfuncionales, barrios violentos, alumnos sin límites en sus hogares y padres poco interesados en apoyar a los docentes o que están en su contra. Aunque el personal de la escuela reconoce que hay prácticas escolares que pueden generar violencia en las aulas, finalmente la mirada explicativa recae en el exterior, hacia las familias y sus hijos. En cuanto a los alumnos, identificamos una postura distinta que se contrapone a la mirada institucional. Aquello que desde el punto de vista de los docentes y de los directivos son faltas de respeto, indisciplina o actos violentos, desde el sentido y el significado que le confieren los propios alumnos se trata de diversión, de formas de posicionarse y defenderse frente a los docentes o sus pares (Saucedo, 2010; Blaya, 2013). Por ejemplo, el aburrimiento en la escuela y el entrecruce de prácticas escolares y juveniles son poderosos campos de co-construcción de violencia escolar cuando los alumnos no alcanzan a regular su comportamiento y ante la ausencia de adultos que señalen límites de actuación. Finalmente, se encuentran los padres de familia, quienes explican la indisciplina y la violencia escolar a partir de que perciben falta de liderazgo de los directivos o bien que las normas de disciplina no se cumplen. Poco se ha investigado sobre las transformaciones de las creencias paternas sobre la crianza de sus hijos y en lo relacionado con la defensa

de los derechos humanos en las escuelas. Se trata de un terreno que ha originado conflictos importantes en la relación entre la familia y la escuela.

Consideramos que los debates teóricos expuestos deben ser tomados en cuenta tanto por los investigadores que ya cuentan con una trayectoria definida en el campo de análisis de la violencia escolar, como por quienes inician. Insistimos que existe una diferencia importante entre teorizar la violencia escolar y dar cuenta de sus manifestaciones. Sostenemos que la segunda cuestión ha sido la más frecuente ya que muchos estudios tienden a exponer en qué consiste la violencia escolar, de lo cual derivan listados de comportamientos heterogéneos que son ubicados como violentos, clasificaciones, análisis de sus consecuencias, énfasis en la gravedad de los acontecimientos y aportes para la intervención, sin embargo, no hay debates teóricos que apunten la mirada analítica.

De la investigación a la intervención en el campo de la violencia escolar

Otro campo de tensión que hemos identificado es la articulación entre los aportes de la investigación sobre y el diseño de programas de intervención. Este problema no es menor ya que ante los problemas que se presentan se esperan soluciones o respuestas prácticas. Por un lado, la mayoría de los textos académicos concluyen con propuestas y recomendaciones generales que no van dirigidas a interlocutores específicos, es decir, que apelan a sujetos abstractos como por ejemplo, “los directivos”, “las autoridades”, “los tomadores de decisiones”, “las políticas educativas”. Por otro, no hay canales de comunicación para que los productos de investigación lleguen a las instancias esperadas. Las tesis de grado tienen una circulación limitada y los interesados las conocen solo cuando los propios autores difunden su trabajo o las entregan a las autoridades de los planteles escolares en los que realizaron su investigación. En el caso de las publicaciones académicas sucede algo similar, ya que son consultadas principalmente por la comunidad científica, sin que las conozcan los directivos escolares que son quienes toman medidas dentro de los



planteles, o por diseñadores de programas de intervención (locales o nacionales) para prevenir y erradicar la violencia escolar.

Además de las dificultades para la circulación de los productos de investigación, otro punto de tensión radica en que los investigadores elaboran recomendaciones que muchas veces llevan implícito lo que se “debería hacer”, sin tomar en cuenta las especificidades de los problemas y de los diversos contextos escolares. Las investigaciones han documentado ampliamente las prácticas heterogéneas de violencia escolar, así como las especificidades de cada contexto, por lo cual difícilmente pueden existir soluciones generales que se apliquen a todas las escuelas.

Reconocemos que la producción y difusión de conocimiento de la investigación y las políticas de intervención tienen objetivos distintos, sin embargo, con frecuencia los diseñadores de programas afirman que se basaron en alguno o varios estudios realizados. Como lo señala Saucedo (2010), es difícil suponer que los actores escolares comparten las interpretaciones y las recomendaciones que se derivan de las investigaciones, sobre todo cuando no se realizaron por demanda de la propia escuela. La reticencia de las autoridades escolares responde al hecho de sentirse juzgados o cuestionados en su papel frente a la gestión de la violencia escolar. Ligado a lo anterior, hay investigaciones que tienen un tono de denuncia o enfatizan los aspectos negativos, más que reconocer lo que hace bien la escuela. En este terreno, hacen falta análisis que documenten las buenas prácticas que llevan a cabo las escuelas para disminuir la violencia escolar en sus diferentes manifestaciones.

Con todo, es importante destacar que en nuestro país se han generado diversos programas de intervención enfocados a prevenir o erradicar la violencia escolar. Ya sea por medio de programas federales, estatales o locales, por parte de las universidades públicas y privadas, o por actores internos como los directivos, docentes, orientadores o trabajadores sociales, la violencia escolar ha sido un campo importante de intervención (Zurita, 2013). Al analizar esta tendencia encontramos que, en la mayoría de los casos, no se realiza un diagnóstico de cada escuela, y los actores hacen frente y resuel-

ven como pueden la violencia en sus planteles, o bien se apropian de lo que los programas de intervención les ofrecen en la medida de sus posibilidades de organización (Saucedo, 2010). Las modalidades de intervención más frecuentes en las escuelas de nivel básico son las pláticas y talleres con los alumnos y padres de familia, además de carteles, periódicos murales, campañas sobre temas alusivos, circulación de folletería, así como de citas con alumnos problemáticos y con sus padres, ayuda psicológica, entre otros. Una característica común es la falta de evaluación de los programas realizados, de su impacto y la manera como fueron recibidos por la comunidad educativa. Cuando un programa de intervención se implementa pierde su efectividad si no se sostiene al paso del tiempo, ya que las escuelas no cuentan con apoyos adicionales que les permitan reproducir los programas ofrecidos.

En materia de propuestas de intervención, sabemos que el endurecimiento de las medidas disciplinarias produce efectos contrarios a la disminución de los problemas escolares; que las medidas aisladas tienen poco impacto ya que se requieren programas diversos, articulados y permanentes, en los que participen los distintos actores de la escuela y en los que se lleven a cabo procesos de evaluación continua y consistente (Saucedo y Furlán, 2016). Asimismo, tienen mejores resultados los programas que emergen de la propia escuela, que cuando se imponen o aplican programas generales. Como indican Fierro *et al.* (2013), es necesario no limitarse a visiones meramente instrumentales o pragmáticas que buscan erradicar la violencia, y pensar más en estrategias para la regulación de la convivencia que supongan la mejora de los procesos de enseñanza y de aprendizaje.

Consideramos que es importante reconocer las diferencias de orden teórico-metodológico entre la investigación sobre la violencia escolar y los procesos de intervención en las escuelas. Aunque se realice investigación cualitativa que busca analizar la perspectiva de los propios actores, hay un trecho entre lo que se conoce y lo que se busca cambiar. Podemos entender que las prácticas como “echar relajo”, “llevarse y aguantarse”, “ser el bufón de la clase”, dan pie a problemas de convivencia y pueden escalar a la violencia. Pero de



dicha comprensión no podemos derivar lo que hay que hacer en el contexto escolar para cambiar esas prácticas. La intervención requiere miradas diagnósticas, además de teorizar sobre cómo penetrar en las prácticas escolares para fracturar creencias que conduzcan a la violencia, ofrecer pautas de relación accesibles a las personas que favorezcan la convivencia en lugar de la incivilidad e identificar y cuestionar lógicas de poder y políticas que atraviesan la vida cotidiana escolar. Asimismo, es necesario analizar el papel de quien interviene, sus reflexiones en la práctica, sus alcances y procesos de co-construcción de nuevas posibilidades de prácticas en la escuela.

De la investigación e intervención a las políticas públicas

Una tensión más radica en el hecho de que las instituciones públicas solicitan la realización de investigaciones sobre la violencia escolar para, hipotéticamente, derivar soluciones de intervención. Sin embargo, es común que los encargados de cumplir dicha demanda sean investigadores no especializados en el campo que, con frecuencia, no toman en cuenta la tradición de análisis que existe en nuestro país. Esto da como resultado estudios poco fundamentados, desvinculados del campo de reflexión ya avanzado, sin claridad respecto de lo que en las propias escuelas funciona o no en materia de intervención. A pesar de ello, desde la década pasada se han puesto en marcha numerosas acciones para prevenir y erradicar la violencia en las escuelas (González, 2014). El referente más importante ha sido el Programa Escuela Segura (PES) (Zurita, 2013)⁹ ya que es el único que ha sido aplicado a escala nacional.

EL PES entró en operación en el 2007 con el objetivo general de “contribuir a mejorar la calidad educativa que se ofrece a los

⁹ El PES es un programa federal que forma parte de la estrategia de seguridad del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012 y el Programa Sectorial de Educación 2007-2012. Se trata de un programa voluntario en el que se eligen a las escuelas más vulnerables y se les otorgan recursos económicos, apoyo técnico y materiales educativos. Las acciones centrales del PES consisten en la puesta en marcha de dispositivos en los que participan maestros, directivos y padres de familia para la revisión de las mochilas que ingresan los alumnos, con el fin de detectar objetos peligrosos como armas y drogas.

alumnos de las escuelas públicas de educación básica mediante la gestión de ambientes escolares seguros” y con el objetivo específico de “consolidar a las escuelas públicas como espacios seguros, libres de violencia, delincuencia y consumo de sustancias adictivas, propicios para la formación integral de los alumnos”.¹⁰ Para el diseño y la fundamentación del programa se tomaron como base algunas encuestas a nivel nacional y datos de un estudio del INEE realizado por Aguilera, Muñoz y Orozco (2007).

Los cuestionamientos principales hacia el PES señalan que la violencia escolar se enfocó desde el punto de vista policiaco, el cual supone una noción de escuela como espacio potencial de la violencia y, por tanto, peligroso o de riesgo (González y Ferreiro, 2014). De manera puntual también se ha dicho que el PES supone criminalizar a los alumnos, violar sus derechos y permitir la intervención de instancias policíacas en contextos escolares. Asimismo, se critica porque dirige la mirada sobre todo a asuntos de drogas y delincuencia. Da por supuesto que las escuelas son iguales o comparten las mismas problemáticas, que se desconocen las perspectivas de los alumnos en torno al PES, además de que existen problemas operativos, confusiones y prácticas de simulación para obtener los recursos que ofrece el programa (Furlán y Pasillas, 2007; Nambo y Arredondo, 2009; Zurita, 2011).

La mayor parte de las críticas esgrimidas en contra del PES derivadas de procesos de investigación han sido contundentes. Sin embargo, no hay evidencias de que hayan sido tomadas en cuenta para replantear o ajustar el PES lo cual evidencia, de nuevo, la falta de diálogo entre diseñadores de programas e investigadores.

De manera paralela a los programas de prevención y erradicación de la violencia escolar, se han propuesto marcos jurídicos con el fin de legislarla, ya sea de manera directa, o por medio de propuestas de ley más generales. Las leyes *antibullying* elaboradas en diversos estados de la República Mexicana discuten las problemáticas asociadas a la violencia escolar, así como el papel que los actores deben tener

10 Diario Oficial de la Federación. Acuerdo número 557 por el que se emiten las Reglas de Operación del Programa de Escuela Segura. Se puede consultar en el siguiente enlace: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5172996&fecha=29/12/2010.



en la materia para erradicar los conflictos. De ellas se derivan normativas, lineamientos, marcos jurídicos, propuestas de coordinación entre diversas instancias y formulaciones en torno a propuestas de intervención. Como lo señala Zurita (2012), las leyes *antibullying* se diseñaron sin que terminemos de conocer realmente la situación nacional, regional y por entidad de la violencia escolar. Además, todavía no es claro cómo las escuelas pueden hacer efectivas las propuestas de intervención y los lineamientos propuestos, dadas las cargas de trabajo cotidiano o la escasez de recursos de diferente tipo. Las diversas propuestas legislativas dan cuenta del posicionamiento del tema de la violencia escolar en las agendas públicas, principalmente a partir del 2010, lo cual se ha expresado también en la amplia difusión que han dado los medios de comunicación de casos violentos ocurridos en las escuelas.

Como lo encuentra Zurita (2012), detrás de esta gama de propuestas subyace una noción de violencia escolar centrada en el acoso entre pares, y no se contemplan aspectos referidos a la organización de la escuela, al sistema educativo o condiciones sociales y económicas. Subyace también la idea de control asociada a las nociones de seguridad escolar y seguridad pública. En las propuestas más conservadoras se tipifica al *bullying* como delito, a pesar de que el sistema jurídico no permite sentenciar a menores de edad.

Desde el campo de la investigación educativa se puede constatar que no se ha conformado una línea de investigación que aborde como objeto de estudio el contenido, la fundamentación y la aplicación de los marcos jurídicos relacionados con la violencia escolar. Dicho vacío aumenta la distancia entre propuestas legislativas y la investigación.

Conclusiones: los desafíos de la investigación sobre la violencia escolar

Las tendencias de investigación que existen en nuestro país para el análisis de la violencia escolar nos permiten señalar que, dada su complejidad, no se puede establecer una definición única que dé

cuenta de la heterogeneidad de situaciones en las que se practica y mucho menos de su gravedad. En este sentido, un camino más fructífero podría ser que el investigador construya y delimite su propio objeto de investigación a partir de sus objetivos y sus referentes teóricos y conceptuales. Para ello es necesario dar a conocer *qué* se va a observar, *cómo* y *para qué*. La claridad de la investigación dependerá de que se expliciten dichos referentes y el proceso metodológico de construcción del objeto. Los alcances analíticos los establece el investigador, sin embargo, se configura como un desafío superar los estudios meramente descriptivos o clasificatorios para proponer investigaciones de mayor alcance que permitan explicar la violencia escolar. Justamente, las tensiones que hemos identificado en torno a esta cuestión nos indican la importancia de que cada investigador tome en cuenta los debates analíticos existentes y sobrepasar la idea de la violencia reducida a actos, hechos o conductas para pensar en procesos que se construyen día a día en una trama en la que interactúan aspectos socio-estructurales, culturales, institucionales, además de las características propias del sujeto.

Se requiere reconocer a los sujetos y destacar la dimensión relacional porque la violencia escolar es resultado de las prácticas en las que las personas le asignan significados a sus acciones. No se puede soslayar la dimensión corporal, pues son los cuerpos los que median estas relaciones. En este mismo sentido, partir de la perspectiva de las personas puede ayudar a comprender los puentes entre la violencia escolar, familiar y social, ya que son ellas quienes interactúan en distintos espacios y desde allí construyen sus experiencias.

A partir de los debates se ha hecho patente la necesidad de distinguir lo que concierne propiamente a la disciplina escolar, a las llamadas incivildades o microviolencias, y a la violencia, ya que no todo puede ser tratado analíticamente de la misma manera. En consecuencia, la gravedad de los hechos y su frecuencia son elementos que tienen que estar presentes porque el daño y las repercusiones no son las mismas. Es importante reconocer a la violencia en toda su complejidad porque se ha mostrado que no es solamente física, sino



que también hay componentes psicológicos, emocionales y simbólicos.

Identificar las múltiples dimensiones de la violencia escolar implica tomar en cuenta sus componentes y distinguir analíticamente a los sujetos que participan, los medios a través de los cuales se ejerce o se expresa y los espacios en los que se lleva a cabo. De este modo, las clasificaciones de los tipos de violencia no pueden plantearse en términos unívocos o excluyentes.

La diferenciación entre violencia *de, en y contra* la escuela, puede ser analíticamente útil, pero no se reduce a estas tres instancias. Hay violencias que superan este esquema, por ejemplo, la violencia política que ejerce el Estado en contra de la escuela como institución y contra los alumnos. Ejemplo de ello es la desaparición de los alumnos normalistas de Ayotzinapa, atentado que ha sido objeto de análisis minucioso para denunciar la gravedad del caso y para comprender los entramados históricos, políticos, institucionales que afectan a las escuelas, a los alumnos y a las comunidades en México. Sin duda, habrá que indagar qué efecto han tenido los programas y las reformas legislativas que se proclaman a favor de los derechos de los alumnos, en los conflictos actuales que se suscitan entre los distintos actores escolares.

De la misma manera, la espacialidad de la violencia escolar se ha transformado y se han abierto nuevos ámbitos de ejercicio y expresión en los que se dirimen cuestiones escolares, como por ejemplo a través del *cyberbullying*. De allí que se perfila como un desafío repensar el espacio escolar y su conexión con otras esferas sociales.

La violencia entre adultos, es decir, entre profesores, directivos y padres de familia también aqueja a las escuelas y sería importante investigarla para conocer cabalmente lo que sucede en los planteles escolares. Es necesario tomar en cuenta que cada uno de los actores tiene miradas distintas hacia la violencia escolar, mismas que se entrecruzan, por ello se configura como un desafío colocarse en esta trama compleja de miradas. En este mismo sentido, hay niveles educativos que requieren más investigación ya que poco se conoce sobre la situación en preescolar o en el nivel superior.

El campo de la violencia escolar, por su propia naturaleza, es propicio para los juicios y las condenas morales por parte de los actores más diversos. No corresponde a los investigadores emitir este tipo de juicios, sino construir un conocimiento fundamentado que los contrarreste y aportar elementos para que el debate sobrepase el nivel de condena moral.

Hoy en día existe una amplia gama de información que proviene de encuestas nacionales que, de manera directa o indirecta, dan cuenta de la violencia escolar. Sin embargo, esta información no ha sido explotada suficientemente para ampliar el campo de conocimiento, y tampoco para pensar procesos de intervención. Cabe reconocer que se trata de un objeto difícil de delimitar y, por tanto, de medir. Con frecuencia las bases de datos contienen información dispersa e incluso contradictoria, ya que cada una de las encuestas parte de sus propios objetivos y marcos conceptuales. También es difícil realizar comparaciones entre muestras indagadas porque no existe una misma fuente que abarque los distintos niveles educativos. Sin embargo, varias encuestas ya están abriendo la posibilidad de establecer comparaciones temporales.

Ahora bien, es importante no utilizar las encuestas de manera determinista, lineal, o para estigmatizar a las poblaciones de alumnos y escuelas consideradas “violentas”. El desafío general para el campo de la investigación sobre la violencia escolar radica en el conocimiento sistemático de las fuentes de información con las que se cuenta, sus alcances y limitaciones, pero también, en la posibilidad de entablar un diálogo con sus diseñadores.

Como se ha mostrado, existe un problema de vinculación entre los procesos de investigación y la intervención social, ya que, como hemos visto, la última se lleva a cabo sin tomar en cuenta los hallazgos de la investigación, que podrían contribuir para orientar el diseño de las intervenciones. Al tiempo que las prácticas de intervención basadas o construidas a partir de diagnósticos superficiales o demasiado puntuales limitan muchas veces, los alcances de sus objetivos. La heterogeneidad de contextos escolares y de problemáticas exige



un conocimiento puntual, pero también profundo y sistemático en el que se requiere de una vinculación estrecha con la investigación.

El diálogo entre investigadores y diseñadores de políticas públicas es muy importante para fundamentar de mejor manera los programas para prevenir y erradicar la violencia escolar. De igual manera, cabe recordar el riesgo de aplicar programas generales a todas las escuelas por igual, ya que se requiere del conocimiento de los contextos específicos y a su vez, de una visión amplia del problema. En este mismo tenor, las propuestas de marcos jurídicos que pretenden regular y controlar la violencia en las escuelas también requieren partir de un conocimiento profundo de las maneras a través de las cuales se expresa la violencia, así como del sistema educativo mexicano en su conjunto. Las dificultades que actualmente tienen las escuelas mexicanas son conocidas: grupos saturados, docentes con cargas extras de tipo burocrático, diseños curriculares que continúan siendo enciclopédicos, escasez de personal preparado para apoyar y complementar la labor docente. De este modo, todo programa de intervención que se lleve a las escuelas, por medio del gobierno o de alguna otra institución, se convierte en una carga extra para los directivos y docentes. Un gran reto consiste en reflexionar sobre los cambios estructurales y organizativos que debe tener la escuela mexicana para rescatar las buenas prácticas e implementar estructuras educativas que fomenten la convivencia.

Por su parte, hay un vacío en el campo de investigación sobre los marcos jurídicos propuestos para controlar la violencia escolar, y se requiere de conocimientos puntuales que den cuenta de las tendencias, el contenido y su aplicación. Finalmente, el gran desafío para la investigación comienza con la demarcación de su propio objeto de estudio. El diálogo y la circulación de los productos de investigación podrán ser el inicio para destrabar las tensiones e iniciar un proceso que vincule la intervención y las políticas públicas.

En este camino será necesario evitar una mirada individualizante o que considere las variables que explican la violencia de manera aislada. Sostenemos que es urgente analizar los contextos de época en los cuales se ha construido la concepción de lo que significa ser

cierto tipo de persona (alumno, maestro, padre de familia), así como las restricciones sociales y estructurales en las que ello sucede: una escuela que busca borrar la individualidad y las diferencias (homogeneidad en uniformes, en evaluaciones); las condiciones estructurales escolares de baja calidad que empobrecen los procesos educativos; la interpretación que los padres de familia en la actualidad hacen de los derechos humanos de sus hijos y el uso de demandas contra los docentes; la vulgarización en el uso de conceptos derivados de la psicología que han permitido la construcción de sujetos frágiles; los efectos perversos del empoderamiento femenino (las peleas físicas, emocionales y sociales entre mujeres van en aumento) y otras condiciones y prácticas sociales como por ejemplo, la delincuencia y la presencia del narcotráfico, que, inevitablemente favorecen el surgimiento de la violencia escolar en distintos momentos y espacios de la vida cotidiana escolar. Afrontar los desafíos propuestos puede conducirnos al fortalecimiento de este campo de investigación y colocarnos en mejores condiciones para encarar los graves problemas que se presentan.

Referencias bibliográficas

- Abramovay, Miriam y María Das Graças Rua (coords.) (2002). *Violências nas escolas*. Brasilia: UNESCO.
- Aguilera, Ma. Antonieta, Gustavo Muñoz y Adriana Orozco (2007). *Disciplina, violencia y consumo de sustancias tóxicas nocivas a la salud en escuelas primarias y secundarias de México*. México: INEE.
- Blaya, Catherine (2013). Violencia en los centros educativos. Perspectivas europeas. En Furlán, Alfredo, Miguel Ángel Pasillas, Terry Carol Spitzer y Antonio Gómez (comps.). *Violencia en centros educativos. Conceptos, diagnósticos e intervenciones*. Buenos Aires: Noveduc.
- Carrillo, José Claudio, María Teresa Prieto y José Jiménez Mora (2013). Bullying, violencia entre pares en escuelas de México. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 223-260.



- Charlot, Bernard (2002). A violencia nas escolas: como os sociólogos franceses abordam essa questao. *Interface*. 4 (8), 432-443.
- Debarbieux, Éric (1998). La violence à l'école: approches européennes, *Revue Française de Pédagogie*, 123, 73-78.
- Dubet, François (1998). Las figuras de la violencia en la escuela. *Docencia*. Núm. 19, 2003. <http://www.revistadocencia.cl/pdf/20100730000726.pdf>
- Fierro, María Cecilia (2013). Convivencia inclusiva y democrática. Una perspectiva para gestionar la seguridad escolar. *Sinéctica*, (40), 01-18. Recuperado el 26 de enero de 2018, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2013000100005&lng=es&tlng=en.
- Fierro, María Cecilia, Adela Lizardi, Guillermo Tapia y Maricela Juárez (2013). Convivencia escolar: un tema emergente de investigación educativa en México. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 71-132.
- Furlán, Alfredo (2003). Introducción. Procesos y prácticas de disciplina y convivencia en la escuela. Los problemas de la indisciplina, incivildades y violencia. En Juan Manuel Piña, Alfredo Furlán y Lya Sañudo (coords.). *Acciones, Actores y Prácticas Educativas*. Colección La Investigación Educativa en México 1992-2002. México: COMIE, pp. 245- 258.
- Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.) (2013). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento.
- Furlán, Alfredo y Miguel Ángel Pasillas (2007). El programa Escuela Segura y la violencia en la escuela. *Memoria Electrónica del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Mérida, Yucatán, México: COMIE
- García, Bárbara y Javier Guerrero (2012). *Violencias en contexto escolar en Bogotá desde la mirada de las familias*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Gómez, Antonio y Úrsula Zurita (2013). El estudio de la violencia escolar, orígenes y tendencias. En Furlán, Alfredo y Terry Ca-

- rol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 183-222.
- González, Elda Lucía, Patricia Inzunza y Lourdes Benítez (2013). Narcoviolencia en las escuelas. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 437-456.
- González, Roberto (2014). Inventario de acciones, programas e iniciativas de gestión de la violencia escolar en México: 1994-2010. En Roberto González y Lucía Rivera Ferreiro (coords.) *La gestión de la violencia escolar*. México: UPN.
- González, Roberto y Lucía Rivera Ferreiro (coords.) (2014). Presentación. *La gestión de la violencia escolar*. México, UPN.
- Guerrero, Javier y Bárbara García (2012). Violencias en contexto. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Serie Grupos No. 2.
- Guzmán, Carlota y Saucedo, Claudia (2013). “La investigación sobre estudiantes en México: tendencias y hallazgos”. En Claudia Saucedo; Carlota Guzmán; Etelvina Sandoval y Jesús Galaz (coords.), *Estudiantes, maestros y académicos en la investigación educativas. Tendencias, aportes y debates, 2002-2011*, México: ANUIES-COMIE, Colección Estados del Conocimiento pp. 27-279.
- Imjuve (2010). *Encuesta Nacional de la Juventud*. Instituto Mexicano de la Juventud. <http://www.imjuventud.gob.mx>
- Inegi (2003). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- Inegi (2006). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- Inegi (2007). *Encuesta Nacional sobre Violencia en el Noviazgo*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- Kaplan, Carina (2009). Introducción. Las violencias en la escuela desde dentro. En: Kaplan, Carina. *Violencia escolar bajo sospecha*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores. pp. 13-20.
- Kaplan, Carina (2006). Introducción. Violencia ¿escolar? Hacia una sociología de la violencia en el sistema educativo. En: Kaplan,



- Carina (dir.) *Violencias en plural. Sociología de las violencias en la escuela*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores. pp. 15-24.
- Nambo de los Santos, Juan Salvador y Adelina Arredondo (2009). Un estudio exploratorio sobre el Programa Escuela Segura en el Municipio de Cuernavaca. *Memoria electrónica del X Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Veracruz, México: COMIE.
- Pasillas, Miguel Ángel (2010). Presentación de la primera sección. Problemática del desarrollo conceptual en investigaciones sobre violencia escolar. En Furlán, Alfredo, Miguel Ángel Pasillas, Terry
- Carol Spitzer y Antonio Gómez Nashiki (comps.). *Violencia en centros educativos. Conceptos, diagnósticos e intervenciones*. Buenos Aires: Noveduc.
- Pereda Estela, Mónica Paulina Hernández y María del Carmen Gallegos (2013). El estado del conocimiento de la investigación sobre violencia de género y violencia en contra de las mujeres en el ámbito educativo. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 333-380.
- Pereda, Alicia Estela, Sebastián Plá y Elizabeth Osorio (2013). Disciplina e indisciplina en la escuela. Un estado del conocimiento. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 133-182.
- Saucedo, Claudia (2010). Dilemas teórico-prácticos para pensar la indisciplina y la violencia en la escuela en Furlán, Alfredo, Miguel Ángel Pasillas, Terry Carol Spitzer y Antonio
- Gómez (comps.). *Violencia en centros educativos. Conceptos, diagnósticos e intervenciones*. Buenos Aires, Noveduc.
- Saucedo, Claudia y Alfredo, Furlán (2016). Aportes y retos para la investigación en procesos de indisciplina y violencia escolar, En Nelia Tello y Alfredo Furlán (Coords.). *Violencia escolar: aportes para la comprensión de su complejidad*. México: UNAM. Pp. 115-124.

- Saucedo, Claudia y Alfredo, Furlán (2009). Copetes “emo” y celulares en la escuela secundaria: la disciplina escolar puesta prueba. *X Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Memoria Electrónica, Veracruz, México: COMIE.
- SEMS e INSP (2009). *Segunda Encuesta Nacional sobre Exclusión, Intolerancia y Violencia en las Escuelas de Educación Media Superior*. Subsecretaría de Educación Media Superior e Instituto Nacional de Salud Pública México.
- Velázquez, Luz María (2013). Convivencia y violencia a través de las Tecnologías de la Información y Comunicación. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 261-278.
- Velázquez, Luz María (2011). Sexting, sextasting, sextorsión, grooming y cyberbullying: el lado oscuro de las TIC's. *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Memoria Electrónica. Monterrey, Nuevo León, México: COMIE.
- Zurita, Úrsula (2014). La legislación en materia de convivencias, seguridad y violencia escolar en México. *Educación y Territorio*, 2(1): 19-36.
- Zurita, Úrsula (2014). El programa escuela segura. Balance de una gestión. En: José Alfredo Zavaleta, Ernesto Treviño y Modesta Jiménez (coords.). *Elementos conceptuales y metodológicos para el estudio de la violencia en las escuelas*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Zurita, Úrsula (2013). Políticas, programas, legislación, proyectos y acciones gubernamentales y no gubernamentales. En Furlán, Alfredo y Terry Carol Spitzer (coords.). *Convivencia, disciplina y violencia en las escuelas 2002-2011*. México: ANUIES-COMIE. Colección Estados del Conocimiento. pp. 457- 520.
- Zurita, Úrsula (2012). Las propuestas legislativas en torno a la violencia en las escuelas mexicanas. *Rayuela. Revista Iberoamericana sobre Infancia y Juventud en Lucha por sus Derechos*, 1(5): 215-225.
- Zurita, Úrsula (2011). Los desafíos del programa “Escuela Segura” en el vigésimo aniversario de la Convención sobre los derechos del niño. *Rayuela. Revista Iberoamericana sobre Infancia y Juventud en Lucha por sus Derechos*, 2, 118-124.

INDIVIDUALIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA INTIMIDAD EN EL MEDIO RURAL MEXICANO. UN ESTUDIO DE CASO ENFOCADO EN PAREJAS CONYUGALES

Individualization and Transformation of Intimacy in the Mexican rural Area. A case study focused on conjugal partnership

Dubravka Mindek

Después de una breve revisión de los estudios existentes sobre la individualización y la transformación de la intimidad, que empezaron a realizarse en las sociedades occidentales a partir de la década de 1980, este artículo reflexiona sobre la pertinencia de sus respectivos discursos para el contexto de la sociedad mexicana, donde, en ciertos ámbitos, las nuevas prácticas se insertan en un esquema de valores antiguos. A partir del caso de una localidad rural de origen indígena, ubicada en el centro de México, se analizan los vehículos de introducción de estos discursos y su grado de apropiación, así como su puesta en práctica por los habitantes del lugar de estudio en las áreas de elección, relaciones y sostenimiento de las parejas. Se concluye que, a pesar de la apropiación de estos discursos por parte de la población, su puesta en práctica es parcial debido a las características socioculturales específicas del lugar —la exclusión del estado de bienestar de los pobladores, sobre todo de las mujeres—. *Palabras clave: individualización, intimidad, parejas conyugales rurales.*

- * Doctora en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México, DF). Investigadora de la Facultad de Estudios Sociales de Cuautla, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Sus líneas de investigación incluyen parentesco, familias y matrimonios, en el medio rural y posindígena mexicano principal si bien no únicamente. Es miembro del Sistema Nacional de investigadores.



Abstract: After a brief review of studies on the individualization and transformation of intimacy that began to take place in Western societies since the 1980's, this article reflects on the relevance of such discourses for the context of the Mexican society where, in certain areas, new models and practices are introduced in old schemes of values. From the case of a rural town of indigenous origin, located in central Mexico, the author analyzes the ways of introducing such discourses and explores their degree of appropriation and implementation by the inhabitants regarding the following aspects: selection, involvement, and upholding of the couple. The conclusion is that, despite the appropriation of these discourses by the population, their implementation is partial due to specific socio-cultural characteristics of the place, such as the exclusion of locals of the welfare state, especially women. Keywords: Individualization, Intimacy, Rural marital couples.

Introducción

En el prefacio de uno de los trabajos pioneros en el campo de la sociología de la intimidad, Plummer (2003: X) constata que la vida personal y la manera de relacionarnos con las personas que forman parte de ella adquieren diferentes patrones en distintos órdenes sociales y momentos históricos, es decir, les corresponden distintas intimidades. Para los sociólogos occidentales, en la época actual, denominada modernidad tardía (Giddens, 1995), líquida (Bauman, 2002) o segunda (Beck, 2002), dichos patrones cambian drásticamente en comparación con épocas anteriores. En consecuencia, dichos cambios se han convertido, en las últimas décadas, en un tema de reflexión e investigación importante. Los han tratado de comprender en el marco del proceso de la creciente individualización y la transformación de la intimidad, sobre todo en el ámbito de las relaciones de pareja y familiares que es, según Plummer (2003: 12), una de las esferas paradigmáticas de la intimidad.¹ En los trabajos que resultaron de sus análisis, estos autores afirman que, a diferencia de los tiempos pasados, cuando la tradición y la comunidad dictaban cómo y con quién vivir, hoy en día tenemos un mayor control sobre nuestras vidas y somos diseñadores de nuestras biografías (Plummer, 2003). Concluyen que, actualmente, vivir en pareja es tan sólo una entre varias opciones para las mujeres y los hombres adultos y, quienes optan por ella, eligen sobre la base del sentimiento amoroso-

¹ Véase Giddens 1995, Bauman 2001 y 2005, Beck y Beck-Gernsheim 2001, Beck-Gernsheim 2011.

so. En consecuencia, las parejas se disuelven cuando la unión deja de proporcionar satisfacción emocional o sexual a cualquiera de sus integrantes (Giddens, 1995).

Si bien Plummer (2003) comparte la perspectiva de sus colegas al respecto, señala que este tipo de cambios son más visibles en las regiones más privilegiadas del mundo. Asimismo, menciona que la apropiación de los nuevos patrones no es uniforme debido a la exclusión de determinadas sociedades, o de ciertos segmentos de estas, de la información, el bienestar y el poder. En el mismo sentido van algunas otras críticas al discurso sobre la individualización y la transformación de la intimidad en la modernidad: los sociólogos no hegemónicos subrayan que dicho discurso fue construido con base en los cambios observados en Occidente y sus grandes urbes, sostenido acríticamente como un discurso unívoco y general, sin considerar las dimensiones geográficas o socioculturales particulares de diferentes contextos (Zazueta Luzanilla y Sandoval Godoy, 2013). Para el caso concreto de México y sus múltiples realidades, estos autores sugieren tomarlo como referente y posible influencia, pero desde una postura crítica apoyada en evidencia empírica. Este es el objetivo del presente texto: analizar el grado de apropiación del discurso de individualización y transformación de la intimidad y sus manifestaciones en parejas rurales de origen indígena a partir de un estudio de caso realizado en una localidad del centro de México.

La localidad en cuestión es Tehuiztingo, ubicada en la Mixteca poblana, en la parte meridional del estado de Puebla. Según el XIII censo de población y vivienda que se levantó en el año 2010, cuenta con 4,739 habitantes. Aunque en el municipio no se habla el idioma de sus antepasados, se mantienen y recrean algunas de sus tradiciones. El pueblo está asentado en un entorno rural, pero la subsistencia de la mayor parte de sus vecinos no depende de las actividades agropecuarias. Se ocupan en la construcción, el comercio o los servicios, y también dependen de las remesas provenientes de los Estados Unidos para su reproducción cotidiana. Por sus características, Tehuiztingo se asemeja a las localidades rurales mexicanas



que pasan por procesos parecidos de construcción de una nueva ruralidad.²

El procedimiento metodológico utilizado para la construcción e interpretación de los datos que sustentan el escrito fue el etnográfico, que permitió observar el comportamiento de los actores y sus interacciones en su contexto habitual y, en consecuencia, aproximarnos al significado que las personas adjudican a las experiencias para comprender el objeto de estudio de una manera holística (Guber, 2011). Este método demandó prolongadas y repetidas estadías en la localidad entre los años 2000 y 2007 y la convivencia e interacción con sus habitantes. La duración de mis períodos de trabajo de campo oscilaba entre cinco días y dos meses, y durante ese tiempo me hospedé con una familia local y participé de la vida social de los habitantes, como suelen hacer los antropólogos.

Las técnicas mediante las cuales recopilé la información para la construcción de los datos fueron la observación y la entrevista. En este período realicé entrevistas formales e informales en torno a la formación y disolución del matrimonio, así como sobre las relaciones conyugales y dinámicas familiares, con unas 50 personas del pueblo, de ambos sexos y diferentes generaciones, en su mayoría de estratos socioeconómicos bajos. Cabe señalar que el objetivo de ese trabajo de campo no era investigar los fenómenos de individualización o transformación de la intimidad en sí, sino indagar sobre patrones de rupturas conyugales y relaciones familiares posconyugales; por ello, las entrevistas se centraron en los ejes temáticos señalados. No obstante, considero sugerentes los datos obtenidos en relación con el tema que aquí nos ocupa, pues permiten analizar la apropiación de los discursos de individualización y transformación de la intimidad por parte de los habitantes.

Una fuente adicional de datos ha sido la de los expedientes elaborados por los jueces de paz en turno, responsables de la administración e impartición de justicia en el municipio. Desde hace tiempo,

2 Se habla de la nueva ruralidad con relación a las localidades tradicionalmente asociadas con la actividad agropecuaria, pero que ahora abrigan una diversidad de actividades y relaciones sociales que las vinculan estrechamente con los centros urbanos, la actividad industrial y los servicios. (Arias, 1992; Reardon *et al.*, 2001).

este tipo de documentos se han convertido en una atractiva fuente para los estudiosos interesados en distintos aspectos de la familia y el matrimonio y, en general, de la vida privada, difícilmente observables y con frecuencia obviados por los interlocutores (Alberti, 1997; Sierra, 2004, entre otros). En mis períodos de trabajo de campo, revisé 250 expedientes en el archivo municipal sobre dinámicas, pleitos, acusaciones, intromisiones, formaciones, disoluciones y conciliaciones de las parejas conyugales que aportaron información útil para el fenómeno que nos ocupa.

Por último, cabe señalar que los datos etnográficos se presentan en el artículo como tendencias cualitativas o, en casos específicos, evidencias significativas con base en lo que pude observar y escuchar de mis interlocutores en Tehuiztzingo, así como en la información contenida en los expedientes. En ningún momento pretendo transmitir la idea de que todo el pueblo actúa y piensa de la misma manera.

Elección de pareja ayer y hoy, de lejos y de cerca

En las sociedades tradicionales, el grupo pesaba más que el individuo. Cuanto más individualizada la sociedad, más se eleva el individuo por encima del grupo, deshace las formas tradicionales de convivencia y configura su propia vida. En el ámbito de la pareja y la familia, los teóricos afirman que la libre elección de la pareja es el primer indicio de la individualización (Beck y Beck-Gernsheim, 2003). La bibliografía socioantropológica sobre los mecanismos para la elección libre de la pareja, así como la interacción con ella, en el medio rural mexicano, y aún más en el indígena, es todavía escasa. Lo contrario sucede con las parejas concertadas, sobre las cuales ha corrido bastante tinta. Gabriela Rodríguez y Benno de Keijzer (2002), con su libro *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos*, abrieron esta vertiente de investigación. En él hablan del noviazgo y lo definen como una relación social explícitamente acordada entre dos personas para



acompañarse en las actividades recreativas y sociales, impregnada de los sentimientos amorosos y emocionales que se expresan a través de la palabra y los contactos corporales (Rodríguez y de Keijzer, 2002: 42). A su vez, para la Real Academia Española, el noviazgo es una relación amorosa mantenida entre dos personas sin intención de casarse y sin convivir.

En Occidente, el conocimiento del noviazgo es relativamente reciente. En los Estados Unidos se institucionalizó en los años 20 y 30 del siglo XX a través de la práctica de las citas románticas, la cual desplazó el encuentro de un soltero y una soltera del ámbito del hogar y los festejos comunitarios, dependiendo del estrato social y el entorno, a la esfera pública. Surgió como un estado de transición entre la soltería y el matrimonio, al que inicialmente estaba dirigido; es decir, ser novios era sinónimo de prometidos. La institucionalización del noviazgo en los Estados Unidos estuvo asociada con un conjunto de cambios culturales, sociales y económicos de la época, como el aumento de la importancia del ocio y las actividades recreativas, la proliferación de espacios públicos para su realización, la incorporación de las mujeres al mercado laboral y a las universidades mixtas, el acceso masivo a los medios de comunicación que dictaban la cultura de masas y la producción masiva de automóviles, entre otros (Schwartz y Scott, 2007; Illouz, 2010). Todos estos cambios permitieron a las y los jóvenes separarse del hogar y escapar de la vigilancia de las personas mayores y, a la vez, convivir e interactuar de manera más cercana con sus pares de ambos sexos.

En el medio rural mexicano, donde la población es mayoritariamente de origen indígena, el noviazgo, tal como lo conocemos, no tiene más que unas cuantas décadas. Los investigadores señalan que antes las uniones conyugales solían ser el resultado de una negociación entre los padres de los jóvenes, o, en el mejor de los casos, el varón escogía a la muchacha con la que quería casarse y solicitaba a sus padres que hicieran las diligencias correspondientes (González Montes, 1999; Ávalos Aguilar *et al.*, 2010). En cuanto a las mujeres, destaca su papel pasivo, en espera de ser elegidas o, a lo sumo, la posibilidad de aceptar o rechazar a los pretendientes (Hirsch, 2003:88;

Mindek, 2009: 157). Desde hace dos o tres décadas, aproximadamente, estas prácticas han perdido fuerza en las comunidades rurales, sobre todo en aquellas donde la escuela, la migración y los medios de comunicación masiva han permitido a las y los jóvenes conocer nuevos modelos, símbolos y valores, vivir realidades diferentes a las de sus padres y abuelos, así como cortejar, establecer lazos afectivos y, en algunos casos, experimentar su sexualidad (Ávalos Aguilar *et al.*, 2010; Hirsch, 2003; Rodríguez y de Keijzer, 2002; D'Aubeterre Buznego, 2000; González López, 2009).

Con sus matices y particularidades, Tehuiztingo encaja en el perfil descrito. Si bien en este pueblo, hasta donde la memoria de la gente alcanza, la elección del cónyuge ha sido un asunto de carácter privado que concierne principalmente a la pareja, las condiciones en las que se elige, así como el tipo y grado de intimidad y conocimiento mutuo en el que se basa dicha elección, han cambiado de manera drástica. Esencialmente, en el pasado no existían las citas o éstas eran clandestinas. Los jóvenes buscaban coincidir en la calle, las fuentes, los molinos, la iglesia, realizando algún mandado o en las fiestas comunitarias. Sus “encuentros” eran fugaces, sus miradas furtivas y se comunicaban mediante recados transmitidos por amigos en común. Igual que en otras áreas rurales de la república mexicana, la interacción personal e íntima en dichos encuentros era escasa o nula, y estaban envueltos en un ambiente de sobresaltos y, con frecuencia, de castigos y reprimendas.³ Lo ilustra el testimonio de una informante de 60 años, cuyo “noviazgo” con el ahora difunto esposo duró seis años, a lo largo de los cuales apenas pudieron verse una vez al mes, cuando él pasaba por la calle donde ella vivía. Lo veía desde su ventana, por lo general, sin intercambiar una sola palabra; él ocasionalmente le mandaba una nota. Cuando el padre de la informante estaba ausente y la madre acostada, dice que podían conversar *pegados a la ventana, pero el hombre iba dando vueltas como desesperado, para que no lo descubrieran.*

3 Para conocer descripciones de situaciones parecidas en las localidades rurales del centro de México, véase D'Aubeterre Buznego, 2000: 144; Hirsch, 2003: 96; Rodríguez y de Keijzer, 2002, entre otros.



En el pasado, los hombres temían ser descubiertos por los padres de sus pretendidas al merodear sus casas. Al menor indicio de ser descubiertos, se esperaba que corrieran despavoridos pues, de lo contrario, se verían forzados a reconocer la relación, algo inapropiado en aquellos tiempos antes de formalizar la unión. Es decir, se unían en matrimonio dos personas que sólo se habían idealizado pues, debido a la escasa o nula interacción personal e íntima, en realidad no se conocían. Las abuelas describen estos encuentros como *noviazgos de nomás mirarse, ni siquiera de hablarse*.

Hoy en día existe el noviazgo como una fase placentera en la trayectoria personal de los jóvenes que les ofrece la posibilidad de conocerse como compañeros (Hirsch, 2003: 110-111). Este se vive con relativa libertad, apertura, expresividad afectiva e intensidad interactiva. Una combinación de cambios culturales y estructurales ha contribuido a la ampliación del tiempo y de los espacios sociales que permiten el romance, la cercanía y la intimidad física. Actualmente, la escuela y el trabajo asalariado se encuentran entre las principales razones para estar fuera de casa y evitar la vigilancia de los adultos. La mayoría de los jóvenes, sobre todo ellas, van a la escuela por un período más prolongado que en el pasado. En la escuela conviven diariamente con sus pares y reciben información sobre las relaciones de pareja. La escuela adquiere un rol preponderante como espacio de socialización; en ella se inicia el acercamiento entre hombres y mujeres. Sobre todo en los patios de las secundarias y bachilleratos locales, durante el recreo se pueden observar parejas tomadas de la mano, abrazadas o besándose a la vista de todos, incluidos los maestros. En sus respectivos trabajos, los jóvenes también interactúan con sus pares sin la vigilancia de los mayores.

Asimismo, por la introducción de la tecnología en sus hogares y la posibilidad de satisfacer la mayoría de sus necesidades reproductivas mediante el intercambio monetario, por la marginación de las actividades agropecuarias en el lugar, actualmente las y los jóvenes gozan de más tiempo libre para el ocio y las actividades recreativas que sus antepasados. Un espacio típico para ello son los bailes, las canchas del baloncesto o el zócalo del pueblo. Las jóvenes caminan

por el zócalo sin prisa, en grupos pequeños, o se sientan en una banca a comer nieve, con el único propósito de propiciar la ocasión para ser encontradas y abordadas por sus respectivos novios. A las parejas se las puede ver por las calles abrazadas, tomadas de la mano o besándose en las esquinas, lo que provoca comentarios de las personas mayores. Algunas desaprueban tanta confianza y comentan que antes, en su época, la gente era más delicada y nada parecido se veía en los espacios públicos.⁴

A diferencia de algunos estratos sociales urbanos donde es común que los novios visiten sus respectivas casas y conozcan a sus familias, en Tehuiztzingo esto aún no se estila, al menos no de manera abierta ni con el consentimiento de los padres.⁵ Aun así, conozco un caso de padres que habían aceptado el noviazgo de su hija y accedido a que el novio la visitara en su casa y viceversa y que mantuvieran su romance libre y abiertamente, lo cual desconcertó un tanto a los vecinos. *Es que ahora ya no se sabe si es señora o señorita*, me dijo una maestra que vivía enfrente de la casa de los padres de la novia implicada.

Tanto el poder adquisitivo de los habitantes como la presencia de ciertos bienes y servicios en sus casas, como vehículos y líneas telefónicas, ampliaron los modos y los medios para cultivar el romance. Una cuarta parte de los hogares cuenta con línea telefónica

4 Varios autores describen en los mismos términos el sentir de la gente de sus respectivos lugares de estudio en cuanto a los tiempos pasados cuando, según ellos, los jóvenes eran más obedientes y recatados que hoy en día (Fagetti, 2006: 56-58; Rodríguez y de Keijzer, 2002). En su tesis para obtener el grado de licenciada en antropología social, presentada en 1995, Rocío Fuentes Valdivieso cita a una juchiteca de 70 años de edad, quien al comparar los noviazgos de su generación y de las jóvenes de hoy, expresó lo siguiente: “Antes las mujeres éramos difíciles porque dábamos plazo a los hombres para pensar si nos convenía andar con ellos o no y así saber si tenían novia o no, ver de quién era hijo, pero ahora las muchachas luego, luego aceptan a los hombres y tienen varios novios, en cambio antes sólo se tenía uno y para casarse de una vez no para andar jugando” (Fuentes Valdivieso, 1995: 81). En Degollado, Jalisco, Hirsch (2003: 96) encuentra el mismo ambiente de reprobación hacia las manifestaciones abiertas del amor erotizado y exhibicionista. Los habitantes del lugar le repiten una y otra vez que las parejas perdieron la vergüenza y se besan a la vista de todos. Rodríguez y de Keijzer (2002: 99) documentan comentarios similares sobre besos y abrazos de parejas a la vista de todos en su lugar de investigación.

5 Rodríguez y de Keijzer, 2002, mencionan visitas domiciliarias clandestinas de los novios a las novias en su lugar de investigación. Afirman que durante estas visitas, que se realizan en horarios en que los padres no se encuentran en casa o están dormidos, las parejas tienen relaciones sexuales.



particular y, además, en cada sección del pueblo hay más de un establecimiento con teléfono público. Si bien, según el censo de 2010, sólo 6% de los hogares locales cuenta con Internet, en el pueblo hay al menos un café que presta dicho servicio. Así, los novios separados físicamente por motivos de trabajo, estudio o residencia, tienen la posibilidad de comunicarse por teléfono fijo o celular, correo electrónico o *Skype* y dotar a la relación de mayor continuidad y cercanía que si dependieran única y exclusivamente de sus retornos y encuentros en el pueblo.

En la actualidad algunos habitantes cuentan con un dispositivo adicional para el romance, en gran medida debido a la migración: el automóvil. Uno que, según Shwartz y Scott (2007), en su momento facilitó a las parejas urbanas estadounidenses de clase media librarse de la vigilancia y la observación de sus parientes o de otras personas mayores, favoreciendo la erotización de sus romances. Al atardecer, o en las primeras horas de la noche, pueden observarse vehículos estacionados en lugares solitarios y oscuros, orillados en las calles o inclusive atravesados en el cauce seco del río que atraviesa el pueblo. Sus luces se apagan en cuanto los ocupantes perciben la presencia de alguna persona que pudiera acercarse y reconocerles.

Casi todos los hogares cuentan con una televisión, el dispositivo que les presenta modelos de intimidad basados en la cercanía afectiva y corporal. Varios autores han hablado del papel que la televisión desempeña en la conformación de las identidades juveniles en el ámbito rural (Ávalos Aguilar *et al.* 2010; Rodríguez 1999; Feixa y González, 2006). Los informantes de Feixa y González (2006: 181), habitantes de una comunidad zapoteca de Oaxaca, consideran que la televisión influye de forma negativa en los jóvenes, pues les enseña *a tener novia y después dejarla; a casarse y divorciarse*.

Cuando Hirsch (2003: 108) menciona los cambios cualitativos en el noviazgo actual en Degollado, Jalisco, afirma que la intimidad física de excepción (o al menos, dice cautelosamente, de algo que todo el mundo asevera que en el pasado fue excepción) pasó a ser la regla. En Tehuiztzingo también se practica la sexualidad prematrimonial, si bien no se habla abiertamente de ella. Sin embargo, he conocido o

me han mostrado a jóvenes que se casaron embarazadas; a mujeres embarazadas que fueron abandonadas por sus novios y se convirtieron en madres solteras, y jóvenes que no se casaron embarazadas, pero han tenido relaciones sexuales antes de contraer matrimonio con más de una pareja. Según Rodríguez y de Keijzer (2002: 55), quienes en su investigación pionera sobre el cortejo y el noviazgo en una localidad rural de la misma región exploraron más a fondo el tema de la intimidad física, en su universo de estudio las relaciones sexuales son parte constitutiva del noviazgo.

A la par de los cambios cualitativos en las formas de vivir el noviazgo, éste se fue desligando del matrimonio, incrementándose también la cantidad de novios posibles y permitidos, sobre todo para las mujeres (Rodríguez y de Keijzer, 2002: 81-82). Mientras las mayores hablan de un solo hombre (pretendiente) y un noviazgo —en sus propias palabras— como antesala del matrimonio, los y las jóvenes, a partir de la década de 1990, empezaron a vivir múltiples noviazgos sucesivos que, obviamente, no todos derivaron en el matrimonio. Pero, a diferencia del pasado, cuando la formación de una pareja conyugal se cimentaba en la idealización romántica de dos extraños, ahora la elección se basa en un conocimiento íntimo previo y relativamente profundo, que se manifiesta en la cercanía afectiva y corporal.

Realizarse es casarse⁶

La individualización significa poder elegir entre varias opciones, de tal suerte que los individuos configuran sus propias vidas y, como parte de ellas, también sus relaciones sociales. Al tener la oportunidad de elegir con quién y cómo vivir, unos optan por la carrera y la soltería y otros por la familia en una amplia gama de modelos y estructuras de convivencia posibles: familias nucleares, monoparentales, sin hijos o sin domesticidad común, uniones tardías, legaliza-

6 Se utiliza el término casarse en un sentido amplio, referido a cualquiera de las modalidades de formar una pareja conyugal socialmente reconocida como tal.



das o consensuales, entre otras. Como ya señalaron Giddens (1995), Plummer (2003) o Beck-Gernsheim (2011), esto está ampliamente documentado entre los estratos privilegiados del mundo. El mismo fenómeno se observa, gradualmente, en algunos estratos urbanos de México (Olavarría, 2013), pero difícilmente en sus localidades rurales.⁷

En el campo mexicano aún es imperativo que los jóvenes formen una pareja conyugal, huelga decir heterosexual, debido a que su estatus de adulto, socialmente hablando, está ligado al matrimonio (D'Aubeterre Buznego, 2000: 101; Good, 2003: 159; Mindek, 2009: 149; Fagetti, 2006). Según el libro de Antonella Fagetti (2006), *Mujeres anómalas*, en su lugar de estudio, una localidad campesina de origen nahua también asentada en el estado de Puebla, anómalas son todas aquellas mujeres que no tienen a su lado una pareja conyugal. Podría decirse lo mismo para Tehuiztingo. Para sus habitantes, el matrimonio no es una entre tantas opciones de vida y realización para los adultos, sino la única alternativa viable. La soltería no es algo que ellos elegirían de manera premeditada, sino algo que les ocurre y es considerado una adversidad. Tampoco eligen no tener hijos. Los y las jóvenes que no tienen pareja aspiran a formar una familia. Esta es su principal aspiración, su proyecto de vida, el sinónimo de la realización personal y la felicidad. Y, al menos actualmente, esperan unirse en pareja con una persona afín en intereses y sentimientos. Pero, igual que en el caso de los noviazgos, esto no siempre ha sido así.

En su libro titulado *A Courtship after Marriage*, que versa sobre la sexualidad y el amor entre familias transnacionales de Degollado, un pueblo mestizo asentado en el estado de Jalisco, la antropóloga Jennifer Hirsch (2003) analiza más a fondo el proceso femenino de ser

⁷ En una, a mi juicio, sugerente reflexión sobre intimidad y modernidad en México, Guevara Ruiseñor (2005: 859) afirma que en general en nuestro país la familia está orientada a la crianza de los hijos y la reproducción social, más que hacia la satisfacción emocional de la pareja. Repasa las estadísticas que revelan a México como una sociedad convencional con significativa prevalencia de hogares con jefatura masculina y uniones consensuales que son más resultado de otras cosas que de la libre elección de la pareja. Concluye que México ha entrado a la modernidad adoptando algunas nuevas prácticas en un antiguo esquema de valores (Guevara Ruiseñor, 2005: 874)

elegida o de elegir a la pareja. Con base en los testimonios de unas veinte informantes con pareja, madres e hijas de distintas generaciones, esta autora distingue en su lugar de estudio dos patrones característicos de elección: uno para las mujeres mayores de cuarenta años y otro para las que aún no alcanzan esta edad. La investigadora correlaciona cada patrón con la representación del matrimonio que se maneja en cada generación.

De acuerdo con los resultados de su investigación, en la época en la que las mujeres de la generación mayor se casaron, hasta la década de 1960, éste se concebía como un sistema para asegurar la reproducción social.

Las parejas de entonces lo entendían como una responsabilidad basada en el respeto de los roles de género, en donde el hombre era el proveedor y la mujer el ama de casa. Las mujeres de esa generación hablan del matrimonio en términos de destino, más que del resultado de una selección y decisión personales; por lo cual para ellas era más importante saber aguantar al marido que les tocaba que ser parte activa en la selección del candidato (Hirsch, 2003: 87; Hirsch 2007). Al contrario, dice, las parejas que contrajeron matrimonio a mediados de la década de 1980, consideran que la base de un buen matrimonio es la confianza, lo que se traduce en la toma de decisiones conjuntas, el paulatino avance en torno a la división sexual del trabajo y la importancia que se otorga al tiempo dedicado a las actividades familiares. En consecuencia, las mujeres de la generación joven esperan unirse en pareja con un compañero afín en intereses y afectos y ser felices; por ello, desempeñan un papel mucho más activo en la selección del candidato adecuado. Hirsch subraya que esta nueva actitud frente a la pareja y al matrimonio la manifiestan todas las mujeres jóvenes en su lugar de investigación, tanto las que trabajan y tienen un ingreso propio como las que son económicamente dependientes; que el ideal del matrimonio de compañeros es producto de la inserción de las mujeres en el mercado laboral (Hirsch, 2003: 92-93) y que sólo se apropian de él las mujeres que trabajan.

De manera similar, Rabell Romero y Murillo López (2009: 295-296) hablan de la transición de un modelo de familia jerárquico a



uno de familia relacional, si bien ellas no se refieren a las familias rurales específicamente sino a las familias mexicanas en general. Estas autoras, igual que Hirsch (2003), distinguen al primer tipo de familia por su finalidad reproductora, y señalan que en ella los roles de género son muy marcados, con poco espacio para la negociación. En estas familias, la satisfacción y la eventual felicidad se alcanzan cuando cada miembro cumple con el papel de género que le corresponde. A su vez, definen a la familia relacional como aquella cuyos principales fines son la felicidad y el amor en sí. En este nuevo modelo, afirman, las mujeres participan en la toma de decisiones, cooperan en la producción, tienen derecho a decir lo que piensan y buscan una cercanía emocional con la pareja. Los nuevos modelos de familia son resultado de la creciente individualización y conllevan también nuevos modelos de intimidad que se caracterizan por un conocimiento mutuo, una cercanía y una apertura hacia la pareja mayores que los presentes en las familias tradicionales, jerárquicas y basadas en el respeto.

El respeto y la confianza en las parejas de Tehuitzingo

Los matrimonios de Tehuitzingo se encuentran en un punto intermedio entre las formas jerárquicas y los modelos relacionales; entre los cimentados en el respeto y los basados en la confianza. Primero, porque el matrimonio, más que una opción como estado civil para los adultos rurales, es el único y el mejor, prácticamente es el destino. Pero al destino se le ayuda con agencia, de tal suerte que las parejas eligen libremente y esta elección se basa en el conocimiento previo y el desarrollo de un sentimiento amoroso.

Segundo, el matrimonio en este pueblo aún tiene una fuerte connotación reproductiva, a pesar de que desde hace varias décadas ya nadie tiene “los hijos que Dios les diera”. Las parejas tienen dos o tres y luego recurren a algún método anticonceptivo, con frecuencia definitivo. Es decir, aunque no planean el número de hijos y su esparcimiento sí los limitan; prefieren familias pequeñas. Ambos cón-

yuges generan ingresos, ya sea en la economía formal o informal. Admiten que un salario no alcanza para el gasto familiar y que la aportación de ambos es fundamental para sacar adelante a la familia, pero consideran que las mujeres tan sólo “ayudan” a los hombres con el gasto. En no pocos casos los cónyuges colaboran en la misma actividad remunerada y se complementan y apoyan mutuamente. Manejan y atienden de manera coordinada la mayor parte de los negocios familiares, tiendas y fondas: mientras uno presta servicio a los clientes, el otro se dedica al abastecimiento o la elaboración de la mercancía.

Asimismo, toman decisiones en pareja. La mujer opina sobre cómo conseguir dinero para saldar alguna deuda, qué inversiones es pertinente hacer, si vale la pena sembrar o no, si tiene sentido o no que el hombre se vaya a trabajar a Estados Unidos. En ocasiones, su opinión tiene más peso que la del hombre en la toma de decisiones, aunque algunas mujeres prefieren dejar que este tenga la última palabra, más por su propia comodidad que por un supuesto respeto al orden jerárquico de género. Su razonamiento es que de esta manera recae en el hombre toda la responsabilidad del éxito o fracaso, acierto o desacierto de la decisión tomada. La esposa de un migrante declaró: “Siempre platicábamos, pero al último él tomaba la decisión. Es mejor así, porque si salen mal las cosas, es su responsabilidad”.

Esta misma lógica se percibe en el ejercicio de la parentalidad. Cuando los hijos quieren hacer o adquirir algo, piden la autorización, *el permiso*, de ambos progenitores, si bien hay mujeres que prefieren que sea el marido el que tenga la última palabra: *Los hombres son más severos, él nomás les habla y le hacen caso, a mí ni me hacen caso, como que se quieren pasar con una*. En ausencia del marido, las esposas de los migrantes asumen, en sus palabras, el papel de padre y madre frente a los hijos. Consideran que logísticamente es imposible comunicarse con sus cónyuges cada vez que los hijos quieran ir al baile o requieran una reprimenda por cometer una falta. Sin embargo, igual que las esposas de los hombres asentados en el pueblo, cuando sus maridos están en casa, prefieren delegar parte de las funciones parentales: *Tanto que una batalla con ellos cuando el hombre no está, pues ni*



modo de hacerlo cuando sí está, dijo una. Las esposas de migrantes dicen preferir que sus maridos estén en casa. Los hijos son la principal razón; prefieren compartir con los hombres su cuidado y educación, aunque admiten que muchas veces son cómplices —*alcabuetas*— de sus hijos y que los defienden, encubren o abogan por ellos frente a sus cónyuges, otorgándoles licencia para comportamientos y actos que estos desaprobaban o prohibirían: *Es que aunque se enoje una, siempre es más consentidora*, opinó una de las mujeres entrevistadas. Entre líneas, hablan de una parentalidad más democrática que autoritaria, en términos de las características distintivas señaladas por Esteinou (2008) en su libro sobre las familias nucleares mexicanas de diferentes momentos históricos y las relaciones paterno filiales que las caracterizan.

Cuando se les pregunta sobre sus propias libertades o restricciones de movimiento, las mujeres afirman que no piden permiso al marido para salir; más bien avisan cuando piensan ir a algún lado. Pedir permiso no parece tener un uso literal en la vida cotidiana, como también observa Hirsch (2003: 116) en Degollado, Jalisco. Al respecto, una informante de 36 años dijo: *Yo voy donde quiero y cuando quiero; que a mí me tengan sujeta, que a fuerza tenga que pedir permiso, eso no. Entre nosotros hay confianza*. Hasta aquí los datos apuntan hacia un cierto nivel de compañerismo, apertura, conocimiento y reconocimiento mutuo en la pareja, característicos de los modelos democráticos, frente a las formas jerárquicas tradicionales de convivencia.

Hoy en día las mujeres casadas de Tehuiztzingo tienen la confianza suficiente para retar y enfrentarse a los hombres, tanto en público como en privado; para ir a buscarlos a espacios considerados masculinos —donde van a beber en compañía de sus pares—; para exigir fidelidad y defender el derecho conyugal de exclusividad ante la sospecha o certeza de amantes, o para tachar en el calendario, con un plumón rojo y gordo, los días en que el marido llega ebrio a casa, entre otros. Sin embargo, cuando se trata de que los hombres recibieran en su domicilio conyugal a hijos procreados con otras mujeres, la confianza no parece ser la misma. En esos casos, los tienen que ver y ayudar de manera discreta, para evitar que su actual cónyuge

se entere. Asimismo, se dan casos en que la pareja, sin notificar a su cónyuge, impide que los hijos naturales o de relaciones previas de sus maridos tengan acceso a su padre.

Las situaciones descritas sugieren que estamos ante matrimonios cimentados en una confianza relativa, caracterizados por una intimidad concebida más en términos de asociación cercana y de conocimiento privilegiado e igualdad de derechos y deberes (Esteinou, 2012: 271) que en términos de confidencialidad, apertura, empatía, conexión o comprensión profundas. Todas ellas, según Jamieson (2002, citado en Esteinou 2012: 270), características de un matrimonio entre compañeros, plenamente desarrollado. Además, como se observa en los expedientes judiciales revisados, en situaciones conflictivas, tanto los hombres como las mujeres expresan que sus matrimonios están cimentados en el respeto y se caracterizan por una jerarquía en la relación conyugal. Ya sea para justificar su propio actuar en el conflicto o responsabilizar a su pareja, los hombres y las mujeres denunciados ante el juez de paz por alguna falta conyugal suelen defenderse alegando que se hicieron respetar y respetaron a la pareja, cumpliendo con sus roles y deberes conyugales.

La manifestación más extrema de un conflicto conyugal es el ejercicio de la violencia contra la mujer. Las mujeres de Tehuiztzingo denuncian ante el juez local los actos violentos de sus esposos. Para atender sus quejas, el juez por lo general gira un citatorio al agresor.⁸ En la comparecencia, los hombres se defienden de las imputaciones de sus esposas, pero no niegan haberlas agredido; presentan su versión de los hechos y procuran justificarse con un discurso “enfocado al mantenimiento de su autoridad, sus fueros y sus prerrogativas como hombre” (García Peña, 2006: 100). Se empeñan en convencer

8 Hasta el momento en que dejé de hacer trabajo de campo en la localidad, los jueces de paz no eran profesionales de derecho, sino personas que ocupaban dicho cargo honorariamente; resolvían conflictos y administraban justicia como “libres compondores”, en el marco de lo que los antropólogos jurídicos denominan “interlegalidad”, combinando los procedimientos jurídicos formales, sobre los cuales recibían una capacitación, y los usos y costumbres del derecho (Véase, entre otros, Sierra *et al.*, 2004). En este marco de interlegalidad, enviaban los citatorios por mensajeros. De esto me hablaban en las entrevistas, pero también está plasmado por los jueces en los expedientes elaborados para cada caso. En estos se explicita cuando una persona pide al juez que cite a su cónyuge, o cuando la persona ya compareció. La expresión popular para dicho procedimiento es que “el juez le hizo llamar”.



a la autoridad de que actuaron ejerciendo su derecho, ya que la mujer los provocó y les dio motivos para ser agredida. Lo hacen apelando a las concepciones culturales sobre el comportamiento y los roles apropiados para quienes integran una pareja. Los hombres alegan que golpearon a sus mujeres porque no cumplieron satisfactoriamente con su rol de esposas, descuidaron sus deberes conyugales y se atrevieron a retar su autoridad. En consecuencia, no tuvieron más remedio que corregir sus faltas y su comportamiento desviado, reprenderlas y recordarles que ellos son hombres, que los hombres son los que mandan y que las mujeres deben respetar su autoridad. En resumen, los hombres se defienden con el argumento de que su comportamiento hacia sus cónyuges se justifica como en los matrimonios tradicionales, de tipo jerárquico, caracterizados por modelos de una intimidad distante, en los cuales la violencia se considera válida como remedio correctivo (D'Aubeterre Buznego, 2000: 353; García Peña, 2006: 66, 92).

El dilema del deseo y el deber

En este apartado se analiza la anhelada cercanía afectiva como una característica de los nuevos modelos de intimidad en los matrimonios. ¿Qué papel desempeña en la cotidianidad y el sostenimiento de estas parejas? Para contestar la pregunta, vale la pena empezar por la introducción del libro *Modern Loves*, en que las autoras, Wardllow y Hirsch (2006: 2), advierten que al pensar a las parejas solo en términos de poder se olvida que sus miembros, además de protagonizar batallas diarias por sus cuerpos, el poder y los recursos, también están emocionalmente involucrados. A la inversa, la aspiración a la pareja conyugal como fuente de gratificación emocional no la hace inmune a esas batallas.

Lo mismo se puede decir parafraseando a Javiera Cienfuegos Illanes (2011), la conyugalidad está compuesta de dos dimensiones: la íntima, que atañe estrictamente a la relación de pareja, y la organizativa, que vincula a la pareja con la estructura y la organización familiar

de cuya reproducción social es responsable. En la práctica cotidiana, estas dos dimensiones deben acoplarse entre sí y a su contexto. En el marco de las particularidades del medio rural, el contexto con frecuencia hace que la dimensión organizativa sea más importante que la íntima y, por lo tanto, que esta se subordine a la primera, con el consecuente sacrificio del matrimonio entre compañeros a favor de la supervivencia de los integrantes del núcleo familiar. Es decir, si bien las mujeres aspiran a que su pareja sea un compañero afín en intereses y sentimientos, que las apoye, quiera y respete, no consideran estas características suficientes ni preponderantes para sostener su unión conyugal; para ello es necesario que el hombre sea un buen proveedor también. Al mismo tiempo, de acuerdo con la opinión de buena parte de los habitantes, la ausencia del sentimiento amoroso en la pareja tampoco es considerada un motivo de peso para dar por terminada la unión conyugal con un buen proveedor. De hecho, en las entrevistas relacionadas con rupturas conyugales, nunca escuché que alguien se hubiera separado o divorciado porque se había acabado el amor; sobre todo en el caso de las mujeres. Ellas siempre señalaron como motivo de la disolución de sus matrimonios la desobligación o irresponsabilidad masculina con la familia.

Por eso mismo, la suegra de una de las mujeres entrevistadas trató de convencerla de volver con el esposo por los hijos que habían procreado, con el argumento de que al principio ella no quería a su ahora exmarido, pero que con el tiempo llegó a *quererle demasiado*. La informante no estuvo de acuerdo con su razonamiento porque tenía otras ideas sobre lo que debe ser un matrimonio: *Entonces yo no cuento, porque yo creo que la pareja tiene que quedarse junta por el amor*. Según su propio testimonio, se separó de un buen proveedor cuando supo que mantenía una relación paralela con otra mujer, lo que le impedía responder a su solicitud de cimentar la pareja en el compañerismo y la afectividad. Ella fue la única que constantemente enfatizó las funciones afectivas del matrimonio y la importancia de satisfacer las necesidades y expectativas individuales. Sus palabras sugerían que seguía afectivamente ligada a su exesposo, pero decía que, *así muriera de tristeza*, no buscaría una reconciliación con él.



A juzgar por las entrevistas y los expedientes judiciales revisados, los hombres rara vez se separan o divorcian por voluntad propia sin antes entablar una nueva relación; suelen interrumpir una relación conyugal para irse con otra mujer, no para quedarse solos. Asimismo, cuando son abandonados, en la mayoría de los casos se apresuran para encontrar una nueva pareja. Los hombres no hablan de sus motivos, simplemente se van; así que no sabemos con certeza si lo hacen porque redirigen su sentimiento amoroso hacia otra persona o porque sin una pareja no tienen mucha cabida entre los demás adultos de su sociedad. Lo que queda claro es que gozan de una mayor libertad que las mujeres para elegir y vivir su propia vida, ya que suelen ser económicamente independientes y no cargan con el estereotipo femenino de cuidadora, pendiente de los hijos y que, al producirse una ruptura conyugal, se quedan con la madre, salvo en situaciones excepcionales. Ante este hecho, al que se suma una mayor vulnerabilidad económica y laboral, para las mujeres del lugar es más difícil liberarse de las formas y los vínculos sociales tradicionales para vivir su propia vida, y no para los demás.

Reflexiones finales

Entre los significados actuales de la pareja, en los habitantes de Tehuiztzingo —y probablemente también en otras comunidades rurales del centro de México—, se percibe la influencia de una lógica individualista que implica nuevos anhelos y expectativas, así como los discursos y las prácticas de la intimidad propias de la modernidad tardía, matizados por la convivencia con estilos de vida y certidumbres más cercanos a la tradición. El análisis de la realidad empírica indica que han avanzado hacia las nuevas lógicas, más en el nivel del discurso y de los ideales que en la práctica. La gradual apropiación de los nuevos patrones de intimidad por parte de los habitantes del lugar son resultado de cambios culturales y estructurales propiciados por la migración nacional y transnacional; la creciente influencia de los medios de comunicación masiva, y el acceso prácticamente universal de la población joven a la educación formal. Todos estos

fenómenos y procesos intensificaron el contacto del pueblo con una variedad de modelos culturales y acrecentaron su acceso a la información.

La individualización y los nuevos modelos de intimidad se manifiestan, de momento, en la elección de la pareja más que en sus relaciones cotidianas y su sostenimiento. Es decir, en Tehuiztzingo las parejas se forman libremente, sobre todo con base en el sentimiento amoroso desarrollado a partir del conocimiento íntimo previo (o al menos se considera que esto sería lo correcto). Pero basar su dinámica cotidiana y su sostenimiento en ello es un lujo que de momento pocos pueden permitirse. De hecho, en estos aspectos de la pareja, la influencia de los valores e ideales tradicionales es mayor que la de los modernos en la configuración de las subjetividades y de la vida íntima de hombres y mujeres, de tal suerte que privilegian el cumplimiento de los roles de género y conyugales tradicionales en el sostenimiento de sus uniones, en detrimento de los sentimientos u otro tipo de afinidades. Las funciones operativas y reproductivas de la pareja y la familia pesan más que las afectivas. Lo anterior es comprensible en un contexto en el que las relaciones de pareja todavía son el eje central de la vida de mujeres y hombres; donde los adultos solos no tienen mucha cabida, y el trabajo y el ingreso son precarios, sobre todo para el género femenino.

A las mujeres del lugar les resulta más complicado lograr la independencia o la autosuficiencia económica para salir adelante solas con sus hijos. Para ellas el matrimonio es todavía el mejor vehículo para alcanzar la seguridad económica y simbólica, para ellas y sus hijos. Por eso, en el caso de las madres solteras rurales, a quienes la maternidad “les ocurre” y en sus comunidades son vistas como fracasadas, no se trata de una decisión premeditada y planeada,⁹ a diferencia de las mujeres de algunos otros ámbitos, generalmente urbanos, que deliberadamente deciden ser madres solteras. Las madres solteras del ámbito rural anhelan formar *una familia normal*, como suelen decir. Para ellas, eso significa vivir con un varón bajo

9 Son mujeres que se embarazan al mantener relaciones íntimas prematrimoniales con un hombre que, al enterarse del embarazo, no quiere comprometerse con ellas.



el mismo techo, en una estructura de familia nuclear. Cabe señalar que las madres solteras tienen tan internalizado el apelativo mencionado, que ellas mismas se presentan con la frase *yo fracasé*. Por eso, una vez unidas, aunque aspiren a tener una relación de pareja basada en el compañerismo y la cercanía en intereses y sentimientos, es más fácil que las mujeres de Tehuiztzingo y lugares rurales parecidos renuncien a estas expectativas que a un hombre que les ayude a satisfacer sus necesidades instrumentales y de reproducción social. Por lo mismo, son menos dadas a disolver una relación carente de tales contenidos, a la vez que son las principales interesadas en la conciliación con el padre de sus hijos y la restauración de una relación conyugal lesionada. En cierta medida, estas mujeres diseñan su biografía (Plummer 2003), porque tienen la libertad de decidir con quién y cómo vivir en pareja. No obstante, en el contexto de los estereotipos de género que operan en su medio y sus restricciones económicas, con frecuencia es difícil, o imposible, que lleven a la práctica sus anhelos e ideales. En otras palabras, aún están lejos de formar parte de esa cada vez mayor proporción de personas que, según Plummer (2003), tienen en sus manos el timón de su vida.

Al regresar a la discusión planteada al inicio de este artículo, entre los teóricos de los procesos de la individualización y la transformación de la intimidad y sus críticos, que cuestionan la linealidad y la universalidad de sus premisas y debaten su correspondencia con las realidades particulares, podemos constatar que el análisis de la realidad empírica de Tehuiztzingo habla a favor de la postura de los críticos y confirma la importancia de considerar las particularidades socioculturales de las poblaciones y de los lugares concretos para comprender en qué medida y por qué razones las personas se apropian o no de los procesos de individualización y transformación de la intimidad. Ambos procesos están presentes en el lugar, pero su introducción es más lenta y compleja, sobre todo en sus manifestaciones prácticas, que los procesos planteados en el pensamiento de Giddens (1995) o Bauman (2001, 2005) y sus adeptos, sobre todo porque se enfrentan a estilos de vida anclados en la tradición y a la exclusión de una considerable porción de su población del estado

de bienestar. Todo ello a pesar del conocimiento y la apropiación de nuevos modelos y posibilidades como ideales por parte de los habitantes.

Bibliografía:

- Alberti, P. (Abril de 1997). Factores y consecuencias de la violencia doméstica en mujeres nahuas. En Latin American Studies Association: Congreso Internacional, Congreso llevado a cabo en Guadalajara, México.
- Arias, P. (1992). *Nueva rusticidad mexicana*. México: Conaculta.
- Ávalos Aguilar, S. R., Ramírez Valverde, B., Ramírez Juárez, J., Escobedo Castillo, J. F. y Gómez Carpinteiro, F. J. (2010). La configuración de culturas juveniles en comunidades rurales indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Culturales*, VI (12) Universidad Autónoma de Baja California, pp. 117-146.
- Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. España: Cátedra.
- Bauman, Z. (2002). *La sociedad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2002). *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Beck-Gernsheim, E. (2011). *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Madrid: Paidós.
- Cienfuegos Illanes, J. (2011). “Desafíos y continuidades en la conyugalidad a distancia.” *Revista latinoamericana de estudios de familia*, 3, pp. 146-173.



- D'Aubeterre Buznego, M. E. (2000). *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecocomac*, Puebla. México: El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Esteinou, R. (2008). *La familia nuclear en México: Lecturas de su modernidad. Siglos XVI al XX*. México: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa.
- Esteinou, R. (2012). "Relaciones familiares e intimidad en la sociedad mexicana del siglo XX." En R. Esteinou (Coord.), *La nueva generación social de familias. Tecnologías de reproducción asistida y temas contemporáneos* (pp. 257-284). México: CIESAS.
- Fagetti, A. (2006). *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla e Instituto Poblano de la Mujer.
- Feixa, C. y González, Y. (2006). "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina". *Papers: Revista de Sociología*, 79, pp. 171-193.
- Fuentes Valdivieso, R. (1995). *El matrimonio en Juchitan-Oaxaca. Rituales, símbolos e implicaciones sociales* (Tesis de licenciatura inédita en antropología social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- García Peña, A. L. (2006). *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano*. México: Colmex/UAEMex.
- Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Good Eshelman, C. (2003). Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas en Guerrero. En D. Robichaux (Comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas* (pp. 157-184). México: Universidad Iberoamericana.
- González López, G. (2009). *Travesías eróticas. La vida sexual de mujeres y hombres migrantes de México*. México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Migración, México D.F.

- González Montes, S. (1999). “Las ‘costumbres’ de matrimonio en el México indígena contemporáneo.” En Sociedad Mexicana de Demografía (Comp.), *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos* (pp. 87-105). México: Colmex y Somede.
- Guber, R. (2011). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guevara Ruiseñor, E. S. (2005). Intimidad y modernidad. Precisiones conceptuales y su pertinencia para el caso de México. *Estudios sociológicos* XXIII (69), pp. 857-877.
- Hirsch, S. J. (2003). *A Courtship After Marriage. Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*. Berkeley: University of California Press.
- Hirsch, S. J. (2007). “Loves makes a family. Globalization, Companionate Marriage and the modernization of gender inequality.” En M. B. Padilla *et al.* (Edit.), *Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World* (pp. 93-106). Nashville: Vanderbilt University Press.
- Illouz, E. (2010). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz Editores.
- Mindek, D. (2009). *Patrones de disolución de pareja en Tehuiztzingo, Puebla* (Tesis doctoral no publicada). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- Olavarría, M. E. (Coord.). (2013). *Parentescos en plural*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.
- Plummer, K. (2003). *Intimate citizenship. Private Decisions and Public Dialogues*. Seattle y Londres: University of Washington Press.
- Rabell Romero, C. y Murillo López, S. (2009). “El respeto y la confianza: prácticas y percepciones de las familias numerosas y pequeñas.” En C. Rabell Romero (Coord.) *Tramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica* (pp. 293-352). México: Colmex, UNAM.
- Reardon, T., Berdegúe, J. y Escobar, G. (2001). *Rural Nonfarm Employment and Incomes in Latin America: Overview and Policy Implications*. *World Development* 29 (3), pp. 395-409.



- Rodríguez, G. (1999). “Entre jaulas de oro y entregas por amor. Las transformaciones del cortejo en una comunidad rural en Puebla.” *JÓVENES. Revista de Estudios sobre Juventud* 9, pp. 52-69.
- Rodríguez, G. y de Keijzer, B. (2002). *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos*. México: Edamex y Population Council.
- Sierra, M.T. (2004). (edición) *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Ciudad de México: CIESAS y H. Cámara de Diputados LIX Legislatura.
- Schwartz, M. A. y Scott, B. M. (2007). *Marriages and Families: Diversity and Change*. Nueva York: Upper Saddle River, Prentice Hall.
- Wardllow, H. y Hirsch, J. S. (2006). Introduction. En *Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship & Companionate Marriage* (pp. 1-31). Michigan: University of Michigan Press.
- Wardllow, H. y Hirsch, J. S. (2006). *Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship & Companionate Marriage*. Michigan: University of Michigan Press.
- Zazuleta Luzanilla, E. y Sandoval Godoy, S. A. (2013). “Concepciones de género y conflictos de pareja. Un estudio con parejas pobres heterosexuales en dos zonas urbanas de Sonora.” *Culturales* 1(2), pp. 91-118.

UNA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

A theory of society

César González Ochoa

En este escrito se intenta proponer una discusión razonada de la concepción de Bourdieu de una teoría de la sociedad, la cual aparece desde dos vertientes: como un sistema de relaciones de significado, por un lado, y como un sistema de relaciones de poder, por el otro. Esta teoría de lo social reposa en dos conceptos centrales, el de *campo* y el de *habitus*, que a lo largo del escrito se desarrollan y se entretajan para mostrar la lógica de lo social como resultado.

Palabras clave: teoría de la sociedad, Bourdieu, campo, habitus.

Abstract: The purpose of this text is to present a reasoned discussion on Bourdieu's theory of society which has two dimensions: on the one hand, it is a system of relations of meaning, and a system of relations of power, on the other. This social theory leans on two main concepts, that of field and that of habitus; these notions are developed and interwoven along the text in order to show as a result the logic of the social. Keywords: theory of society, Bourdieu, field, habitus

-
- * Investigador de la UNAM del Instituto de Investigaciones Filológicas. Ha publicado una centena de artículos y capítulos de libro, entre los que se cuentan. “El acuerdo (acorde) social en Platón” (*Tópicos del Seminario* 30, 2013), “Espacio, diseño, identidad” (en *Diseño industrial: formación, propósitos, acciones*, 2013), “La dimensión ética del discurso” (*Discurso*, 2014: 32), “Monumentos del centenario en México y Argentina” (*Acta Poética*, 2014: 35-1), “Violencia, acción, discurso” (en *Discursos, Tensiones y experiencias de la violencia en el continente americano*, Buenos Aires, 2015), “El pensamiento narrativo” (*Tópicos del Seminario* 32, 2016), *La ciudad. Memoria y olvido* (2017), Universidad Nacional de Colombia). Sus últimos libros publicados son: *Prueba, verdad, demostración: notas sobre el juego de la lógica* (México, 2010), *El diseño y la publicidad en las sociedades contemporáneas* (México, 2012), *El mentiroso y Zenón. Apuntes para el estudio de la paradoja* (México, 2013), *El espacio plástico. Consideraciones sobre la dimensión significativa del espacio* (México, 2014), *El diseño como acción. Hacia una ética de la actividad proyectual* (Colombia, 2015), *Acción, norma, discurso* (México, 2017).



La concepción de la sociedad y, en consecuencia, del enfoque teórico con el que se estudia, consiste, de acuerdo con Pierre Bourdieu, por un lado en un sistema de relaciones de poder y, por otro, en un sistema de relaciones de significado; este doble aspecto permite ver la sociedad, considerada desde afuera, como una estructura objetiva cuyas articulaciones pueden ser observadas materialmente, medidas y trazadas independientemente de las representaciones de los que viven en ella. La disciplina que la estudia, por su lado, debe tener como tarea investigar de dónde provienen los esquemas con los cuales se percibe y se evalúa y cómo se relacionan con las estructuras externas de la sociedad. Esta concepción tiene como base la idea de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social y los principios que aplican los agentes para ver y clasificar, para comprender ese mundo.

Por tanto, si la idea que está en la base de la obra sociológica de este pensador francés es que existe una correspondencia entre la estructura social y las estructuras de la mente de los integrantes de la sociedad, ello quiere decir que existe una relación entre las divisiones objetivas del mundo social y los principios que rigen a los agentes, los cuales son parte de ese mismo mundo social. Lo que sostiene esta idea es la propuesta de Durkheim y Mauss, que se encuentra en su artículo conjunto publicado en 1901-2,¹ de acuerdo con la cual los sistemas cognoscitivos que operan en las sociedades primitivas se derivan de sus propios sistemas sociales; además, “las categorías del entendimiento que subtienden las representaciones colectivas se organizan de acuerdo con la estructura social del grupo”. (Wacquant 1992, 20) Para Bourdieu, la correspondencia entre las dos estructuras (las del pensamiento con la estructura social) está asociada con funciones políticas puesto que los sistemas de representación, los sistemas simbólicos que poseen, los cuales son una parte del conjunto de principios a disposición de los agentes, no

1 “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives”. Los datos bibliográficos se encuentran en Referencias.

solamente sirven como medio de conocimiento, sino que también son instrumento de dominio.

Como sociólogo, Bourdieu intenta sobrepasar las concepciones de la sociología académica que, por un lado, reduce el estudio de lo social “a una física objetivista de las estructuras materiales” y, por el otro, “a una fenomenología constructivista de formas cognoscitivas” (Wacquant, 1992: 5). La superación de esta visión dual que se realiza por medio del intento de conciliar las dos posiciones a través del desarrollo no de un enfoque teórico, sino de un método con el que, por medio de un conjunto de herramientas y procedimientos conceptuales, trata de transferir conocimientos de un área de investigación a otra; y esto está en consonancia con una idea de sociología, la cual se concibe como...

... el arte de pensar cosas fenoméricamente diferentes como iguales en su estructura y en su funcionamiento, y de transferir lo que se ha establecido a propósito de un objeto construido, por ejemplo el campo religioso, a toda una serie de objetos nuevos, el campo artístico, o el campo político, y, así sucesivamente.² (Bourdieu, 1982: 44).

Esto da lugar a lo que el mismo autor llama el modelo objetivista, el cual acarrea ciertos peligros puesto que tiende a deslizarse del modelo a la realidad al pensar las estructuras que él mismo construye como entidades autónomas dotadas de la habilidad de actuar como agentes históricos; con ello, termina por proyectar en la mente de los agentes una visión de su práctica que, de manera paradójica,

... sólo puede descubrir porque metódicamente deja de lado la experiencia que los agentes hacen de ella. Así, destruye parte de la realidad que reclama tomar en el mismo movimiento en que la captura. (Wacquant, 1992: 8)

La porción que se deja fuera está relacionada con las interpretaciones de los agentes, que son ellos mismos componentes de la rea-

² Estos objetos construidos, que son los diferentes campos que menciona, se describen más adelante en el cuerpo de este trabajo.



lidad del mundo social; y una verdadera ciencia de lo social no puede darse el lujo de dejar fuera esta parte, no se puede limitar a la construcción de relaciones objetivas sobre todo porque “la experiencia de los significados es parte del significado social de la experiencia”, como ya lo había establecido el autor en *El oficio de sociólogo*.

El otro punto de vista, que llama el subjetivista, ve la realidad social solamente como el producto de la actividad de actores sociales competentes que producen su vida social a través de sus prácticas cotidianas, como si la sociedad fuera el producto emergente de cogniciones, decisiones y acciones de individuos conscientes, para quienes el mundo es algo dado y no problemático. La dificultad con esta concepción es que las estructuras sociales son consideradas como meros agregados de actos individuales, por lo que no puede dar cuenta del comportamiento de estas estructuras sociales, que dichos actos de los individuos perpetúan o transforman. La posición de Bourdieu intenta acercar las dos posiciones, y lo hace, en un primer momento, dejando de lado las representaciones para construir las estructuras objetivas (espacios de posiciones) y, en un segundo momento, introduce la experiencia vivida de los agentes para explicar las disposiciones individuales que estructuran la acción desde dentro.

Una de las bases de su idea de sociedad está en el concepto de campo, que es un concepto central en la sociología de Bourdieu; sin embargo, este concepto de campo no puede abordarse de manera directa puesto que su estudio no es tan evidente por el hecho de que en su enfoque aparece entretelado con otros conceptos, y ello dificulta la posibilidad de captar sus rasgos específicos ya que la densidad de la trama hace que en ocasiones el estudioso se pierda y no pueda precisar cuáles son los conceptos que están en la base.

El concepto de campo, cuyo desarrollo es una parte fundamental de este trabajo, comienza con los planteamientos de Bourdieu de que una sociedad no es una totalidad en sí misma, no es algo constituido de una sola pieza, integrada por funciones sistémicas; por tanto, no se puede decir que en una sociedad funcione una cultura común o una autoridad global, sino que más bien ella misma con-

siste de un conjunto de esferas relativamente autónomas que no se pueden reducir a una lógica única, la de esa sociedad; dicho de otra manera, una sociedad está configurada en un conjunto de compartimientos, a los que llama específicamente campos, que se presentan cada uno de ellos como una estructura donde están presentes probabilidades, recompensas, ganancias y sanciones, pero de las cuales no podemos tener un conocimiento total puesto que siempre existe un cierto grado de indeterminación.

El de campo no es un concepto primitivo, que aparece como un producto acabado en su obra, sino que es producto de muchas reflexiones a lo largo de sus libros y al cual llega por elaboraciones sucesivas. El camino que hemos elegido en esta exposición para llegar al concepto de campo ha sido buscar un hilo que, al tirar de él, nos conduzca por las etapas que llevan a él. En ese proceso, observamos que la obra de Bourdieu se ha orientado, desde sus inicios, hacia un análisis de los mecanismos de reproducción de las jerarquías sociales. A pesar de que esta concepción parecería derivarse de concepciones marxistas, su idea de reproducción no es una derivación, al menos no lo es directamente, de aquéllas, sobre todo de sistemas explicativos en los cuales lo central son las consideraciones de tipo económico, sino que para él lo que importa son los factores culturales y simbólicos, que veremos con detalle en páginas posteriores. Su postulado inicial es que los agentes sociales que ocupan las posiciones dominantes tienen la capacidad de imponer sus producciones culturales y simbólicas, y este hecho desempeña un papel de singular importancia en la reproducción de las relaciones sociales.

De acuerdo con Bourdieu, la reproducción del orden social pasa, en primer lugar, por la reproducción de las jerarquías sociales pero también y sobre todo por todo un proceso de legitimación de esa acción. Bourdieu piensa que el sistema de enseñanza desempeña en las sociedades contemporáneas un papel crucial en ese hecho. En dos de sus libros (que no revisamos aquí),³ el autor elabora una teoría del sistema de enseñanza cuyo objetivo es mostrar que éste

3 *La reproducción: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, París, Les Éditions de Minuit, 1970 (junto con J. -C. Passeron), y *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, París, Les Éditions de Minuit, 1989 (junto con Monique de Saint-Martin)



renueva el orden social al conducir a los niños de la clase dominante para obtener los grados escolares que les permitan ocupar a su vez las posiciones de dominio; además, que legitima esa clasificación escolar de los individuos y enmascara su origen social al convertirla en resultado de cualidades innatas de las personas. En *La reproduction* aparece otro concepto importante en su argumentación, el de la violencia simbólica, cuando muestra que el sistema de enseñanza ejerce un poder derivado de este tipo de violencia, que contribuye a dar una legitimidad a la relación de fuerza que está en el origen de las jerarquías sociales.

La noción de violencia simbólica remite a la interiorización por parte de los agentes del dominio social inherente a la posición que ocupan en un campo dado y, en general, a su posición social. En sus palabras, la violencia simbólica

[...] es la violencia es, para hablar de manera simple, esta forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complejidad. [...] los agentes sociales son agentes que saben que, aun cuando estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina en la medida en que estructuran lo que los determina. Y casi siempre es en el “ajuste” entre los determinantes y las categorías de percepción que los constituyen como tales que surge el efecto de dominación. (Bourdieu, 1992a: 142 [240 edición en español])

Este tipo de violencia no se apoya en la dominación de un individuo sobre otro, sino en el dominio de una posición sobre otra; no es intersubjetiva, sino estructural y dependiente de los capitales que los agentes poseen. En su concepción, la violencia simbólica ignora el carácter arbitrario de las producciones simbólicas y hace que se admitan como legítimas. En otros términos, la violencia simbólica es una coerción que se instituye mediante una adhesión que el dominado otorga al que lo domina cuando sólo dispone para pensar su relación con éste,

[...] de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la

relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes [...] son fruto de la incorporación de clasificaciones que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social. (Bourdieu, 1997: 224–5)

Los efectos de la dominación simbólica no se ejercen en la conciencia, sino en niveles más profundos, donde están inscritos los esquemas de percepción, de evaluación y de acción que, antes de llegar a los lugares de decisión o de voluntad, fundamentan una relación de conocimiento y de reconocimiento prácticos a la que no se tiene acceso. La complicidad no se basa en un acto consciente y deliberado, sino que es el efecto de un poder, inscrito en el dominado como esquemas de percepción...

... y disposiciones (a respetar, a admirar, a amar, etc.), es decir, de creencias que vuelven sensible a determinadas manifestaciones simbólicas, tales como las representaciones públicas del poder. (Ibíd: 225-6).

Como se verá adelante, la dominación simbólica se ejerce en fondo de las disposiciones y de lo que él llama los *habitus*, que es el lugar donde están esos esquemas de percepción, evaluación y acción. Vamos a tratar de determinar en qué consiste este concepto, el cual nos ayudará a entender el de campo.

La violencia simbólica encuentra su fundamento en la legitimación de los esquemas de clasificación propios de los grupos sociales y en sus esquemas de jerarquización. Para poder hablar de estos esquemas de la sociedad, es necesario recurrir a este otro concepto central de Bourdieu, utilizado ampliamente cuando se refiere al mundo social: el de *habitus*. Según el autor, las estrategias desarrolladas por los agentes sociales se sostienen en disposiciones adquiridas por medio de socialización y que, aunque son inconscientes, se adaptan a las necesidades del mundo social; es a ese conjunto de disposiciones a lo que llama *habitus*. De esta manera, son tres los



conceptos que están en la base de su obra sociológica: el de *habitus*, como principio de acción de los agentes, el de campo como espacio social donde compiten tales agentes, y el de violencia simbólica, que es el principal mecanismo de imposición de las relaciones de dominación. Campo y *habitus*, que son ambos conceptos relacionales⁴ puesto que no funcionan más que en relación uno con el otro, son los que le permiten llegar a su particular concepción de la sociedad y de los grupos que la componen; por mediación de ambos muestra cómo se constituyen las jerarquías entre los grupos, cómo las prácticas culturales ocupan la posición central en las luchas entre tales grupos, y de qué manera el sistema escolar es tan importante en la producción y legitimación de las jerarquías.

El concepto no es original de Bourdieu sino que tiene una larga historia. Aristóteles ya había introducido la noción de *habitus* y había señalado una relación entre éste y la de *ethos*; para comenzar está la distinción, que aparece en la *Ética a Nicómaco*, donde se pone de relieve que lo relativo al *ethos*, incluso si en ello hay una coherencia racional o si tiene sentido, no pertenece al orden de la teoría, *theorein*, es decir, de la contemplación, de la mirada desinteresada orientada al puro conocimiento, sino al orden del actuar, del *prattein*, que es un simple actuar, opuesto al hacer (*poiein*) que genera un producto. Una fuente de Bourdieu, más cercana en el tiempo, es Max Weber, quien retoma esa noción de *ethos* en un sentido menos filosófico y más sociológico, y lo ve como un principio unificador de las conductas y que permite pensarlas de manera sistémica, aunque no se presenten como parte de un proceso consciente. De modo muy cercano a esa noción de *ethos*, Weber también utiliza la de *habitus*, y con ella se refiere a ciertos principios de interiorización de la conducta que definen modos de vida racionalizados; sin embargo, precisa Martínez, (2007: 52) en tanto que el *ethos*...

... apunta en sentido más general a la actitud práctica, el *habitus* es más preciso, poniendo el acento sobre los efectos de racional-

4 Esta noción de concepto relacional, que proviene de Cassirer, será discutida más adelante.

zación en la construcción de modos de vida coherentes y estructurados.

El término *habitus* es la traducción latina establecida por Boecio y Tomás de Aquino a la noción aristotélica de *hexis*;⁵ con ella se nombra el paso de la potencia al acto; de allí que sea una etapa intermedia entre dos modalidades de la acción. (Costey, 2004: 21) Este concepto, sin embargo, fue desarrollado por Bourdieu con un matiz diferente al que toma en Tomás de Aquino, pues aquél define el *habitus* como un conjunto de disposiciones socialmente adquiridas que llevan a los individuos a vivir sus vidas de maneras que son similares a los otros miembros de su grupo social. Así, por ejemplo, sugiere que un niño aprende estas maneras por mediación de la familia, y de allí de la escuela y de sus amigos, quienes le muestran cómo hablar y actuar. Tal como lo asume el autor, el orden social se inscribe de modo progresivo en la mente de las personas, por lo que el *habitus* puede definirse como un conjunto de disposiciones socialmente internalizadas que forma las percepciones, sentimientos y acciones de una persona, y como tal, es producto de la interacción del individuo mismo, el grupo cultural y las instituciones sociales de la familia y la escuela, entre otras; el ulterior ejercicio de estas disposiciones acentúa el *habitus* del individuo y del grupo; así se reproduce y evoluciona en el tiempo a través del juego entre el individuo y las estructuras sociales.

Desde muy temprano en su obra, Bourdieu comienza a usar este término pues, desde 1967, había hecho la traducción al francés y la edición de dos breves libros de Panofsky, quien específicamente usa el concepto de *habitus* en uno de ellos, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, en el cual establece una relación entre los dos tipos de pro-

5 Dice Eikeland que, en términos aristotélicos, “una virtud ética o intelectual en los seres humanos es una *hexis*, o *habitus* (en su traducción latina) que significa una habilidad, destreza, hábito adquirido o disposición incorporada y proclividad para actuar o sentir en ciertas maneras, que resultan de la práctica, ejercicio o costumbre [...] Un *habitus* produce cierta inclinación a actuar de cierta manera; puede ser bueno o malo, pero la virtud es por definición el mejor *habitus* dentro de su campo específico o clase de actividad. Una *hexis* o un *habitus* [...] es básica y primariamente algo adquirido”. (2008: 55) Liddell y Scott dan las siguientes acepciones para *hexis*: *having, being in possession of, possession; a being in a certain state, a permanent condition as produced by practice; state or habit of body; state or habit of mind; trained habit, skill*.



ductos culturales mencionados en el título (la arquitectura gótica y el pensamiento escolástico), pero sin apelar a explicaciones en boga en su época, como la de una visión unitaria del mundo o al espíritu de la época. Dice allí que, para poder hacer una comparación de este tipo,

[...] se tiene que renunciar a encontrar en los datos de la intuición el principio capaz de unificarlos realmente y de someter las realidades comparadas a un tratamiento que las haga igualmente accesibles a la comparación: los objetos que se trata de comparar no están dados por una pura aprehensión empírica e intuitiva de la realidad, sino que deben ser conquistados contra las apariencias inmediatas y construidas por un análisis metódico y un trabajo de abstracción. (Bourdieu, 1967: 137).

Desde allí está también presente el afán de considerar como polos separados lo individual y lo colectivo cuando se estudian los productos de la cultura;⁶ para él, al oponer lo individual y lo colectivo para mantener la idea de individuo creador con todos sus misterios, el resultado es no querer ver “la colectividad en el corazón mismo de la individualidad bajo la forma de la cultura”, (Bourdieu, 1967: 142) o, como lo expresa el propio Panofsky al hablar del *habitus*, es a través de esta mediación como “el creador participa de su colectividad y de su época, y se orienta y dirige, a su manera, sus actos de creación en apariencia más singulares”. La aportación de Panofsky es hacer ver que la cultura no es sólo un código común o un repertorio común de respuestas a problemas comunes, ni siquiera un conjunto de esquemas particulares de pensamiento, sino, más bien,

... un conjunto de esquemas fundamentales, asimilados previamente, a partir de los cuales se engendra, según un arte de invención análogo al de la escritura musical, una infinidad de esquemas

6 “Contra toda forma de monismo metodológico que trata de buscar prioridad ontológica a estructura o a agente, sistema o actor, lo colectivo o lo individual, Bourdieu afirma la primacía de las relaciones [...] La ciencia social no necesita escoger entre estos polos porque la materia de la realidad social reposa en las relaciones”. (Wacquant 1992, 16) La postulación de esas dualidades reflejan la percepción del sentido común de la realidad social, que está sumergida en el lenguaje, que está “mejor adaptado para expresar cosas que relaciones, estados que procesos”. (Bourdieu, 1982: 40?).

particulares, directamente aplicados a situaciones particulares. (Bourdieu, 1967: 152).

Como estudioso de la sociedad, este autor no desconoce la teoría social marxista, en especial sus aportes sobre las clases sociales. A partir de Marx, los estudiosos de la sociedad han intentado determinar cómo se reproduce el sistema social de clases con la idea de que la manera de hacerlo está estructuralmente ligada a la economía, a la propiedad o a los asuntos financieros. Para Bourdieu el tema es mucho más complejo y desde la publicación de *La distinción*, un libro que aparece a fines de los años setenta, había establecido que la clase social no se define sólo por el aspecto económico, sino por el *habitus* de clase que normalmente se asocia con esa posición. En un libro colectivo de 1965, dedicado a la fotografía, Bourdieu ya había hablado de este concepto de *habitus* de clase y lo entiende como un sistema de disposiciones mentales, de esquemas inconscientes de pensamiento, de percepción y de acción. Ese sistema...

... es lo que hace que los agentes puedan engendrar, en la ilusión bien fundada de la creación de imprevisible novedad y de la libre improvisación, todos los pensamientos, las percepciones y las acciones conforme a regularidades objetivas. (Bourdieu, 1965: 22–3).

El *habitus* es un mecanismo estructurante que opera en el interior de los agentes, aunque no sea de un modo estrictamente individual ni que por sí solo sea completamente determinante de las conductas individuales. En su investigación de las divisiones de clase en la Francia de los años 1960 (de la que da precisamente cuenta en *La distinción*, 1979), Bourdieu notó que personas de la misma clase exhibían valores culturales similares, que las cosas que conocían y valoraban, sus visiones del arte, del ocio y las actividades de entretenimiento, eran todas ellas similares. Es decir, que las personas que eran miembros de cierta clase o de una cierta fracción de clase, compartían gustos porque compartían disposiciones; en una palabra, compartían el *habitus*: tenían algo que los hacía gustar o no de



las mismas cosas; y el hecho de compartirlos les daba un sentido distinto de lugar, se “acoplaban” con esta o con aquella clase.

Allí mismo sostiene que, por el hecho de que las disposiciones de los agentes son compartidas, sus comportamientos están unidos entre sí por medio de lo que puede denominarse un “estilo” común. Su investigación se enfoca en particular en la estructura social y pone en evidencia la existencia de estilos de vida que se sustentan en las diferentes posiciones de clase. Esta obra, que es el reporte de una amplia investigación empírica (y que su edición en español tiene casi 600 páginas), muestra, cuando habla de las formas de vivir de los obreros, por ejemplo, que hay un lazo que une el conjunto de sus prácticas sociales y que se manifiesta por una relación de homología entre la alimentación y su apreciación del arte: muestra que los alimentos deben ser útiles y eficaces (es decir, deben nutrir), sin hacer muchas consideraciones sobre lo saludable; con respecto al arte, muestra que en general rechazan el abstracto y privilegian el realista, es decir, el arte útil y funcional; finalmente, en el vestido se pueden apreciar los mismos rasgos: hay allí todo un estilo de vida,⁷ unificado por un pequeño número de principios como el de la funcionalidad y que casi no toma en cuenta la elegancia; para usar las palabras del autor, este estilo de vida, en el conjunto de las prácticas sociales, se fundamenta más en la sustancia que en la forma. Bourdieu ve en ese estilo de vida el efecto de las disposiciones del *habitus* de los obreros, que son ellos mismos el producto de tal modo de vida, situado bajo el modo de la necesidad, que, con pocos recursos económicos, genera disposiciones en las que domina la búsqueda de lo útil y lo necesario.

Bourdieu llega al concepto de *habitus* después de muchos ensayos; de allí la enorme cantidad de definiciones que de él se pueden encontrar en su obra. Una de sus definiciones más amplias es la siguiente:

7 Según Bourdieu (1979: 171-2), los estilos de vida son “productos sistemáticos de los *habitus* que, percibidos en sus mutuas relaciones según los esquemas del *habitus*, devienen sistemas de signos socialmente calificados (como ‘distinguidos’, ‘vulgares’, etc.)”.

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (1980: 86).

Es una estructura estructurada porque se produce por socialización; pero es también estructura estructurante pues es generador de una infinidad de prácticas nuevas.⁸ El concepto de *habitus* —tal como es resumido por Costey (2004)— traduce a la vez una capacidad organizadora, un estado habitual, una manera de ser y una predisposición o una tendencia; todo ello permite el paso de lo pasivo a lo activo en un proceso continuo. Es un mecanismo de estructuración que opera dentro de los agentes, aunque no sea ni estrictamente individual ni sea totalmente determinante de su conducta. En palabras de Bourdieu, es...

... sistema de disposiciones que integra experiencias pasadas y funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones que hace posible realizar tareas infinitamente diversificadas. (1977b: 72, 95).

De un modo más fundamental, es la instancia que hace posible que se puedan orientar las conductas en relación con determinados fines sin estar dirigidas conscientemente por esos fines o hacia ellos. Bourdieu considera el *habitus* como el vínculo entre la socialización y las acciones de los individuos puesto que está constituido por el

8 Esto también ya se había establecido en ese mismo libro, donde establece que: “Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales”. (1979: 170).



conjunto de las disposiciones, esquemas de acción o de percepción que el individuo adquiere a través de su experiencia social. Primero por la socialización, después por su trayectoria social, incorpora poco a poco en los individuos un conjunto de maneras de pensar, de sentir y de actuar; y esas disposiciones están en el origen de sus prácticas futuras.⁹

Hablar acerca de lo social en términos de disposiciones es reconocer que éstas no son potencias pasivas, como Aristóteles pensaba, sino que son determinaciones que orientan la acción, aunque no llegaran realmente a ser acciones. El hecho de que un agente tenga una determinada inclinación, que tenga disposiciones (es decir, que esté dispuesto) no significa que vaya a actuar automáticamente en el sentido de esas inclinaciones, puesto que ser poseedor de un *habitus* no quiere decir que se posee de la misma manera que se posee una cosa, sino que, más bien,

... se inclina a actuar a partir de unos 'haber', que son a la vez saberes, sentimientos, preferencias acumuladas en experiencias anteriores y convertidos en principio más o menos estable de operaciones. (Martínez, 2007: 81).

En un fragmento de la larga conversación con Roger Chartier, Bourdieu señala que...

La noción de *habitus*, tal como la encontramos en Aristóteles o Santo Tomás o, después, en gente tan diferente como Husserl, Mauss, Durkheim o Weber, dice, en esencia, algo muy importante: que los 'sujetos' sociales no son espíritus instantáneos. En otras palabras, para comprender lo que un sujeto va a hacer no basta con conocer el estímulo: existe a nivel central un sistema de disposiciones, es decir, de cosas que existen en estado virtual y que van a manifestarse ante una situación. (2010: 70).

9 Dice Bourdieu que, hablar de *habitus*, "es plantear que lo individual, incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada". (1992a: 101).

El concepto de *habitus* en sus primeras enunciaciones tenía la finalidad de sobrepasar las dos concepciones de sujeto y de acción que eran dominantes en el pensamiento francés de la época. Por un lado, se oponía a los enfoques inspirados en la fenomenología, en especial a Sartre, que situaban la libertad absoluta del sujeto en el centro de la acción; por otro lado, a los puntos de vista del estructuralismo, en especial el de Lévi-Strauss, para quienes la acción del sujeto era un comportamiento determinado, por lo menos en parte, por una conformación estructurada de la colectividad, una disposición espontánea de las relaciones entre categorías de individuos y funciones en el grupo, de la cual el sujeto no tiene conciencia. Bourdieu considera que el sujeto tiene una capacidad autónoma, pero sin llegar a la libertad que pensaba Sartre; piensa que el agente, durante los procesos de socialización por los que atraviesa, ha incorporado un conjunto de principios de acción, producto de las estructuras objetivas del mundo social donde se sitúa, que se han convertido en disposiciones. Así, la acción del sujeto es el resultado de estrategias, que son inconscientes, que están constituidas a partir de las disposiciones incorporadas por el agente. Por tanto, como fundamento de la acción, está el conjunto de las disposiciones que constituyen el *habitus*.

Para insistir en el hecho de que el *habitus* no es solamente un simple condicionamiento que conduce a reproducir lo que se adquiere de una manera mecánica, Bourdieu hace el símil con la escritura musical, pero también se puede hacer la semejanza entre las disposiciones con la gramática de la lengua materna: gracias a esa gramática, adquirida por socialización, el individuo puede, de hecho, construir una infinidad de frases para hacer frente a todas las situaciones y no se limita a repetir incansablemente la misma frase. Las disposiciones del *habitus* son de ese mismo tipo, son esquemas de percepción y de acción que permiten al individuo producir un conjunto de prácticas nuevas adaptadas al mundo social en el que se encuentre. Pero también tienden a reproducirse a través de las prácticas; de allí que podamos verlas como principios de generación y de estructuración de las conductas y representaciones que se regulan objetivamente,



aunque no puedan considerarse como mero producto de una obediencia ciega a reglas.

La construcción del *habitus* no se debe ni al individuo ni al entorno existente, sino que se crea a través del juego de la mente subjetiva con las estructuras e instituciones alrededor de ella. Los individuos nacen en un grupo social particular, y cada uno se define por un estilo de vida específico, que es el *habitus* del grupo. Cada grupo social tiene un *habitus*, que es de ese grupo, el cual simultáneamente define los de los otros grupos en la sociedad y lo distingue de ellos. El *habitus* del grupo propio se inscribe también en las disposiciones y gestos corporales del individuo. En estas ideas relativas a lo corporal se advierte la influencia del artículo de Mauss titulado “Técnicas y movimientos corporales”, que es el texto de una conferencia de 1934. Allí habla de varios movimientos del cuerpo, como la posición de las manos al caminar y dice que...

La posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de no sé qué movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos. (Mauss, 1934: 339).

Esos movimientos los relaciona, sigue diciendo Mauss, con “la naturaleza social del *habitus*, es decir, la *hexis*, ‘lo adquirido’ y la ‘facultad’ de Aristóteles”; insiste, además, en que no se puede hablar de un sentido psicológico, puesto que...

[...] varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición. (Mauss, 1934: 340).

A todas esas actividades como andar, correr, nadar, beber, comer, cazar, etc., que están ligadas al cuerpo, que son aprendidas y transmitidas es a las que llama técnicas corporales, y con esta expre-

sión denomina “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”. Y continúa:

Denomino técnica al acto eficaz tradicional ([acto que] no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral. (*Ibíd.*: 342).

Todos estos gestos crean en las personas disposiciones, *habitus*, *hexis*, que llegan a formar parte del *ethos*, de su manera social de ser y llegan a ser naturaleza, *physis*, “principio espontáneo de actividad”, al grado de “integrarse al cuerpo propio en una práctica que no es ya consciente de sí misma, pero no por eso es menos inteligente”. (Martínez, 2007: 73). De allí que, si la *hexis* es producto de las condiciones de vida tanto materiales como sociales, si es moldeada por el trabajo, por las técnicas del cuerpo impuestas por la educación y las prácticas cotidianas, podamos entonces ver el cuerpo como algo social.

La *hexis* —dice Bourdieu— es el mito realizado, incorporado, convertido en disposición permanente, manera durable del porte, del hablar, del caminar y, por eso, del sentir y del pensar; de esta manera, toda la moral del honor se encuentra a la vez simbolizada y realizada en la *hexis* corporal. (1972: 143).

En un libro de madurez vuelve a aparecer esta misma concepción:

[...] los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adoptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los lími-



tes de las imposiciones estructurales de las que son producto y que las definen. (1997: 183).

En consecuencia, el grupo social de una persona puede discernirse por la manera como ésta camina o habla, en lo que hace, piensa y dice; y eso se debe a que esa persona y las demás del grupo nacieron y fueron criadas en un *habitus* de grupo particular. Las personas no son conscientes de las formas en que ese *habitus* hace posible al mismo tiempo que restringe la manera como piensan, perciben, actúan e interactúan con el mundo que los rodea; por tanto, como corporización de las disposiciones que el grupo al cual el individuo pertenece, el *habitus* proporciona un claro sentido del tipo de persona que es y lo que las personas como ésta piensan y sienten, así como la manera en la cual debe comportarse.

Las disposiciones constitutivas del *habitus* tienen la característica de ser perdurables; un agente, socializado en un cierto mundo, conserva, en gran medida, las disposiciones, incluso cuando ya no están adaptadas a su mundo, como es el caso de cuando sufre un proceso brusco de cambio que hace desaparecer su mundo. Por otro lado, esas disposiciones se pueden transportar; es decir, que las que se adquieren en una determinada actividad social, por ejemplo, en el seno de una familia, se pueden llevar a otra actividad, como al mundo profesional. El *habitus*, según establece Bourdieu, es lo que hace que el conjunto de prácticas de un agente o de un conjunto de agentes,

... sean a la vez sistemáticas, porque son producto de la aplicación de idénticos esquemas (o mutuamente convertibles), y sistemáticamente distintas de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida.¹⁰ (1979: 170).

10 Añade en otro lugar: “Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y división, aficiones, diferentes. Establece diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros”. (Bourdieu, 1992b: 20).

El *habitus* de clase o de grupo es un conjunto de disposiciones socialmente adquiridas que llevan a los individuos a vivir sus vidas de maneras que son similares a los otros miembros de su grupo social. Un individuo de una clase “sabe” que algo es “pretencioso” o “llamativo” mientras que otra persona de otra clase verá la misma cosa como “impresionante” o como “bella”. Sugiere, así, que un niño aprende esas cosas de su familia, a partir de allí de su escuela y de sus amigos, quienes le muestran cómo hablar y actuar. Es de esa manera como se inscribe el orden social en las personas.

El *habitus*, por tanto, es el conjunto de disposiciones socialmente internalizadas que forma las percepciones, sentimientos y acciones de una persona: es creado a partir de la interacción del individuo, el grupo cultural y las instituciones sociales de la familia y la escuela. El ejercicio de estas acciones acentúa las disposiciones del individuo y del grupo; por tanto, el *habitus* se reproduce y evoluciona en el tiempo a través del juego entre el individuo y las estructuras sociales. De allí se puede concluir que su construcción no se debe ni al individuo por sí mismo ni a su entorno, sino que se produce por medio del juego de la mente subjetiva con las estructuras e instituciones que lo rodean. Las personas nacen en un grupo social particular y cada una se define por un estilo de vida específico, el *habitus* del grupo, pues, como se ha dicho, cada grupo social tiene un *habitus* que simultáneamente define y restringe la manera en la que piensan, perciben, actúan e interactúan con el mundo que los rodea.

Por tanto, si éste está en el origen de la unidad de pensamientos y acciones de cada individuo, en la medida en que las personas del mismo grupo social han pasado por una socialización semejante, habrá una similitud también en las maneras de pensar, sentir y actuar para todas esas personas. Esto, no obstante, no significa que las disposiciones sean inmutables ya que la trayectoria social de cada uno puede conducir a aquello en lo que su *habitus* se transforme.

Si el *habitus* del grupo se inscribe en las disposiciones y gestos corporales del individuo; si el grupo del que forma parte puede conocerse por la manera como habla, camina, ríe, etc., también se podrá reconocer en la forma en que hace, piensa y dice. Como las



personas nacen y se desarrollan en un *habitus* de grupo particular, no son conscientes de las formas en que posibilita y restringe las maneras como piensan, perciben, actúan e interactúan. Al ser la corporización de las disposiciones del grupo al que pertenece, el *habitus* da a la persona un claro sentido del tipo de persona que es y de lo que las personas como él piensan y sienten, así como las maneras en que debe comportarse. Por ello proporciona un sentido único de su lugar porque su yo internalizado se acopla perfectamente con la estructura del mundo externo. De allí la caracterización de Bourdieu de que el *habitus* sea “una subjetividad socializada” y esta otra que dice que “es lo social hecho cuerpo”, es “lo social encarnado” (1992a: 101). En resumen, es la sociedad inscrita en el cuerpo del individuo biológico.¹¹

Como propiedad fundamental del *habitus* está el mencionado rasgo de ser comparable a la gramática, es decir, el hecho de que está en el origen de un número prácticamente infinito de prácticas posibles; de esa manera, a partir de un pequeño número de disposiciones, el sujeto es capaz de desarrollar una multiplicidad de estrategias, de manera semejante a como el conjunto limitado de reglas de una lengua permite a los hablantes producir un número infinito de frases en cada momento adaptadas a la situación. Este carácter generador del *habitus* se asocia a otra propiedad, la de estar en el principio de lo que Bourdieu llama el “sentido práctico”, es decir, el conocimiento del

[...] sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se denomina comúnmente un gusto), de estructuras cognoscitivas durables (que son en lo esencial el producto de la incorporación de las estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada [...] (1994: 45).

11 Para Bourdieu, la sociedad tiene dos modos de existencia; en primer lugar “en el plano de la objetividad, en forma de estructuras sociales, de mecanismos sociales [...], de mecanismos de mercado, etc. Pero existe también en los cerebros, en los individuos: la sociedad existe en estado individual, en estado incorporado; en otras palabras, el individuo biológico socializado es lo social individualizado”. (2010: 73).

Es decir, el conocimiento que determina “lo que debe hacerse en una situación dada”. En otras palabras, al ser el *habitus* el reflejo de un mundo social, éste está adaptado y permite a los agentes, sin que estos tengan que realizar una reflexión consciente, responder de inmediato a los hechos a los que se enfrenta.

Como una especie de resumen de este concepto, el autor señala que su importancia se debe a varias razones; primero, porque nos recuerda que los agentes tienen una historia, que son producto de una historia personal, por tanto relacionada con una educación asociada a un medio, pero también de una historia colectiva; también porque las categorías de pensamiento, las del entendimiento, los esquemas de percepción, los sistemas de valores, etc., son el producto de la incorporación de las estructuras sociales. (2010: 70).

Para introducir el concepto de campo, debemos recordar que, en la concepción de Bourdieu, todo individuo se desarrolla dentro de relaciones; primero en la familia y en la escuela, para después entrar en las varias arenas sociales; estas arenas sociales son los campos (tales como instituciones y grupos sociales), es decir, espacios los que las personas expresan y reproducen constantemente sus *habitus*. Si tienen éxito o no en los campos en que entran, depende del tipo de *habitus* que poseen y del capital que poseen. Cada campo tiene un conjunto de reglas que reflejan el *habitus* del grupo, al grado que a sus miembros las reglas les parecen el ‘sentido común’. Así se hace presente ese concepto fundamental de campo en la visión que tiene Bourdieu de la sociedad.

Bourdieu no habla ya tanto de la noción de ‘sociedad’ o de la oposición tradicional entre ésta y la de ‘individuo’ puesto que prefiere hablar del concepto de ‘campo’ o de ‘espacio social’; en parte se debe a que no concibe la sociedad como una totalidad integrada de funciones sistémicas sino más bien como un conjunto de esferas de juego, cada una con relativa autonomía, las cuales no pueden entenderse de acuerdo con la lógica de la totalidad ya que cada campo tiene sus valores particulares así como sus propios principios de regulación. En una de sus primeras caracterizaciones del concepto de campo, se refería específicamente al campo intelectual y señalaba



que éste, que es “irreductible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos”, podría considerarse por medio de símil con el campo magnético, como un...

... sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo. (1966: 9).

Añade allí que cada agente está determinado por su pertenencia a este campo y que sus propiedades se deben a la posición particular que ocupa en ese campo. Ese campo intelectual, además, es parte de un campo mayor, que llama en esa época el campo cultural. Un poco más tarde, postula el campo desde una perspectiva más amplia, al pensar el mundo social, sobre todo en las sociedades modernas, como un territorio amplio dividido en espacios menores, y es a esas divisiones a lo que va a llamar campos.

El campo es un espacio social autónomo, es decir, está regido por leyes propias, espacio en el cual los actores se oponen unos a otros en su actuación.¹² Sus discursos y sus prácticas no son inteligibles más que si se toman en cuenta los discursos y las prácticas de los otros actores del campo, y, al situarlos en ese universo jerarquizado, se habla de pensamiento relacional. Según el autor, hay una gran diversidad de campos, sobre todo dentro de las sociedades diferenciadas como las nuestras, y los más importantes se dividen en lo que podemos llamar subcampos. Es ésta la idea de partida también en nuestras consideraciones, que es posible ver una sociedad, o el espacio social global, como un cosmos o, si se quiere, como un

12 Cuando Bourdieu habla de la génesis de este concepto de campo tal como él lo enfoca, recuerda que Weber utilizaba algunos conceptos tomados de la economía; ante eso, dice, “me encontré de golpe ante propiedades generales, válidas para los diferentes campos, que la teoría económica había esclarecido sin detentar por ello su justo fundamento teórico [...] lejos de ser el modelo fundador, la teoría del campo económico es sin duda un caso particular de la teoría general de los campos que se va construyendo poco a poco, por una suerte de inducción teórica empíricamente validada y que obliga a repensar los presupuestos de la ciencia económica, a la luz especialmente de los descubrimientos (*acquis*) del análisis de los campos de producción cultural”. (1992: 257–8).

macrocosmos social. La reflexión sobre nuestras sociedades, fuertemente diferenciadas en lo que concierne a las actividades sociales que se realizan, ha llevado a ese autor a pensar que el macrocosmos social está constituido por varios subespacios sociales, tales como el artístico o el político o el científico, campos todos ellos que se especializan en el cumplimiento de una actividad social dada. Cada uno de esos microcosmos, que son espacios de relaciones objetivas, es el lugar de una lógica y una necesidad específica e irreductible a aquellas que regulan otros espacios. Esos espacios (el artístico, el económico o el religioso), tienen sus propias lógicas específicas, y cada uno de ellos es relativamente autónomo de los demás.

De acuerdo con Bernard Lahire, en un ensayo en el que critica la noción de campo de Bourdieu, parte de los esquemas interpretativos usados por éste para formular su teoría de los campos proviene de la reflexión de Durkheim sobre la división del trabajo social. (2002, 3) Éste había señalado el hecho de que un proceso es observable en el conjunto de “regiones” del mundo social, y no exclusivamente en el mundo de la producción económica. Esa misma fragmentación aparece en los dominios político, cultural, administrativo, jurídico o científico. Es ése uno de los rasgos que nos separan de las sociedades tradicionales, caracterizadas por un estado indiferenciado y de homogeneidad original y, específicamente, por la omnipresencia de lo religioso, puesto que en esas sociedades la religión todo lo abarca, todo lo comprende y a todo se extiende; ese dominio...

... encierra, en un confuso estado de mezcla, además de las creencias propiamente religiosas, la moral, el derecho, los principios de organización política y hasta la ciencia, o, al menos, a lo que por tal se entiende. Reglamenta incluso los detalles de la vida privada. (Durkheim 1982: 159–160).

Otra fuente de la idea de campo de Bourdieu son los trabajos de Max Weber acerca de la religión. En sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, éste aborda la cuestión de la autonomía relativa de las diferentes maneras de vivir religiosamente y de las varias concepciones religiosas, las cuales no son nunca simples reflejos de los intereses



materiales o simbólicos de una clase o de un grupo. La diferenciación de los diferentes registros de acción conduce a la toma de conciencia progresiva de las lógicas propias de cada uno de ellos; dice Weber que la racionalidad de las relaciones del hombre con las diferentes esferas de bienes, externos e internos, religiosos y profanos, lo llevó a hacer conscientes las lógicas intrínsecas de las diferentes esferas, en sus coherencias internas.

Con estos antecedentes, entre otros, Bourdieu construye la noción de campo, para designar, como hemos dicho, un espacio relativamente autónomo, un microcosmos que tiene sus propias leyes, y que, aunque está sometido, como el macrocosmos, a leyes sociales, éstas no son las mismas. A pesar de que cada campo siempre está bajo las influencias del macrocosmos, posee una cierta autonomía. Cuando habla de los campos y las divisiones de éstos, los subcampos, se preocupa por precisar su grado de autonomía. (1977: 74–5). En un artículo dedicado precisamente al campo literario, el mismo autor dice que no se puede hablar de los campos como “medios”, en el sentido vago de “contexto” o de “*social background*”, ni como el universo de relaciones personales entre los participantes de ese campo (de los escritores y demás agentes, en el caso del campo literario) sino

... un campo de fuerzas que actúan sobre todos los que entran en ese espacio y de maneras diferentes según la posición que ocupan en él, a la vez que un campo de luchas que procuran transformar ese campo de fuerzas. (1984: 20–1).

En términos analíticos, dice Bourdieu,

[...] un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Esas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación real o potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya posesión gobierna el acceso a ganancias específicas que están en juego en el campo y, por

ello mismo, que son relaciones objetivas con las otras posiciones. (1992a: 72–3).

Esas relaciones pueden ser de varios tipos: de dominación, de subordinación, de homología, etc.¹³ Los campos, que están dotados de una autonomía relativa con respecto a la sociedad en su totalidad, están también jerarquizados, con una dinámica que proviene de las luchas que mantienen los agentes sociales para ocupar allí las posiciones de dominio. Bourdieu insiste en la importancia de la lucha y del conflicto en el funcionamiento de una sociedad, luchas y conflictos que están presentes en todos los campos sociales y que encuentran su origen en las jerarquías respectivas y que descansan en la oposición entre agentes dominantes y agentes dominados. Sin embargo, esos conflictos no se reducen, como dice el análisis marxista, a meros conflictos entre clases sociales. Todo campo es un espacio de juego, un espacio de relaciones objetivas entre individuos o instituciones, que son los que compiten en el mismo juego. Allí, en ese espacio, agentes e instituciones están en lucha, cada uno con fuerzas diferentes, pero todos de acuerdo con las reglas constitutivas de este espacio de juego, con el objetivo de apropiarse de las ganancias específicas que están en juego.

El campo es entonces comparable a los juegos, aunque, a diferencia de éstos, el campo no es el producto de un acto de creación deliberado, y sigue reglas que no son explícitas ni están codificadas. Hay una diferencia notable con respecto al juego: aunque el campo es un lugar donde rige una ley fundamental, un espacio regido por normas, pero no existe ninguna instancia que enuncie esas normas, como sí la hay en los juegos. Y otro aspecto importante es que “en un campo hay regularidades inmanentes, sanciones, censuras, representaciones, recompensas, sin que nada de ello haya sido instituido”. (Bourdieu, 2010: 91).

Como elementos del campo aparecen, en primer lugar, lo que está en juego, aquello por lo que se juega, que en su mayor parte es

13 Según Bourdieu que, pensar en términos de campo es pensar de manera relacional. Así como Cassirer lo ha mostrado, “el modo de pensamiento relacional [...] es la marca distintiva de la ciencia moderna”. (1992a: 72).



el producto de la competencia entre los jugadores, y, en segundo, las reglas de ese juego, que son reglas constitutivas.¹⁴ Lo que se juega, lo que está en juego en un campo determinado es, en pocas palabras, producto de la competencia entre los jugadores (los agentes); los jugadores son parte del juego y se oponen unos a otros porque todos ellos están de acuerdo en que ese juego que el juego vale la pena ser jugado y, sobre todo del valor de lo que está en juego; se trata de un cierto reconocimiento que no se cuestiona, que está más allá de todo contrato. Los jugadores son admitidos en el juego,

[...] se oponen unos a otros, algunas veces con ferocidad, sólo en la medida en que coinciden en su creencia (*doxa*) en el juego y en lo que se juega, a lo que atribuyen un reconocimiento fuera de todo cuestionamiento. Los jugadores acuerdan, por el mero hecho de jugar, y no por medio de un ‘contrato’, que el juego merece ser jugado, que vale la pena jugarlo, y esta cohesión es la base misma de su competencia. (1992a: 73-4).

El uso del concepto de campo hace recordar una regla metodológica central, que consiste en la oposición a la idea tan generalizada de pensar el mundo social de una manera realista o, como insistía Cassirer, sustancialista, y pasar a un modo de pensamiento relacional.¹⁵ Con ello Cassirer se opone al modo aristotélico de producir los conceptos que, por abstracción, selecciona rasgos comunes de un grupo de objetos para convertirlos en conceptos; es decir, los produce en términos de forma, lo que a fin de cuentas remite a su esencia. Así, sustituye ese modo de conceptualizar por otro, que es el de la ciencia actual, de las matemáticas, de la física, donde, en lugar de restituir el mundo de las cosas y las representaciones sensibles, se

14 La gran diferencia entre el campo y un juego, según dice Bourdieu, “es que el primero es un juego en el que las reglas mismas se ponen en juego (como lo vemos todas las veces que una revolución simbólica [...] redefine las condiciones mismas de acceso al juego, es decir, las propiedades que en éste funcionan como capital y dan poder sobre él y sobre los otros jugadores”. (1977: 82).

15 Dice en *Las reglas del arte*: “El modo de pensamiento relacional [...] que, como demostró Cassirer, es el de toda la ciencia moderna y que ha encontrado algunas aplicaciones, en especial en los formalistas rusos, en el análisis de los sistemas simbólicos, mitos u obras literarias, sólo puede aplicarse a realidades sociales a costa de una ruptura radical con la representación corriente del mundo social”. (1992b: 271).

detiene en las relaciones entre esas cosas; con ello se hace evidente que la validez de los conceptos no proviene de su capacidad para reproducir realidades existentes, sino de la de construir modelos en los que se pueda instaurar y garantizar el encadenamiento de las experiencias. Es éste el gesto que toma Bourdieu de Cassirer cuando señala que hablar de campo, “es acordar la primacía a ese sistema de relaciones objetivas sobre las partículas en sí mismas”. (1992a: 82). El modo relacional de pensar está ya presente en *La distinción*, donde la clase social no se define ya como una propiedad; ya no es un concepto universal que se defina al modo aristotélico por género y diferencia, como la expresión de una esencia, sino que es un concepto relacional, donde cada caso individual, en lugar de ser suprimido como singular en el nivel del concepto, se deriva como una particularidad concreta, es decir, como cuando se deriva una fórmula de un nivel inferior a partir de otra de nivel más general; cada caso se trata, para usar el vocabulario de Bachelard, como un caso particular de lo posible.

Tanto el concepto de campo como el de *habitus* son conceptos relacionales, por lo que su sentido precede al del conjunto de relaciones en el que está formado; el *habitus* sólo tiene valor, por tanto, en un espacio social, y el espacio social, como modelo de análisis sólo puede estar construido y vinculado al mundo histórico a través del *habitus*. De esta manera, cuando se habla de este concepto, lo que se hace es designar un nudo de relaciones, que es lo que constituye el agente. Esto no significa que los individuos no se consideren en el análisis o que se piense que éstos no tengan una entidad real; la postura de una ciencia de la sociedad como la que aquí se sostiene, sin embargo, los ve sólo como agentes “socialmente constituidos, como activos y actuantes en el campo”, gracias al hecho de que “poseen las propiedades necesarias para ser eficientes, para producir efectos en él”. (Bourdieu 1992a: 83). El campo, por tanto, es un espacio de puntos de vista, de varias dimensiones.

Cada campo se caracteriza por perseguir finalidades específicas, finalidades que son apropiadas para todos los que posean las disposiciones requeridas, para todos los que participen de un interés



(de una *illusio* como la llamará más tarde) que es también específico (literario, científico, filosófico, etc.) Es decir, disposiciones apropiadas para todos aquellos que tomen en serio los objetos que están en juego, las apuestas del juego. Si cada campo se organiza de acuerdo con una lógica que es sólo de ese campo, ésta está determinada por la especificidad de los retos y de las fortalezas que allí se pueden hacer valer. Las intervenciones se estructuran en función de las fortalezas y los recursos que moviliza cada uno de los agentes; es decir, para usar otros conceptos construidos por Bourdieu, en función de su capital, que puede ser cultural, social, simbólico o económico. El campo es un espacio social de posiciones en el que todos los participantes tienen más o menos los mismos intereses, pero donde esos intereses son más bien de la posición que ocupa en ese campo. Si cada campo tiene sus reglas específicas, se pueden encontrar, sin embargo, reglas generales, como la de la existencia de lucha entre los que están ya dentro del campo y los recién llegados, que todos aceptan los retos de ese campo, y la de que todos busquen su propia supervivencia.

A partir de Weber, Bourdieu propone, en su aproximación de los años setenta que está en *La distinción*, una teoría de la jerarquización del espacio social, la cual se aleja de la postura marxista, según la cual las sociedades se estructuran a partir del proceso de producción económica; en lugar de ello, dice que no sólo interviene la lógica económica, sino que, junto con el capital económico, está el capital cultural. Especialmente en las sociedades modernas, la cantidad de recursos culturales que están en posesión de los agentes desempeña un papel importante en su posición social. De allí que existan al menos dos dimensiones del espacio social; la primera está constituida por el capital económico y la segunda por el capital cultural. Un individuo está situado en algún lugar del espacio social en función del volumen total de los dos capitales que posee, pero también por la importancia relativa de cada tipo de capital en el volumen total. Entonces, a partir de esta teoría de la jerarquización, intenta entender cómo se construyen los grupos sociales y ve que los estilos de vida de los individuos son el reflejo de su posición social. De esa manera

encuentra una fuerte correlación entre las maneras de vivir, sentir y actuar de las personas y sus gustos, y el lugar que ocupan en la jerarquía social. A cada espacio de posiciones sociales corresponde un espacio de prácticas sociales, culturales y políticas. Y una de las mediaciones fundamentales de esta correlación es el *habitus*, es decir, el hecho de que, por vivir un cierto tipo de vida social, las personas adquieren disposiciones culturales específicas.

Pero en ese espacio de estilos de vida aparece también un aspecto esencial de la legitimación del orden social, pues, en la medida en que las prácticas sociales están jerarquizadas y que esas jerarquías reflejan las jerarquías sociales subyacentes, los estilos de vida tienen fuertes efectos de distinción y de legitimación. De allí que una porción de las luchas entre grupos sociales tome la forma de una lucha simbólica.

Bourdieu sostiene que el *habitus* de un individuo está hecho de diferentes tipos y montos de capital, que define como el “conjunto de recursos y poderes realmente utilizable” que tiene una persona. En algunos lugares dice que esos tipos de capital son el económico, el cultural y el social;¹⁶ en otros menciona cuatro o más tipos. En los pasajes que habla de cuatro tipos de capital, señala que son los siguientes: en primer lugar, el capital económico, que es el total de los recursos económicos de un individuo, sus ganancias y su patrimonio. En segundo, el capital cultural, que es el conjunto de los recursos culturales de los que dispone y que pueden estar de tres formas: incorporados (como saber y saber hacer, como competencias, etc.), objetivadas (como la posesión de objetos culturales) e institucionalizadas bajo la forma de títulos, diplomas escolares, etc. En una palabra, es la capacidad de una persona de jugar el juego cultural. El capital social es el conjunto de recursos relacionados con

16 En las ocasiones que habla de tres clases de capital, señala, por ejemplo: “el capital se presenta bajo tres especies fundamentales (cada una de ellas con subespecies), a saber, el capital económico, el capital cultural y el capital social. A esas tres especies hay que añadir el capital simbólico, que es la forma que una y otra de esas especies reviste cuando se percibe a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si se prefiere, que desconocen lo arbitrario de su posición y de su acumulación”. (1992a: 94).



la posesión de una red duradera de relaciones de reconocimiento.¹⁷ Es decir, los recursos humanos (amigos y colegas) que se ganan a través de las redes de socialización, de relaciones que le dan un sentido de obligación mutua y de confianza, y que pueden ofrecer acceso al poder y a las influencias. El capital es, pues, todo ese conjunto de recursos sociales en la medida en que son resultado de una acumulación que permite a los individuos obtener ventajas sociales. Las formas de capital más importantes en nuestras sociedades son el económico y el cultural; sin embargo, en cada campo social existe un tipo de capital específico, que es el que determina la estructura y el espacio de las luchas. Por capital simbólico entiende...

... cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural y social) cuando es percibido por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor. (Bourdieu, 1994: 108).

Más adelante hace unas precisiones:

Llamo capital simbólico a cualquier especie de capital (económico, cultural, escolar o social) cuando es percibido según unas categorías de percepción, unos principios de visión, unos sistemas de clasificación, unos esquemas clasificadores, unos esquemas cognitivos que son, por lo menos en parte, fruto de la incorporación de las estructuras del campo considerado. (151)

Por tanto, el capital simbólico es un capital de tipo cognoscitivo puesto que se basa en el conocimiento y el reconocimiento.

Sólo es posible hablar de capital y de funcionamiento de capital en relación con un campo; es precisamente ese capital el que proporciona un poder sobre los instrumentos de producción y de reproducción, sobre las reglas que definen el comportamiento del

¹⁷ En sus propias palabras: “El capital social es la suma de los recursos reales o virtuales, que llegan a un individuo o a un grupo por el hecho de poseer una red perdurable de relaciones de conocimiento y de reconocimiento más o menos institucionalizada, es decir, la suma de capitales y de poderes que esa red permite movilizar.” (1992a: 95).

campo, y sobre el campo en su totalidad.¹⁸ El valor de un determinado tipo de capital depende de la existencia de un juego, de un campo en el cual pueda usarse. Por tanto, un capital es aquello que puede ser eficiente en un campo dado, por lo que puede ser considerado como arma o como lo que está en juego, lo que permite ejercer un poder. Dice Bourdieu en su lección de 1982 que los campos sociales...

... sólo pueden funcionar en la medida en que hay agentes que invierten en él, en los diferentes significados del término, que se juegan en él sus recursos, en pugna por ganar, contribuyendo así, por su propio antagonismo, a la conservación de su estructura o, en unas condiciones determinadas, a su transformación. (pp. 50-1).

En uno de sus libros más conocidos en nuestro medio, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Bourdieu sintetiza los rasgos fundamentales de un campo, entendido como una red de relaciones objetivas entre posiciones; tales relaciones pueden ser, dice, de dominación o subordinación, de complementariedad o de antagonismo, entre otras. Allí,

[...] cada posición está objetivamente definida por su relación objetiva con las demás posiciones o, en otros términos, por el sistema de propiedades pertinentes, es decir, eficientes, que permiten situarla en relación con todas las demás en la estructura de la distribución global de las propiedades. Todas las posiciones dependen, en su existencia misma y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, de su situación actual y potencial en la estructura del campo, es decir, en la estructura del reparto de las especies de capital (o de poder) cuya posesión controla la obtención de beneficios específicos (como el prestigio literario) que están puestos en juego en el campo. (1992b: 342).

18 Bourdieu señala dos tipos de relaciones entre campo y *habitus*: “primero, una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus*, que es el producto de la incorporación de la necesidad immanente de ese campo [...] pero es también una relación de conocimiento o de construcción cognoscitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significante, dotado de sentido y de valor, en el cual vale la pena invertir su energía”. (1992a: 102-3).



Un campo se define al definir lo que está en juego, así como los intereses específicos, que no son los mismos que están vigentes en otros campos. Para que exista un campo es necesario que haya algo en juego y personas dispuestas a jugar. Todas las personas comprometidas en un campo dado tienen intereses comunes; por tanto, existe entre ellas una especie de complicidad subyacente a los antagonismos; es decir, la existencia misma de la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas acerca de que aquello por lo que lucha vale la pena. De esa manera, los antagonistas reproducen la creencia en el valor de las cosas que están en juego.

Bourdieu menciona otra noción asociada, la de interés, de la que ya habíamos adelantado algo; la noción de interés se basa en la idea de Weber, quien usó el modelo de la economía para el estudio del fenómeno religioso, en el cual los protagonistas tienen intereses específicos que son al mismo tiempo los supuestos del funcionamiento de ese campo, así como sus productos. Para dar cuenta de esa noción, hace notar que no se trata del interés tal como se usa en la economía clásica, sino que aquel se opone no sólo al desinterés o la gratuidad, sino también a la indiferencia, ya que ésta es un estado en el cual no hay preferencia por algo, al mismo tiempo que es un estado de conocimiento en el cual las personas son incapaces de percibir alguna diferencia entre las cosas que están en juego. (1992a: 92). El interés, como se verá más adelante, es la producción de una creencia, pero que no aparece.

Cuando habla de interés, Bourdieu no habla sólo de lo material, sino que lo relaciona con la creencia que hace que los individuos piensen que una actividad social es importante, que vale la pena hacerla. Por tanto, existen tantos tipos de interés como campos sociales ya que cada espacio social propone a los agentes un reto específico. Más tarde, sustituye el término 'interés' por el de *illusio*, e intenta con ese término subrayar que ese interés es una creencia, una ilusión, la de creer que un objetivo social específico tiene la importancia suficiente para buscarse. En sus palabras, "la *illusio*, es el hecho de estar en el juego, de ser tomado por el juego, de creer que el juego vale la pena jugarlo" (1980: 103-4). Esta *illusio* se adquiere

por socialización; el agente cree que tal reto social importa porque así fue socializado para creerlo. De allí que los intereses sociales sean creencias socialmente inculcadas y validadas

Al establecer que cada campo pone en acción una *illusio* específica, entiende esto como un tácito reconocimiento del valor de las cosas comprometidas en el juego, al mismo tiempo que como el manejo práctico de las reglas que operan en el campo.¹⁹ Cada campo convoca y da vida a una forma específica de interés, a una *illusio* concreta; por tanto, en cada uno existe un reconocimiento tácito del valor de lo que está en juego, así como un dominio práctico de sus reglas. Entonces, como se mencionó, si todos los agentes comprometidos en un campo determinado tienen intereses comunes, se concluye que hay una complicidad objetiva subyacente a todos los antagonismos, que hay un acuerdo entre los antagonistas sobre lo que vale la pena luchar, sobre lo que está en juego y, en resumen, sobre lo que constituye el campo. De esa manera, los mismos participantes en la lucha contribuyen a reproducir la creencia acerca del valor de lo que se juega.

Como se ha dicho antes, todo individuo establece relaciones, primero, dentro del grupo familiar y después en la escuela, antes de participar en las diversas arenas sociales constituidas por las instituciones y los grupos, donde las personas se expresan y reproducen su *habitus*. También se mencionó que un sujeto particular tiene o no éxito en los campos en los que participa en función del tipo de *habitus* y del capital que detenta. Como cada campo posee, por su parte, un conjunto de reglas que manifiestan el *habitus* del grupo, dentro de este grupo, las reglas aparecen como si fueran parte del sentido común. Las personas se reconocen entre ellas por su capital simbólico, que sólo tiene valor dentro del campo; ese capital representa el

19 De acuerdo con Bourdieu, para comprender la noción de interés “debe verse que se opone no sólo a la de desinterés o de gratuidad sino también a la de indiferencia. Ser indiferente es permanecer inmovible ante el juego [...] La indiferencia es un estado axiológico de no preferencia, al mismo tiempo que un estado de conocimiento en el cual soy incapaz de diferenciar entre las cosas que están en juego. [...] La *illusio* es lo opuesto de la ataraxia: es el hecho de estar investido, tomado en el juego y por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social determinado importa, que los objetos en juego son importantes y dignos de ser buscados”. (1992a: 92).



total de todas sus formas de capital y se manifiesta como prestigio o reputación por competencias o posición social.

Por tanto, a cada campo le corresponde un *habitus* propio, y solamente aquellos que han incorporado el *habitus* del campo están posibilitados para jugar el juego y para creer en ese juego y en su importancia. Por ello no es posible considerar a las personas, a los individuos, como meras partículas impulsadas por fuerzas externas, sino que, por tener ciertos capitales en su poder y por ocupar una cierta posición en el campo gracias a ese capital, están predispuestas a “orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución”.²⁰ (Bourdieu, 1977: 167).

En campos como los científicos, (cuya discusión es objeto de la siguiente sección), lo que tiene valor es ser competente en esas específicas áreas de conocimiento; tener una competencia es, por tanto, poseer un cierto tipo de capital y que exista un juego donde ese capital pueda utilizarse. Los jugadores juegan un juego, es decir, se incorporan en ese campo, ya sea para adquirir un capital o ya sea para conservarlo y aumentarlo, y todo ello se hace de acuerdo con las reglas del juego en cuestión (aunque algunos otros entran al juego con la intención de transformar dichas reglas y, por tanto, el juego mismo).

Los campos, por otro lado, no son espacios fijos, sino que están en perpetuo movimiento. El principio de su dinámica reside en cómo está estructurado, en la presencia de ciertas asimetrías entre las fuerzas que entran en confrontación. Las fuerzas presentes en un determinado campo son las que definen el capital específico. Por tanto, todo capital sólo existe y funciona en relación con un campo. Así, para cerrar esta sección es necesario insistir en el papel de los dos conceptos centrales en esta teoría de lo social, el campo y el

20 Dice Bourdieu que, por medio del concepto de *habitus*, se demuestra que “los agentes sociales no son ni partículas de materia determinadas por causas externas, ni pequeñas mónadas guiadas exclusivamente por razones internas, y que ejecutan una especie de programa de acción perfectamente racional. Los agentes sociales son el producto de la historia, de la historia de cada campo social, y de la experiencia acumulada en el curso de una trayectoria determinada por el subcampo considerado”. (1992a: 110).

hábitus, en la que los dos con complementarios, donde no existe uno más que en relación con el otro y no funcionan sino una en relación con el otro. Ambos conceptos designan haces de relaciones; un campo es un espacio de juego que sólo existe como tal en la medida en que los jugadores participen de él, y la comprensión del *hábitus* requiere de la estructura que permite la improvisación organizada de los agentes; en palabras de Wacquant,...

... un campo consiste en un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o de capital), mientras que el *hábitus* consiste en un conjunto de relaciones históricas ‘depositadas’ en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. (1992a: 16).

El principio de toda acción histórica, según dice Bourdieu,...

... no reside en la conciencia ni en las cosas, sino en una relación entre dos estados de lo social, es decir entre la historia objetivada en las cosas, bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones duraderas que yo llamo *hábitus*. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. (1982: 41).

Para poder avanzar en este camino, se requiere romper con la visión tradicional del mundo social, que tiene como consecuencia, en primer lugar, la sustitución de...

... la relación ingenua entre el individuo y la sociedad por la relación establecida entre estos dos modos de existencia de lo social, el *hábitus* y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa. (*Ibíd*: 41-2)

El amplio dominio de los estudios acerca de la sociedad, cuyo estudio se realiza por medio de las ciencias sociales y/o humanas, tiene como una de las áreas o campos en las que está dividido, además de los campos ya señalados, el campo de los estudios acerca del



lenguaje, o de los lingüísticos y literarios o, para usar una denominación más difusa, el campo de la filología. Se trataría ahora de hacer un análisis más o menos extenso de este campo específico, lo cual requiere específicamente ver los rasgos comunes al campo que lo engloba, el campo científico.

Referencias

- Costey, Paul (2004), Pierre Bourdieu, penseur de la pratique, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 7.
- Durkheim, Émile y Marcel MAUSS (1901-2), en: Durkheim E. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, 1996 (ed. M. Delgado Ruiz y Á. López Bargadas). También en M. Mauss, *Institución y culto*, tomo II de *Obras*, Barcelona, Barral, 1971. Publicación original: De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives, *L'Année sociologique* VI, 1901-1902.
- Durkheim, Émile (1987), *La división del trabajo social*, Madrid, Akal (trad. C. G. Posada).
- Eikeland, Olav (2008), *The ways of Aristotle. Aristotelian prónêsis, aristotelian philosophy of dialogue and action research*, Berna, Peter Lang.
- Bourdieu, Pierre et al. (1965), *La fotografía: un arte intermedio*, México, Nueva Imagen, 1979 (trad. Tununa Mercado) [*Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit].
- Bourdieu, Pierre (1966), Campo intelectual y proyecto creador, en *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Montessor, 2002. [publicado originalmente en *Temps modernes* 246, 1966].
- (1967), Postface, en Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, París, Minuit.
- (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Droz.
- (1973), (con J. -C. Chamboredon y J. -C. Passeron), *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- (1977), *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press.

- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1994 (trad. M. C. Ruiz de Elvira)
- (1980), *Le sens pratique*, París, Minuit. Edición en español: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 (trad. A. Dilon).
- (1982), *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002 (trad. Th. Kauf).
- (1970), *La reproducción: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, París, Les Éditions de Minuit (junto con J. -C. Passeron).
- (1989), *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, París, Les Éditions de Minuit (junto con Monique de Saint-Martin).
- (1997), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 (trad. Th. Kauf). [*Méditations pascaliennes*, París, Seuil].
- (1992a) (con Löic J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Editions du Seuil, 1992. *An invitation to reflexive sociology*, The University of Chicago, 1992. [en español: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, trad. A. Dilon]
- (1992b), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1998 (trad. Th. Kauf). [*Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil]
- (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil. [En español: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 2007 (trad. T. Kauf).
- Lahire, Bernard (2002), “Campo, fuera de campo, contracampo”, *Colección Pedagógica Universitaria* 37–38 (trad. M. Portnoy).
- Martínez, Ana Teresa (2007), *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.
- Mauss, Marcel (1934), “Concepto de la técnica corporal”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1979.
- Wacquant, Löic J. D. (1992), Présentation de P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*.

TERRITORIOS SEGREGADOS: REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS EN BARRIOS DE VIVIENDA SOCIAL. EL CASO DEL BARRIO “CIUDAD DE LOS CUARTETOS - 29 DE MAYO” (CÓRDOBA, ARGENTINA)

Segregated territories: representations and practices in social housing neighborhoods. The case of the neighborhood “Ciudad de los Cuartetos - May 29” (Córdoba, Argentina)

Ana Laura Elorza

En los últimos años, se identifican importantes avances en el estudio de los procesos de segregación socioterritorial en las ciudades de la región a partir de enfoques interpretativos, en los que adquieren importancia lo subjetivo y lo simbólico para la comprensión de este fenómeno. En este trabajo abordamos el análisis y la interpretación de las representaciones y las prácticas de los sujetos habitantes de un barrio construido por la política pública de vivienda social, con el fin de reconocer la manera en que experimentan cotidianamente el territorio barrial y la ciudad (la carga simbólica del lugar donde residen, el acceso desigual al espacio urbano, los tiempos y los medios para desplazarse, etcétera), como un proceso que les posibilita aprehender la posición que ocupan ellos y los distintos grupos sociales en el espacio social y urbano. *Palabras clave: segregación socioterritorial, representaciones, prácticas.*

* Lic. en Trabajo Social. Dra. en Ciencias Sociales (UNCuyo). Investigadora asistente CONICET en Instituto de Investigación de la Vivienda y Habitat (FAUD-UNC). Docente asistente en Lic. en Trabajo Social (UNC). Este artículo es una versión adaptada de una sección de la tesis de doctorado en Ciencias Sociales (UNCuyo-Argentina) *Segregación residencial socioeconómica en la ciudad de Córdoba. Dinámica y efectos en las condiciones de vida de la población pobre segregada*, con la dirección de Dra. Cécilia Marengo y la codirección de la Dra. Mercedes Lentini.



Abstract: In recent years, important advances have been identified in the study of the socio-territorial segregation processes in the region's cities based on interpretative approaches, in which subjectivity and symbolism acquire importance in the understanding of this phenomenon. In this work we address the analysis and interpretation of the representations and practices of the inhabitants of a neighborhood built by social housing public policies in order to recognize the way in which they experience their neighborhood and the city (the symbolic burden of the place where they live, the unequal access to the urban space, the means and times of travel, etc.) as a process that enables them to grasp the position that they and the different social groups occupy in the social and urban space. Keywords: socio-territorial segregation, representations, practices

Introducción

En las últimas décadas, el fenómeno de la segregación socioterritorial ha adquirido una renovada relevancia debido a la constatación de los impactos de la reestructuración del modelo de acumulación capitalista en las estructuras urbanas de las ciudades (Davis, 2006; Borja, 2007; etcétera). Si bien las ciudades latinoamericanas se caracterizaron, desde su conformación, por ser segregadas (Katzman, 2001, Sabatini, 2003), en las últimas décadas este fenómeno se ha transformado debido al crecimiento de las ciudades, a los cambios sociales traducidos en nuevas preferencias residenciales de los grupos de altos ingresos, al aumento de los precios de la tierra y a las dificultades de acceso a suelo urbano por parte de los grupos de menores ingresos (Marengo y Elorza, 2016; Elorza, 2016).

Este es el marco en el que se reposiciona el abordaje del tema de estudio desde las ciencias sociales, al dar cuenta de los procesos de configuración de las ciudades en las que la apropiación, la distribución y el acceso desigual de bienes y servicios urbanos, sociales y culturales —no solo a nivel material, sino también simbólico—, se da en función de los diferentes grupos sociales.

A inicios del siglo xxi, Sabatini (2003) identificó en América Latina una supremacía de los estudios sobre la medición de la segregación en la producción científica sobre esta temática, siendo escasos los trabajos que abordaban los procesos de construcción de subjetividades en torno a dichos territorios segregados. Sin embargo, en los últimos años se han producido avances que contribuyen a una reflexión interpretativa de la importancia de lo subjetivo y lo simbólico en la comprensión de este fenómeno (Saravi, 2008; Gissi y Soto,

2010; Kessler, 2012; Segura, 2012; Carman, Neiva y Segura, 2013; Sabatini *et al.*, 2013). Estos trabajos se pueden vincular al interés por comprender los sentidos y las representaciones de los sujetos sobre el espacio, lo que Santillán Cornejo (2015) llama un “giro espacial” en el pensamiento social contemporáneo. En este sentido, Cravino (2013) plantea que el estudio de la experiencia y las prácticas urbanas, las representaciones y los imaginarios, así como las formas de uso y el consumo del espacio urbano, entre otras líneas de investigación, dan cuenta de que el espacio urbano es producto y deviene tanto de una realidad material como de los diferentes modos en los cuales esta realidad es experimentada y vivida por los sujetos.

Un eje de inicio para comprender la segregación socioterritorial ha sido la producción y reproducción de este fenómeno por medio de la construcción de nuevos territorios a través de la política pública de vivienda social. Estudios realizados en diferentes ciudades de la región identifican como tendencia que la localización de los proyectos de vivienda está cada vez más distante de áreas de centralidad. Esto acarrea profundos problemas para las familias residentes como el aumento de las distancias respecto de los lugares de servicio; la desestructuración de las redes sociales primarias y secundarias; las valoraciones negativas respecto al barrio debido a la inadecuada localización en los límites de la gran ciudad, y la construcción de territorios socialmente homogéneos, lo que reduce las posibilidades de interacción entre grupos sociales y dificulta la reproducción social de los sectores de bajos ingresos (Rodríguez y Sugranyes, 2005; Brain y Sabatini, 2006; Rodríguez Chumillas, 2006; PNUD, 2009; Cravino, del Río, Graham y Varela, 2012, Sabatini, Wormald y Rasse, 2013).

En la ciudad de Córdoba, Argentina —durante el período entre 2003 y 2010—, se desarrolló el programa “Mi Casa, Mi Vida”, el cual relocizaba a la población de villas y asentamientos en nuevos barrios ubicados en áreas de la periferia de la ciudad. Esto generó profundos cambios en las prácticas cotidianas de la población y en la posibilidad de acceder a oportunidades vinculadas a la localización en áreas de centralidad: mayores costos de movilidad urbana y tiempos de traslado, adaptación de estrategias de reproducción so-



cial, pérdida de oportunidades de inserción laboral, ruptura de redes sociales, entre otras.; todos ellos aspectos centrales de la condición de vida de la población de bajos ingresos (Scarponetti y Ciuffolini, 2011; Marengo y Elorza, 2016). Sumado a lo anterior se encuentran la denominación de estos conjuntos como “barrios-ciudad” (por ejemplo, Ciudad de mis sueños, Ciudad Evita, etcétera); la disposición de su ingreso a través de arcos que significan una ruptura con el tejido urbano, y la localización de equipamientos sociales (centro de salud, escuela, comisaria, etcétera), a los que tiene acceso la población de dichos barrios. Todos ellos constituyen factores problemáticos útiles para reflexionar sobre el fenómeno de la segregación socioterritorial y sus vinculaciones con los procesos de desigualdad social.

En este sentido, en el presente artículo abordamos el análisis y la interpretación de las representaciones y prácticas de los sujetos habitantes de uno de estos barrios construidos por las políticas públicas habitacionales, con el fin de reconocer la manera en que experimentan cotidianamente el territorio barrial y la ciudad —por ejemplo, la carga simbólica del lugar donde residen, el acceso desigual al espacio urbano, los tiempos y los medios para desplazarse—, como un proceso que les posibilita aprehender la posición que ocupan ellos y los distintos grupos sociales en el espacio social y urbano (Segura, 2012).

Este trabajo se articula a través de distintas secciones. En primer lugar, presentamos una aproximación teórico-conceptual sobre los procesos de segregación socioterritorial y al territorio como objeto al que se le atribuyen representaciones y definición de prácticas y sentidos. En segundo lugar, se plantea el caso de estudio “Ciudad de los Cuartetos–29 de mayo”; se da cuenta de su proceso de configuración, así como de los rasgos particulares de este barrio en el marco de la política pública de vivienda social. En tercer lugar, analizamos las representaciones y prácticas de los vecinos entrevistados que construyen, en torno a la ciudad, a su barrio y a la vivienda. Por último, a modo de cierre, realizamos algunas reflexiones finales en las que se recupera el análisis que se realizó a partir del trabajo

empírico, reconociendo su carácter exploratorio en el abordaje del objeto de estudio.

Segregación socioterritorial, representaciones y prácticas

Las ciudades son espacios atravesados por tensiones intrínsecas al proceso de urbanización y a la conformación de las mismas, ya que surgen por concentraciones geográficas y sociales de un producto excedente socialmente definido. Las formas de apropiación plantean, desde el inicio mismo de la ciudad, un acceso desigual para los diferentes grupos sociales. Las desigualdades, derivadas del modo de producción capitalista, se traducen en diferentes condiciones de acceso a lo urbano, observándose en muchos casos las ventajas de acceso de un grupo minoritario en detrimento de los demás (Elorza, 2016). Sin embargo, este proceso de desigual distribución espacial de bienes y servicios no es el único factor que influye para comprender la segregación; en la base del mismo hay también límites sociales, imaginarios y calificaciones sociales (Carman, Neiva Viera y Segura, 2013: 18).

Recuperando el planteo de Bourdieu (1999), podemos decir que el espacio social está inscripto en las estructuras espaciales a la vez que en las estructuras mentales, en los *habitus* de los agentes. Por lo tanto, las grandes oposiciones sociales objetivadas en el espacio físico (para nuestro caso de estudio podemos referir a las oposiciones barrio/villa, centro/periferia, etcétera) tienden a reproducirse, en los espíritus y en el lenguaje, en la forma de oposiciones constitutivas de un principio de visión y división. Es decir, en tanto categorías de percepción y evaluación o de estructuras mentales; en otros términos, en las representaciones sociales y en las prácticas desarrolladas por los agentes.

El territorio contribuye a formar el *habitus* y viceversa, a través de los usos sociales que se induce darle; ya que, como sistema de disposiciones para percibir, pensar, actuar, se configuran las “definiciones prácticas de lo posible y lo imposible, lo pensable y lo impensable,



de lo que es para nosotros y lo que no es para nosotros” (Gutiérrez, 2005: 56).

Duhau y Giglia (2008), en su libro *Las reglas del desorden*, dan cuenta de que en la Ciudad de México coexisten distintas experiencias urbanas¹ a partir del reconocimiento de que esta no es homogénea sino variable, de acuerdo con la particular ubicación de los sujetos en los diferentes contextos socioespaciales que en ella se registran. A modo de hipótesis, sostienen que existe un grado de correspondencia entre cada forma de producción del espacio urbano, su forma de organización, así como las prácticas de apropiación y uso del espacio, tanto en su dimensión local como metropolitana, usado e imaginado de diferentes formas.

La experiencia de habitar en la ciudad es distinta según el tipo de hábitat en el que se reside y a partir del cual se establecen relaciones con el resto del territorio metropolitano, y estas cambian a partir de las diferencias culturales, sociales o étnicas entre los sujetos, así como y de su ubicación socioespacial. Estas variaciones “reflejan el poder desigual de los actores en su relación con el espacio, y en particular en su capacidad para *domesticarlo*, es decir, para convertirlo en algo que tiene significado y uso para cada quien” (Duhau y Giglia, 2008: 21).

Así, los distintos territorios —barrios, *countries*, villas, asentamientos, barrios de vivienda social, etcétera — producidos por diferentes actores y prácticas, materializados en bienes con características y calidades diferentes, contribuyen a la configuración de las representaciones construidas en torno a los distintos tipos de hábitat y a sus residentes, como signos distintivos y de diferenciación social entre los grupos sociales. Lo dicho anteriormente vincula los procesos subjetivos y simbólicos con los de segregación socioterritorial, a partir de la construcción de prejuicios o niveles de prestigio de ciertas zonas o barrios de la ciudad. Estos actúan como una exclusión simbólica que afecta a los grupos con la exacerbación de procesos

1 Según los autores, el concepto de experiencia “implica la vinculación entre, por un lado, los horizontes de saberes y valores (las visiones del mundo) y por el otro, la dimensión de las prácticas sociales, ancladas en contexto situacionales” (Duhau y Giglia, 2008: 22).

de construcción de imágenes urbanas, especialmente las de barrios *exclusivos* y barrios *malos* (Sabatini y Cáceres, 2004).

Como plantea Wacquant (2007), es importante conocer la experiencia subjetiva de los residentes que son asignados a las zonas etiquetadas como peligrosas, porque ese estigma territorial contribuye a explicar las distintas prácticas. Las estrategias sociosimbólicas desarrolladas por estos residentes...

... para hacer frente a la denigración espacial cubren un amplio abanico que va desde la sumisión hasta la resistencia y su adopción depende de la posición y trayectoria dentro del espacio físico y social. La estigmatización territorial no es una condición estática o un proceso neutral, sino una forma significativa y perjudicial de acción mediante la representación colectiva centrada en un lugar determinado (Wacquant, Slater y Borges Pereira, 2014: 220).

Las representaciones se constituyen en una fuerza activa de segregación que ejerce una exclusión material y simbólica de los habitantes de los barrios con mal prestigio y representan barreras reales a las posibilidades de acceso a servicios, bienes y recursos; al mismo tiempo, se constituyen en condicionante de los encuentros con los *otros*. En este sentido, nos interesa conocer las representaciones y las prácticas territoriales que construyen los habitantes de los barrios que son producto de la política pública de vivienda social, la cual implicó el traslado de las familias de las villas o asentamientos a nuevos complejos habitacionales. En ellos se reproduce una clonación de tipologías de las viviendas, el equipamiento social y los espacios verdes. El ingreso a los barrios-ciudad es a través de un arco de entrada, a modo de “cerrada popular”, lo cual hace explícita la generalización de ciertos modos de habitar, que sugieren una mayor diferenciación en la apropiación del espacio, así como nuevos paisajes y arquitecturas de la exclusión (Rodríguez Chumilla, 2006).



El estudio de caso: barrio “Ciudad de los Cuartetos–29 de mayo”

La ciudad de Córdoba, en Argentina,² se ha caracterizado desde sus inicios por la desigual apropiación del espacio según la condición socioeconómica de los grupos sociales. Si bien la mayoría de la población de bajos ingresos reside en las áreas periféricas, desde la década de los años cincuenta comenzaron a configurarse villas y asentamientos como una estrategia de producción de hábitat de familias sin posibilidades de acceder a tierra y vivienda por la vía del mercado formal. Su ubicación en áreas centrales e intermedias de la ciudad implicó mayores oportunidades para el desarrollo de actividades (laborales, educativas, culturales, etcétera) y de acceso a servicios y equipamientos sociales.

En el periodo 2003-2010, el gobierno de la provincia de Córdoba ejecutó una política habitacional con el objetivo de erradicar las villas³ que estuvieran en riesgo ambiental por estar localizadas en los márgenes del río Suquia⁴ y canales de riego. El resultado de esta política ha sido la erradicación de setenta villas a treinta y nueve nuevos barrios, en su mayoría localizados en áreas periféricas de la ciudad, en especial en el sureste y noreste de la ciudad. Los nuevos conjuntos habitacionales responden a una misma tipología organizativa del territorio, con un “arco de entrada” al barrio, manzanas con viviendas uniformes (de 42 m²) y equipamiento social (escuelas, centro de salud, posta policial) idénticos para todos los casos y fueron denominados “barrios-ciudad” —por ejemplo, Ciudad de mis sueños, Ciudad Sol Naciente, Ciudad de los Cuartetos, entre otras—.

2 La ciudad de Córdoba (capital de la provincia de Córdoba) es reconocida como la segunda ciudad con mayor cantidad de habitantes de Argentina, después de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y registra, según el Censo Nacional de 2010, 1'315,423 personas.

3 Hacemos referencia a asentamientos informales que se comenzaron a producir en Argentina, a partir de la década de 1940, debido a los procesos migratorios del campo a la ciudad, en el marco de la política económica de industrialización por la sustitución de importaciones. Término análogo a favelas, en Brasil; campamentos, en Chile, o colonias en México.

4 Se trata de un río que atraviesa la ciudad de Córdoba de norte a sur. A partir de los años sesenta, numerosas villas comenzaron a producirse en sus orillas, ya que son terrenos públicos del estado provincial, lo que representaba menor riesgo de desalojo.

En trabajos anteriores se realizó una revisión de esta política y sus resultados. Su implementación permite inscribir un claro componente de diferenciación social y profundización del desigual acceso a la ciudad, y las oportunidades que ésta brinda, según la condición socioeconómica de los sujetos. Situaciones como la distancia en relación con los espacios de centralidad urbana; la imposibilidad de la población de afrontar gastos de transporte, así como la calidad deficiente de ese servicio; la baja mixtura social; el deterioro edilicio, y la reproducción de condiciones habitacionales deficientes, han contribuido a la profundización de los procesos de segregación socioterritorial y contribuyen al surgimiento de nuevos problemas, necesidades y demandas entre los habitantes de los barrios de vivienda social (Elorza, 2016).

El caso de estudio “Ciudad de los cuartetos–29 de mayo” es uno de los nuevos territorios construidos por esta política pública de vivienda social. Se encuentra localizado en la zona noreste de la ciudad, caracterizada por tener una mayor concentración de población en condiciones de pobreza. Está ubicado en un sector en el que las urbanizaciones residenciales se encuentran desarticuladas dentro de un contexto rural-industrial, lo cual representa problemas de compatibilidad de usos. Algunos ejemplos serían la realización de actividades rurales —con la aplicación de productos agroquímicos— en sectores en los que habita población y la zona de volcamiento de residuos. (Foto 1).

Foto 1. “Ciudad de los Cuartetos- 29 de mayo”



Fuente: Google Earth.

Este barrio se inauguró en noviembre del año 2004 y está conformado por 418 viviendas y el equipamiento comunitario que incluye escuelas, centro de salud, comisaria, comedor de ancianos, centro de cuidado infantil y espacios verdes. En respuesta a la tipología única planificada desde el programa, su entrada está demarcada por un arco en el que se expone su nombre (Foto 2). Un extenso espacio verde, sin equipamiento ni mantenimiento, divide su territorio. Esta separación física se vincula a dos momentos de la construcción y adjudicación de las viviendas, pero también a la identidad colectiva de sus habitantes. En un primer momento, el 29 de mayo de 2004, fueron relocalizadas las familias provenientes de Villa El Chateau, Villa Urquiza y La Salada, por lo cual los vecinos decidieron nombrar al barrio “29 de mayo”.⁵ Unos meses más tarde, se construyó el sector posterior, destinado a las familias de Parque Liceo 3^a Sección, con lo que se finalizó la construcción del complejo habitacional y que el gobierno llamó “Ciudad de los Cuartetos”.⁶

Foto 2. Arco de entrada al barrio.

Datos del censo de población nacional del año 2010 indican que en el barrio habitaban 2,204 personas; 1,089 hombres y 1,115 mujeres, con una mayoría de niños y adolescentes (de 0 a 14 años) que representaban el 41% de la población.



Fuente: elaboración propia

5 Esta fecha es significativa para la ciudad y el país, ya que el 29 de mayo de 1969 se desarrolló una jornada de resistencia, a nivel nacional, encabezada por el movimiento obrero y estudiantil contra la dictadura militar gobernante, que fue reconocida como “el Cordobazo”. La pueblada debilitó al gobierno militar y fue uno de los factores que llevó a la renuncia de Juan Carlos Onganía al año siguiente, lo que dio paso a una salida electoral que terminó concretándose con las elecciones de 1973.

6 El cuarteto es un género de música popular oriundo de la ciudad de Córdoba que se caracteriza por un ritmo alegre y activo. Por lo general, es asociado casi exclusivamente a los sectores populares.

Las representaciones y las prácticas en un barrio-ciudad

Para conocer las representaciones de los sujetos que habitan este barrio —en tanto construcciones simbólicas del espacio que pueden materializarse en discursos, soportes gráficos (dibujo, fotografía, et-cétera) y prácticas sociales— realizamos entrevistas a sus pobladores con el fin de recuperar distintas formas narrativas que hablaron sobre un lugar. Con ello se buscó evidencia de la manera en que el sujeto imagina —representa— dicho lugar (de Alba, 2009) y desarrolla prácticas en relación con el mismo. La técnica utilizada para recopilar el material discursivo de los residentes fue la entrevista semiestructurada. Los pobladores entrevistados se eligieron con base en una muestra intencional (por género, ocupación y edad) y se definió la cantidad de entrevistas en función del criterio de saturación.⁷

A partir del conjunto de relatos obtenidos, se pueden identificar diferentes formas de percepción, valoración y apropiación de los entrevistados sobre el barrio. En ellos se distinguen tres dimensiones territoriales que se encuentran integradas: la ciudad, el barrio y la vivienda.

Vivir en la periferia: “afuera” de la ciudad y “adentro” del barrio

La bibliografía consultada sostiene la existencia de una clara correspondencia entre la localización residencial de la población y la capacidad y la calidad del acceso a recursos que garanticen estándares de bienestar social. El énfasis está en que en la periferia de la ciudad —en los sectores donde reside mayoritariamente la población de bajos ingresos— la oportunidad de tener acceso a dichos recursos es notablemente inferior (Katzman, 2001; Sabatini, 2003). En el caso analizado, los residentes perciben el barrio como un espacio aislado al estar localizado en la periferia. Lo anterior, sumado a las características de su entorno rural-industrial, lo convierte en un espacio

⁷ Se realizaron quince entrevistas, ya que los nuevos contactos no aportaban aspectos hasta entonces no tratados y expresados por los entrevistados.



que se percibe como carente de oportunidades, en especial para los jóvenes. En palabras de una de las vecinas,

...el otro día un chico me decía que no había nada acá, miraba para allá todo campo, miraba para allá [mientras señala el otro lado] todo campo, me decía llorando, no acá no hay nada, nada para hacer... (Marta).

Las personas adultas que fueron entrevistadas y que aún recuerdan la experiencia de haber vivido en las villas, en un entorno urbano consolidado, dan cuenta de las mayores posibilidades que tenían de acceder a oportunidades laborales, sociales, comerciales y culturales,

...porque allá [refiriéndose a la villa Costa canal Parque Liceo] uno tenía como cualquier barrio, cualquier transporte que te llevaba a los barrios cercanos, acá no, si se te pasó el colectivo moriste, te tenés que ir caminando hasta la circunvalación,⁸ y también en cuanto a los almacenes, la verdulería, todo eso, acá hay algunos pero es como que la gente se abusa y le pone precios carísimos a las cosas [...]. (Rocío).

En esta comparación, los vecinos perciben claramente la desigual provisión, calidad y acceso a oportunidades en distintas áreas de la ciudad, que son cuestiones centrales en las prácticas tendientes a la reproducción social cotidiana de las familias. Sin embargo, la sensación de aislamiento no se debe únicamente a la localización periférica del barrio; la denominación “barrio-ciudad” refuerza lo anterior, sumada a su arquitectura, que irrumpe en una trama discontinua en la que no hay otros barrios cercanos.

En los relatos obtenidos durante las entrevistas aparece la representación de la división entre el barrio y la ciudad, expresada en términos opuestos de *adentro* y *afuera* (Segura, 2006), como expresa una vecina,

⁸ Hace referencia a la avenida Circunvalación, que es un anillo de circulación rápida. Esta avenida fue pensada como un cinturón que preveía limitar el crecimiento de la ciudad. Sin embargo, nunca se terminó de construir y la expansión urbana supero sus límites.

... cualquier circunstancia te obliga a *salir* del barrio a buscar algún tipo de cosa, que es lo que no hay en el barrio, para la escuela hay que ir afuera, para la salud hay que ir *afuera...*”, o un adolescente “mejor hubiera sido que nos dejaran en el Liceo [en referencia a una de las villas de la cual provienen], porque estamos tirados acá adentro, no tenés salida para ningún lado... (remarcado por mí).

Esta oposición adentro–afuera denota la percepción de las múltiples fronteras que configuran el territorio: geográfica (estar fuera de la avenida Circunvalación); material–arquitectónica (el arco de ingreso al barrio); simbólica (la denominación de barrio-ciudad), y social (derivada de la posición que ocupa este grupo en el espacio social).

Como plantea Segura (2006), dichas fronteras modelan la vida social de estas familias, la cual se estructura y depende, en gran medida, de la movilización de (escasos) recursos y la elaboración de variadas estrategias para atravesarlas con el fin de acceder a bienes y servicios que en el barrio son escasos o directamente inexistentes —como trabajo, salud, educación, recreación— y que son necesarios para la reproducción de las condiciones de vida.

Distancia de los espacios de centralidad y prácticas de desplazamiento

Segura (2012) sostiene que para reconocer los procesos de desigualdad social y urbana es fundamental analizar las prácticas de movilidad de los sujetos. Dichas prácticas son necesarias para obtener recursos y satisfactores para la reproducción cotidiana de las familias. Si bien los vecinos de este barrio residen en una de las áreas específicas de la ciudad, en la que la pobreza es homogénea, el barrio (desde una perspectiva espacial) se encuentra aislado del entorno urbano y presenta ciertas barreras para la movilidad. Al no ser un ámbito relativamente autosuficiente, sus habitantes no permanecen *encerrados* en él, sino que deben invertir mayores recursos económicos y tiempo para trasladarse hacia los lugares que les permiten obtener los bienes, recursos y servicios que necesitan.



Sin embargo, los atributos de la distancia no son únicamente cuantitativos. Además de la distancia física, hay que contemplar otros aspectos geográficos, como la modalidad de localización —abierta o cerrada, continua o discontinua, accesible o inaccesible— y las vías y los modos en que la distancia se suprime; es decir, las formas y los medios disponibles de desplazamiento (Segura, 2012).

Con estos atributos en mente es posible comprender que la distancia, la localización del barrio —fuera de la avenida Circunvalación—, así como su arquitectura —en donde el arco de ingreso es su única *salida*—, representan barreras para el desplazamiento de los habitantes. Hannerz (1986) ha identificado distintos dominios urbanos que implican la movilidad de las personas en la ciudad como el dominio doméstico, el aprovisionamiento, la recreación, la vecindad y el tránsito (citado por Segura, 2012). En el caso analizado, el aprovisionamiento prevalece como una de las principales razones para salir del barrio y, además, se encuentran diferencias en estas prácticas en relación con el género y la edad. En general, los hombres se desplazan para trabajar en otros espacios de la ciudad; la mayoría de ellos en sectores cuya mixtura social es mayor. Por su parte, las mujeres son las encargadas de la educación, la salud y el abastecimiento de bienes como alimentos, vestimenta, medicamentos, entre otros. Si bien muchas de las prácticas de desplazamiento son instrumentales —ir a hacer compras, hacer trámites, ir al médico, etcétera—, en otros casos representan estrategias de inversión en el capital cultural y social de los hijos para contrarrestar los efectos del aislamiento que implica *quedarse* en el barrio.

Estas salidas representan instancias de encuentro con los otros grupos sociales. Como menciona Saravi (2008), en su trabajo sobre la segregación en México, residir en zonas homogéneamente pobres no necesariamente descarta la posibilidad de encuentros con miembros de las otras clases privilegiadas, aunque dichos encuentros sean circunstanciales y muy poco densos.

Asimismo, estas prácticas se diferencian también según la edad de los residentes. Los adolescentes y jóvenes, en especial los varones, de estos sectores sociales son perseguidos por la policía cuando

salen de sus barrios, como lo expresa uno de los adolescentes “... está la policía afuera del baldío [refiriéndose al campo lindante al barrio], si le decís que sos de ciudad de los cuartetos [...] te agarran ahí nomás”; y una madre de un joven...

... no vieran como los maltratan los policías, el otro día estaba mi hijo en la plaza y los maltratan que se tienen que ir a la casa, que no pueden estar ahí, no pueden estar en ningún lado, ni en la plaza, ni en la vereda, a mi otro hijo venía de trabajar con ropa de trabajo y lo pararon y lo empezaron a revisar de punta a punta... es un desastre.

Este tipo de política de control hacia los jóvenes no es novedosa; se encuadra en la doctrina de la “tolerancia cero”, impulsada desde Nueva York y difundida a nivel mundial. Wacquant (2004) la define como un instrumento de legitimación de la gestión policial y judicial de la pobreza que molesta; es decir, la visible, la que provoca incidentes y desagradados en el espacio público y alimenta, por tanto, el sentimiento de inseguridad. En la provincia de Córdoba, este tipo de accionar de la policía se encuentra justificado por la aplicación del Código de Faltas⁹ que, a través de la figura del merodeo, controla y limita la libertad de circulación de jóvenes pobres de los barrios con mal prestigio, en términos de Sabatini y Cáceres (2004). Esto representa otra barrera para la movilidad de los jóvenes, lo que lleva a que muchos prefieran no salir del barrio.

Las expresiones de las personas entrevistadas dan cuenta de las dificultades que encuentran los jóvenes de los sectores de bajos ingresos para circular, no solo por la ciudad, sino también por su barrio. Esta barrera reduce sus perspectivas de accesibilidad a los recursos que brinda el espacio urbano. Al mismo tiempo, permite comprender cómo la asociación entre una representación social negativa —construida en torno a la etiqueta “joven, pobre y peligro-

9 Es una ley provincial que permite a la Policía detener a un ciudadano mientras comete alguna contravención. El objetivo es prevenir delitos y castigar conductas que perjudican la vida cotidiana y así facilitar la convivencia. Sin embargo, se critica el hecho de que su aplicación sea arbitraria e inconstitucional. Desde hace diez años, el día 18 de noviembre se realiza la “Marcha de la Gorra”, organizada por el Colectivo de Jóvenes por Nuestros Derechos. En la última marcha, participaron aproximadamente diez mil personas bajo el lema “¿Cuánto más? El Estado es responsable”.



so” — y la política policial represiva moldea, no solo las representación de *su* lugar en la ciudad, sino también las prácticas de confinamiento o *encadenamiento* (Bourdieu, 1999).

El estigma de habitar la “ciudad del tunga-tunga”¹⁰

Wacquant (2007) plantea que los estigmas territoriales son fuente de desventajas y, al mismo tiempo, instrumentos de diferenciación social; sobre todo, son la expresión de una violencia simbólica que reproduce y consolida las relaciones de poder y las desigualdades de la estructura social. En el caso estudiado, el aislamiento del barrio del resto de la ciudad no solo es entendido por los entrevistados como una separación física, geográfica, sino también simbólica, atribuida al nombre del barrio. Marta, una militante con larga trayectoria en la villa Chateau y ahora en el barrio, nos comentó sobre el conflicto surgido por la denominación del mismo. Como resultado de un proceso participativo que desarrollaron los vecinos para elegir un nombre que lo representara, y por lo tanto a ellos mismos, se eligió “29 de mayo”, en honor a la fecha en que le fueron adjudicadas las viviendas. Sin embargo, un día, el gobernador José Manuel de la Sota¹¹ se presentó en el barrio para inaugurarlo como “Ciudad de los Cuartetos”, lo cual generó descontento y reclamos por parte de los vecinos,

... un día veíamos que levantaban un cartel, ahí atrás de la escuela y ahí vimos Ciudad de los cuartetos, nos pusimos re locos, porque habíamos elegido el nombre y vino hasta el gobernador a inaugurar y le dijimos que era muy arbitrario, al nombre ya lo elegimos nosotros, y bueno, tanto quilombo que le hicimos que tuvieron que agregarle al cartel 29 de mayo, pero fue horrible [...] más allá que nos gusta la música de cuarteto, es como que te discriminan, entendés, y más que se llama ciudad, ellos nos quieren lejos, quieren que hagamos todo acá.

10 Así denominó al barrio una de las vecinas durante la entrevista. El “tunga-tunga” hace referencia a la música de cuarteto.

11 Gobernador de la provincia de Córdoba durante el periodo en el que se ejecutó la política pública de vivienda social a la que se hace referencia en el trabajo.

Esta expresión evidencia un claro reconocimiento de la vecina acerca de la decisión política de sostener la diferenciación social en el territorio, al trasladar a la población villera a la periferia y producir los nuevos territorios de los barrios-ciudad, cuya arquitectura distintiva contribuye también a mantener las diferencias simbólicas.

Las relaciones sociales de la villa con otros sectores de la sociedad remiten a un proceso que se va redefiniendo a lo largo del tiempo (Peux 2003, citado por Bermúdez, 2009). En el caso analizado, se evidencia de qué manera, en estas redefiniciones, la política de vivienda ha desempeñado un papel central en la construcción de las representaciones sociales en torno a la figura del “habitante de un barrio-ciudad”. A partir de la relocalización de las villas y la configuración de los nuevos territorios de los barrios-ciudad, también se van re-configurando los estigmas construidos en torno al estereotipo de los villeros, que si bien ahora ya residen en un barrio, todavía son discriminados. Como señalan los entrevistados:

— J. [...] cuando decís ciudad de los cuartetos te miran con una cara, pero bueno, yo digo 29 de mayo que nadie lo conoce, en cambio vos decís ciudad de los cuartetos, ciudad angelelli, ciudad de mis sueños, y es como que te marcan un poco[...]

A —Por qué crees que se produce eso?

—J. Y porque dicen que los barrios ciudades vienen de la villa, y entonces ahí te ponen, te marcan [...] (Jesica)

En su trabajo, Saraví (2008) expone que el hecho de que estos estigmas territoriales generen la ilusión de estar escindidos de la estructura social es significativo, pues pareciera que se trata de una desigualdad naturalizada. En el trabajo de campo pudimos percibir que existe una clara apreciación de esta desigualdad por parte de los sujetos depositarios de dichos estigmas. Si bien los entrevistados no identifican las causas estructurales de esta diferenciación, son conscientes del hecho de ser estigmatizados debido a la evidente relación entre las representaciones sociales que se construyen en torno



a ellos (los pobres, los villeros, etc.) y las prácticas desarrolladas por los *otros*, los que “viven mejor que ellos”, en palabras de Marcos.

En este sentido, el que los vecinos reconozcan la carga simbólica del nombre de su barrio, “Ciudad de los Cuartetos”, y sean conscientes del hecho de ser portadores de estigmas territoriales —que, en palabras de Saraví (2008), hacen presente, remarcan, establecen y afirman que no somos todos iguales— los conduce a desarrollar ciertas estrategias de ocultamiento de su lugar de residencia. Como nos explica Jessica, “yo digo que soy de 29 de mayo, que nadie lo conoce [...]”. En otros casos, cambian el domicilio en el documento nacional de identidad reafirmando, en la práctica, la denominación elegida por los propios vecinos.

De esta manera, cuando es posible, buscan sortear el estigma que opera en su contra para la obtención de ciertos recursos ocultando su pertenencia territorial; por ejemplo, en el caso del empleo, en palabras de Gustavo, “... si sos de acá ya creen que vas a robar, ja, ja, ja...”; o de Gisela,

...si vos decís “Ciudad de los Cuartetos” como que te miran de a dónde viene esta [...] a mi marido le pasó cuando quiso entrar a trabajar en un *country*, no lo tomaron [...].

Sin embargo, como se vio en párrafos anteriores, en muchos casos el acceso a servicios (de transporte o de emergencias) es inminentemente territorial. El hecho de vivir en un barrio etiquetado como “zona peligrosa” o “zona prohibida” obstaculiza dicho acceso. Como plantea una de las vecinas,

[...] lo que pasa uno que no tiene un vehículo para salir, se te enferma un chico a la madrugada o tenés que salir por una urgencia, no podes salir de acá, los remis no quieren entrar, y depende que algún vecino te quiere hacer un favor, me entendés, es como que está muy distanciado [...] (Gisela).

La casa, “mi” vida

Si bien la vivienda se considera un servicio de bienestar para las familias, en este apartado se presenta el sentido y significado que los vecinos del barrio construyen en torno a la misma, ya que representa un aspecto central en su vida cotidiana, como espacio de contención y reproducción social. Bourdieu (2001) plantea que la palabra con la que se designa a la vivienda y al conjunto de sus habitantes, la *casa* (*maison*), es indisociable del *hogar* (*maisonnée*), en tanto grupo social duradero, y del proyecto colectivo de perpetuarlo. Asimismo, su carga simbólica es muy importante, ya que se vincula con el posicionamiento social de los grupos; por ejemplo, en este caso, los pobladores pasaron de ser ocupantes en la villa a propietarios en el nuevo barrio.

En este sentido, recuperamos el planteo de Lindon (2005) sobre “el mito de la casa propia”.¹² Los resultados de sus investigaciones en la periferia de México muestran que, aun en condiciones de pobreza y exclusión social, este ideal mantiene un fuerte arraigo en los imaginarios compartidos. Cuando este tipo de ideales se extiende y diferentes grupos se lo apropian, en ese proceso de apropiación se da una resignificación. Así, el ideal se redefine y toma contenidos específicos, aunque muchas veces suele mantener parte de los contenidos originales. El mito se construye en torno a la *casa*, que no es cualquier espacio. Se trata de un espacio íntimo de alto contenido simbólico, condensador de sentidos; pero también uno básico, que ubica al ser humano de una manera particular en el mundo.

En este sentido, los vecinos entrevistados dan cuenta del cambio que implicó la posibilidad de tener una nueva casa, en un barrio con servicios públicos:

[...] acá tenemos agua, en la villa no. Allá teníamos que acarrear, agua, o esperar que venga el camión, acá tenemos luz (...), yo donde vivía en la villa no era una así como esta casa, era una piecita chiquita... en cambio acá, una que ya es *mi casa*, los chicos tienen

12 Lindon (2005: 6) trabaja desde la noción de mito como “una verdad construida dentro del mundo de la fantasía que goza de extraordinaria estima o valoración, que lleva una fuerte carga emotiva y que define una forma de vínculo con lo material y lo externo al sujeto”.



sus piezas, todo [...] (María, remarcado por mí);

... me gusta, me gusta el barrio, porque tenés bien instalada la casa, es cómoda, es cómoda, tengo todo lo que una persona anhela, tenés todo bien instalado, tenés agua, en comparación a la villa estamos diez mil veces mejor hablando de la casa [...] que es algo, es algo impagable, hay algunos que no lo valoran pero, si yo hubiera tenido que comprar una casa hecha, no sé, no me hubiera alcanzado la vida [...] (Graciana).

En estas expresiones se puede identificar una alta estima hacia la *casa propia*. Lo anterior es consecuencia tanto de su capacidad para compensar las exclusiones sociales que viven, como de la seguridad que otorga a su propietario, lo cual también está relacionado con el sentido de “idea de progreso”. Todo ello se va conformando a partir de una comparación constante con la antigua casa de la villa y, en esa valoración, se recupera una memoria sobre la casa, en la que confluyen lo vivido actualmente con las otras casas. La seguridad que brinda a los pobladores el hecho de ser propietarios hace que en ella también se incluyan los proyectos futuros de sus habitantes, no solo su pasado y su presente, de acuerdo a las consideraciones de Lindon (2005).

En la medida de las posibilidades económicas y debido a las condiciones de hacinamiento en la que residían las familias, las principales modificaciones que realizaron los vecinos a las viviendas estuvieron dirigidas a ampliar las dimensiones con nuevos dormitorios. Una estrategia residencial fue la densificación del lote con la construcción de nuevas viviendas en los patios, destinadas a albergar a las familias de los jóvenes que no tenían acceso a terrenos propios.

Cabe destacar que la valoración de la *casa* que realizan los vecinos, que como hemos dicho es positiva, se encuentra fragmentada al territorio barrial, es decir, se valora la casa propia pero no el entorno. Las razones se deben a lo que mencionamos anteriormente: localización aislada, fuerte estigma del barrio, dificultades de acceso a servicios básicos, entre otras. En muchos casos, los vecinos preferirían que sus viviendas estuvieran en otros barrios, ya sea en los territorios en los que residían anteriormente o en nuevos barrios de

vivienda social, con una mejor ubicación respecto a la ciudad, como el de Ciudad Juan Pablo Segundo;¹³

—A. ¿Te gusta vivir en este barrio?

—R. Y... sí, ja, ja, sí porque tenemos la casa acá, no nos quedó otra, si tuviera la oportunidad de irme a otro lado me voy.

—A. ¿A qué barrio te irías?

—R. Donde yo vivía antes, a Acosta.

—A. ¿Qué te gusta de allá?

—R. Y todo, que tenés todo cerca, no como acá... (Rocío)

[...] y si me dicen te doy una casa, para allá me voy, es lo mejor para mis hijos [...] (Daniela)

En las expresiones de las vecinas se puede apreciar una fuerte valoración sobre la *casa propia*. “La posesión de la casa se vive como muy meritoria y valorada por las particulares condiciones biográficas de las cuales parte el sujeto: las carencias” (Lindon, 2005: 4). Esto conduce a una forma de habitar que se reduce al micro-lugar; es decir, la casa es *su* lugar, pero ese sentido no se hace extensivo al entorno. El espacio barrial se concibe como negativo, con el cual no se puede construir una identidad basada en la pertenencia. El proceso de territorialidad, como apropiación por derecho —de hecho y afectivamente— se encuentra delimitado al espacio de la casa, sin que ese sentido se pueda transferir al espacio del barrio.

Lo anterior se relaciona con la modalidad de producción del territorio barrial y la relocalización de las familias en el mismo. La política de vivienda implementada desarrolló la construcción de proyectos idénticos —en lo referente a tipologías, diseño de espacios verdes y de equipamiento, etcétera— de los “barrios-ciudad”, sin reconocer los rasgos culturales e identitarios ni las necesidades

13 Es un barrio construido por la misma política pública de vivienda social, con la diferencia que su localización, si bien es periférica, se encuentra inserto en el tejido urbano, con la colindancia de otros barrios.



habitacionales y de locación de los futuros pobladores. Por lo tanto, la participación de los vecinos en la producción de su territorio ha sido escasa; se ha limitado a la aceptación de ser trasladados, frente a la amenaza del desalojo de la villa y a las posibilidades de progreso que implica tener una *casa propia*. Esto aparece en las expresiones de los vecinos cuando expresan que “nos tiraron acá”, “nos trajeron y ahora estamos olvidados”, lo cual da cuenta de una compleja construcción de la subjetividad sobre la experiencia de habitar este territorio, que oscila entre la conformidad en relación con la casa y la sensación de encierro y abandono que genera estar en un lugar aislado de la ciudad.

En este sentido, la relación que los habitantes construyen con el territorio es difusa y está vinculada a la imposibilidad objetiva de acceder a otra vivienda. Los adultos entrevistados se piensan en un futuro en ese mismo lugar; sin embargo, imaginan la posibilidad de habitar otros espacios, otros barrios. En el caso de los adolescentes que crecieron en este barrio, si bien tampoco están a gusto —debido al fuerte estigma asociado al mismo y a la sensación de “encierro”— no se plantean la posibilidad de modificar su residencia. No logran imaginarse en otro lugar, con resignación plantean que “ya hace años” que viven allí. Como expresa Gustavo, “ya estamos acostumbrados, acá estamos muy lejos de todo [...] estamos tirados acá adentro, no tenés salida para ningún lado [...]” A diferencia de los vecinos de mayor edad que han habitado antes otros espacios y experimentado las posibilidades que brindan otros territorios, los adolescentes solo saben lo que es vivir ahí, y eso imposibilita que puedan pensarse en otro lugar.

Más allá de estas diferencias en la construcción de las representaciones en torno al barrio, y retomando las ideas de Bourdieu (1999), identificar aquellos en los que quisieran residir —donde estaban las villas o en barrios de vivienda social— o la imposibilidad de pensarse en otro territorio permite apreciar la manera en que se inscribe el espacio social en las estructuras espaciales y en los hábitos. Esto, a su vez, nos permite comprender la incorporación —a nivel subjetivo— del lugar que los pobres *pueden* y *deben* ocupar en la ciudad, el

cual configura las representaciones de lo posible y lo imposible para este grupo social.

Reflexiones finales

Las representaciones sobre el territorio nos permiten comprender los significados que los sujetos construyen respecto a la ciudad y a su barrio. Dicha construcción se realiza en relación con la identidad social del sujeto, según la posición que ocupe en el espacio social y las condiciones objetivas del territorio analizado. Así, “Ciudad de los Cuartetos–29 de mayo”, es resultado de una política pública de vivienda social a través de la cual el Estado ha construido territorios homogéneos con una arquitectura diferenciada —por tipología, colores de las viviendas, espacios públicos y arcos de entrada con la denominación de “barrios-ciudad”— dirigida a los pobladores de las villas, se constituye en una marca simbólica que reproduce y profundiza la segregación socioterritorial.

Para los entrevistados, el territorio barrial es un lugar de encierro, de abandono, que se encuentra limitado, etcétera. Se trata de un *adentro* que imposibilita y dificulta el acceso a un conjunto de oportunidades vinculadas a la ciudad y la vida urbana. Esto no solo por la localización periférica y aislada del barrio, sino también por las otras fronteras —arquitectónicas, simbólicas y sociales— que los habitantes deben atravesar para acceder a bienes y servicios ausentes en él. Las condiciones de vida en el nuevo territorio han representado, por lo general, mejoras en la situación habitacional de las familias; sin embargo, el aislamiento ha implicado para los vecinos una importante inversión en tiempo y recursos económicos para movilizarse hacia los lugares donde pueden obtener esos bienes, recursos y servicios de los que el barrio carece.

Más allá de la localización periférica y desarticulada de la ciudad, otro aspecto central que dificulta el acceso a los servicios es el estigma territorial asociado al barrio, en el cual se identifica a este como “zona roja”. Los vecinos cargan —de manera consciente— con este estigma, el cual ha sido motivo de disputas, entre otras razones, por



su denominación. Los habitantes lo llamaron “29 de mayo”, reconociendo con ello la marca simbólica negativa que representa la denominación “barrio-ciudad”. De esta manera, la política de vivienda ha incidido en la configuración de las representaciones sociales en torno a la figura del “habitante de un barrio-ciudad”. A partir de estos nuevos territorios, se han reconfigurado los estigmas construidos en torno al estereotipo de los villeros, que todavía son discriminados, aunque ya residen en un barrio.

En relación con la valoración que hacen los vecinos de su territorio, esta es negativa debido a las razones ya mencionadas: la localización aislada, un fuerte estigma del barrio, dificultades de acceso a servicios básicos, entre otras. En muchos casos, preferirían que sus viviendas estuvieran localizadas en otros barrios. Esto lleva a una forma de habitar que se reduce al micro-lugar de la casa, altamente estimado, lo cual impide la construcción de una identidad de pertenencia al mismo. El proceso de territorialidad, como apropiación por derecho —de hecho y afectivamente— se encuentra delimitado solo en la casa, sin que se puedan transferir estos sentidos al territorio. Así, las representaciones de los entrevistados sobre la experiencia de habitar este territorio oscilan entre la conformidad por tener la propiedad de la casa y la sensación de encierro y abandono que genera estar en un lugar aislado de la ciudad.

El abordaje que presentamos y los resultados obtenidos nos ayudan a comprender la importancia de la dimensión subjetiva en los procesos de segregación, ya que se convierte no solo en una fuente de desventajas, sino también en instrumentos de diferenciación y de sostenimiento de las desigualdades sociales.

Bibliografía

- Bermúdez, N. (2009). Los pobres no tienen gusto... Construcción política del espacio y violencia simbólica. *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, 5.

- Borja, J. (2007) Revolución y contrarrevolución en la ciudad global: las expectativas frustradas por la globalización de nuestras ciudades. *Eure*, 100: 35-50.
- Bourdieu, P. (1999). *La Miseria del Mundo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Brain, I. y Sabatini, F. (2006). Los precios del suelo en alza carcomen el subsidio habitacional, contribuyendo al deterioro en la calidad y localización de la vivienda social. *ProUrbana*, 4. Recuperado el 10 de mayo de 2013, de <http://www.prourbana.cl>
- Carman, Neiva y Segura (2013) Introducción. Antropología, diferencia y segregación urbana. En Carman, Neiva y Segura (Coords.) *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda.
- Cravino, M. C. (2013) “Transformaciones urbanas y representaciones sociales de la ciudad en el Área Metropolitana de Buenos Aires de las últimas décadas” en Seminario Internacional A Cidade Neoliberal na América Latina: desafios teóricos e políticos. Río de Janeiro, 6, 7 y 8 de noviembre de 2013 IPPUR/UFRJ.
- Cravino, M. C., del Rio, J. P., Graham M. y Varela O. (2012) “Casas nuevas, barrios en construcción. Percepciones de los habitantes y vida cotidiana”. En: Cravino (Org.) *Construyendo barrios. Transformaciones socio territoriales a partir de los programas federales de vivienda en el área metropolitana de buenos aires (2004-2009)*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus y Universidad de General Sarmiento.
- De Alba, M. (2009). Representaciones sociales y el estudio del territorio: aportaciones desde el campo de la psicología social. Recuperado el 10 de enero de 2013, de http://web.cua.uam.mx/csh/ebook/pdf/Template_CS3XAlba.pdf
- Davis, M. (2006) *Planeta de Ciudades Miseria*. Madrid: FOCA.
- Duhau, E. y Giglia, A. (2008) *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI Editores, Universidad Autónoma Metropolitana.



- Elorza, A. (2016) Segregación residencial socioeconómica y la política pública de vivienda social. El caso de la ciudad de Córdoba (Argentina). *Revista Cuaderno urbano*, N°20,71-94.
- Gissi, N. y Soto, P (2010). De la estigmatización al orgullo barrial: Apropiación del espacio e integración social de la población mixteca en una colonia de Ciudad de México. *Revista INVI*, 68, 25: 99-118.
- Gutiérrez, A. (2005). *Pobre' como Siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Córdoba, Argentina: Ed. Ferreyra.
- Katzman, R. (2001). Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos. *Revista CEPAL*, 75: s/d.
- Kessler, G. (2012). Las consecuencias de la estigmatización territorial. Reflexiones a partir de un caso particular. *Espacios en blanco*. Serie indagaciones, 22(1), 165-197. Recuperado en 28 de marzo de 2017, de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-94852012000100007
- Lindon, A. (2005). El mito de la casa propia y las formas de habitar. *Scripta Nova*, IX, 194, (20): s/d. Recuperado el 28 de noviembre de 2012, de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-194-20.htm> 255
- Marengo, C. y Elorza A. (2016) Vivienda social en Córdoba, efectos en la segregación residencial y el crecimiento urbano (1991-2008). *Revista INVI*, 31(86), 119-144.
- Programa de Naciones Unidas para el desarrollo (2009) Segregación Residencial en Argentina. Buenos Aires: PNUD.
- Rodríguez, A. y Sugranyes, A. (2005) *Los con techo. Un desafío para la política de la vivienda social*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Rodríguez Chumilla, I. (2006) “Vivienda social latinoamericana: la clonación del paisaje de la exclusión”. En: *ACE: Architecture, City and Environment = Arquitectura, Ciudad y Entorno*. Barcelona: Universidad Politécnica de Catalunya.
- Sabatini, F. (2003). La segregación social del espacio en las ciudades de América Latina. Recuperado el 11 de enero de 2008, de <https://publications.iadb.org/handle/11319/5324>
- Sabatini, F. y Cáceres, G. (2004). Los barrios cerrados y la ruptura del patrón tradicional de segregación en las ciudades latinoamericanas.

- mericanas: el caso de Santiago de Chile. En Cáceres y Sabatini (Eds.) *Barrios Cerrados en Santiago de Chile: entre la exclusión y la integración residencial*. Santiago, Chile: Lincoln Institute of Land Policy e Instituto de Geografía.
- Sabatini, F., Wormald, G. y Rasse, A. (2013), *Segregación de la vivienda social: ocho conjuntos en Santiago, Concepción y Talca*. Santiago, Chile: Colección Estudios Urbanos UC.
- Sabatini, F., Salcedo, R., Gómez, J., Silva, R. & Trebilcock, M.P. (2013). Microgeografías de la segregación: estigma, xenofobia y adolescencia urbana. En F. Sabatini, G. Wormald & A. Rasse (Eds.), *Segregación de la vivienda social: ocho conjuntos en Santiago, Concepción y Talca*. Santiago, Chile: Colección Estudios Urbanos UC.
- Santillán Cornejo, A. (2015) “El imaginario social como campo de disputas por la significación de la segregación urbana”. En II Seminario Internacional sobre Teoría Urbana 18-20 de febrero de 2015, Universidad Nacional de Colombia (sede Medellín).
- Scarponetti, P. y Ciuffolini A. (2011) *Ojos que no ven, corazón que no siente*. Buenos Aires, Argentina: Nobuko-Secyt.
- Saraví, G. (2008). Mundos aislados: segregación urbana y desigualdad en la ciudad de México. *Eure*, XXXIV (103): 93-110.
- Segura, R. (2006). Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico. *Cuadernos del IDES*, 9.
- Segura, R. (2012). Elementos para una crítica de la noción de segregación residencial socio- económica: desigualdades, desplazamientos e interacciones en la periferia de La Plata. *Revista Quid* 16 , 2: 106-132.
- Wacquant, L. (2004). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- (2007). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores. 256 p.
- Wacquant, L., Slater, T. y Borges Pereira, V. (2014) Estigmatización territorial en acción. *Revista INVI*, 82 (29): 219-240.

LA PUGNA POR DEFINIR EL MATRIMONIO. ANÁLISIS DEL DEBATE LEGISLATIVO SOBRE EL MATRIMONIO IGUALITARIO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Fighting over Marriage: Analysis of the Legislative Debate over Equal Marriage in Mexico City

Andrea Alicia Vizcaíno de la Torre

El artículo tiene el objetivo de presentar un análisis a profundidad sobre el debate legislativo desarrollado en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal en 2009 acerca de la modificación al Código Civil que haría posible el acceso de las parejas del mismo sexo a la institución matrimonial. El trabajo muestra los términos en los que se expresa la defensa de la *doxa* del matrimonio y la respuesta que pretende revolucionar dicha representación. Asimismo, se expone la incómoda convivencia entre dos parámetros éticos irreconciliables: los heterónomos y los autónomos. A partir de esta lectura se observa el sentido dado a las instituciones sociales y estatales en su relación con los individuos y su agencia. Finalmente, el estudio evidencia cómo la historia del país, los miedos y fantasmas, configuran un discurso enmarcado en un fenómeno global y actual. *Palabras clave: matrimonio igualitario; derechos humanos; género; Ciudad de México; Asamblea Legislativa.*

* Actualmente se encuentra cursando la Maestría con opción a doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Licenciada en Política y Administración Pública en la misma institución en 2014. En Propuesta Cívica, organización de sociedad civil, estuvo a cargo de la labor de investigación y producción de documentos. Asimismo, trabajó en la Dirección de Investigación y Estudios sobre Juventud del Instituto Mexicano de la Juventud.



Abstract: This paper is an in-depth analysis of the debate that took place in 2009 at the Mexico City legislature around the modifications of the Civil Code that approved same-sex marriage. This analysis shows the terms in which the defense of the doxa and the opposition, that strived to revolutionize the representation of marriage, are expressed and expose the uncomfortable dissent between two irreconcilable ethical parameters: the heteronomous and the autonomous. From this confrontation emerges the meaning given to state and social institutions and their relationship with the individuals and their agency. Furthermore, the study finds evidence of how the country's history, the fears and ghosts inherited, build a debate that is framed in a global phenomenon. Keywords: same-sex marriage, human rights, gender, Mexico City, Legislative Assembly.

Introducción

El matrimonio es una institución indisociable de otras dimensiones sociales como la religión, la cultura, el derecho y las ciencias, que lo configuran y regulan por medio de leyes, mandatos, prohibiciones, categorías, entre otras. Esto se debe a que tanto el matrimonio como la familia son parte de la reproducción, el control social y demográfico, así como de la vigencia de “las normas culturales de la sociedad, las relaciones de género y la solidaridad entre generaciones” (Tuirán, 1995: 3). De esta manera, el matrimonio es un espacio privilegiado para analizar las continuidades y los cambios políticos, sociales y demográficos, además de tratarse de una institución desde la cual se pueden observar una serie de sentidos, ligados a la historia y cultura de cada país. A partir del análisis de las transcripciones del debate legislativo sobre el cambio en el Código Civil en la Ciudad de México, que hizo posible el matrimonio entre personas del mismo sexo: el estudio rastrea la figura del matrimonio y las asociaciones y representaciones de las que fue objeto.

La disputa sobre el matrimonio igualitario en la Ciudad de México ocurrió a finales de 2009 y entró en vigor el 16 de marzo de 2010. Este suceso hizo eco de un fenómeno mundial. Éric Fassin argumenta que vivimos un proceso de democratización sexual que consiste en la extensión de la democracia a cuestiones de género, sexualidad y la propagación de este proceso, de los países occidentales a otras latitudes (2006). Ejemplo de esto es que, en la primera década del siglo XXI, más de catorce países cambiaron sus legislaciones para permitirlo. Sin embargo, aunque es un fenómeno global, no se manifiesta de la misma forma en los distintos escenarios. El traba-

jo comparado de Fassin (2008) nos muestra cómo las diferencias culturales e históricas entre Estados Unidos y Francia configuran el debate sobre el tema y mueven el foco de la preocupación de los sectores reticentes, de acuerdo con los miedos de dislocación social presentes en cada sociedad. El estudio postula que el análisis de las diferencias culturales e históricas también es aplicable para la Ciudad de México. La discusión que se desarrolló en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo permite observar cómo surgieron las concepciones acerca de esta institución, que se encontraban difundidas en el espectro legislativo-político del Distrito Federal.

El espacio en donde se desarrolló el debate, el recinto legislativo, no es indiferente. Se trata de un “sitio argumentativo” (Marafioti, 2007: 21); una institución social creada con el objetivo de discutir diferentes asuntos para llegar a resoluciones que tendrán consecuencias para la sociedad. Es un lugar privilegiado para negociar, transformar o sostener los principios y sentidos que la rigen. Adicionalmente, Pierre Bourdieu (1981) señala que el Estado es un campo de lucha entre grupos que buscan imponer visiones duraderas sobre el mundo social a través de los distintos poderes que concentra, como la violencia simbólica y física. Los grupos se distinguen, entre otras razones, porque se identifican con sistemas simbólicos muy variados. La polémica que nos interesa tuvo como resultado una negociación de visiones acerca del matrimonio, con un sentido atribuido por los actores políticos mexicanos que dependen de partidos con un cuerpo ideológico propio. Este objeto de estudio permite entrever los sentidos otorgados al matrimonio en la política nacional. La Asamblea Legislativa se convirtió en el lugar donde se escenificaron las luchas simbólicas para imponer definiciones del mundo social. Las leyes estructuran la vida de los ciudadanos y son el instrumento para codificar las visiones del mundo.

El interés de este análisis documental es tener un cuadro completo del debate a partir de las distintas representaciones del matrimonio a las que se remiten los actores. Las representaciones, como sistemas cognitivos con orientaciones actitudinales, son principios



colectivos de realidad (Bourdieu, 1981), detrás de los cuales existen distintas lógicas éticas como la heterónoma y la autónoma. Se trata de dos formas de ética opuestas. De acuerdo con Carlos Lista, la primera se puede definir como...

...la ubicación externa de la fuente de autoridad. Supone la creencia sobre la existencia de centros (*locus*) de control externos, que pueden identificarse con identidades religiosas (Dios, libros sagrados) o seculares (la Naturaleza, el Destino, la Ley)... pensados como entidades superiores, infalibles, omnipresentes, universales (o con un alto grado de universalidad) (Lista, 2001: 2).

En relación con las formas de ética autónomas, estas se remiten al individuo y sus decisiones para juzgar la rectitud o desviación de sus actos; el bien y el mal no están dados, sino que se derivan de la situación en la que ocurre la acción individual.

Metodología

El debate para la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo en la Ciudad de México se toma como un estudio de caso (Gerring, 2007: 90-122) para realizar un análisis a profundidad sobre un evento de la vida real con fines descriptivos (Gerring, 2007: 94). El objetivo del trabajo consiste en profundizar en el conocimiento y la comprensión de este hecho social específico, más que en encontrar regularidades o explicaciones universales del fenómeno. El estudio empírico empleó el análisis documental como técnica para analizar las transcripciones estenográficas de las sesiones parlamentarias de la ALDF. Para el análisis se seleccionaron dos momentos: las controversias del 24 de noviembre (presentación de la iniciativa) y 21 de diciembre, cuando se aprobó la iniciativa de modificación al código por la que se reformó el Código Civil para el Distrito Federal y del Código de Procedimientos Civiles para el Distrito Federal. El debate incluye un tercer momento en el que se discutió la posibilidad de hacer un referéndum y no trató, de manera directa, el tema

del matrimonio. Con el fin de conservar el hilo argumentativo, este momento se dejó fuera del artículo.

El matrimonio entre personas del mismo sexo en la Ciudad de México

El matrimonio entre personas del mismo sexo fue un hecho en la Ciudad de México el 21 de diciembre de 2009 —con 39 votos a favor, 20 en contra, 5 abstenciones en la entonces ALDF— (Dehesa, 2011: 2). La iniciativa buscaba...

... reformar el artículo 146 del Código Civil de la capital de la República, que modificaría el concepto de matrimonio, definido hasta entonces como “la unión entre un hombre y una mujer” para enunciarlo como la unión “entre dos personas” (Salinas Hernández, 2013: 35).

La enmienda representó la victoria para la coalición de centro izquierda, liderada por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), frente a la oposición, encabezada por el Partido Acción Nacional (PAN). Sin embargo, pocas semanas después de aprobarse la ley, la Procuraduría General de la República —con el apoyo del presidente Felipe Calderón— interpuso un recurso de inconstitucionalidad contra el artículo reformado. La Suprema Corte de Justicia defendió la constitucionalidad de la ley en agosto de 2010 y refrendó el derecho de las parejas del mismo sexo a adoptar. Con ello, sentó el precedente para los estados que quisieran llevar a cabo la misma reforma (Salinas, 2013: 35).

Cuatro años antes, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó una ley que permitía las “sociedades de cohabitación”, una figura jurídica que otorgó derechos a las parejas del mismo sexo y que fue un precedente para la enmienda de 2009. Con este antecedente, en el estado de Coahuila se creó la figura de “pactos de solidaridad”.



La reforma al Código Civil en 2009 fue el resultado de un proceso largo de cabildeo y organización por parte de múltiples organizaciones civiles. Los diputados del Partido Social Demócrata se unieron como candidatos independientes a la bancada del PRD con la intención de impulsar la iniciativa del matrimonio igualitario. La estrategia tuvo dos ejes: cabildear con las fuerzas políticas de la ALDF y buscar el apoyo de la sociedad civil. Este último significó la creación de una red de organizaciones civiles que se llamó “Sociedad Unida por Nuestros Derechos” (Salinas, 2013: 32-34). En esta primera etapa se quedó fuera la propuesta sobre la adopción, por considerarse un tema delicado. La negociación con los grupos parlamentarios fue complicada, ya que incluso entre los diputados de izquierda no había un apoyo seguro (De la Dehesa, 2011: 2-4).

De acuerdo con Rafael de la Dehesa, los factores que permitieron la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo fueron tres: la transformación en la izquierda capitalina, la ampliación del debate y la defensa del Estado secular. En primer lugar, De la Dehesa argumenta que el apoyo del PRD para la transformación de la izquierda estuvo relacionada con una ausencia de presión electoral en 2006, así como por la influencia del jefe de gobierno, Marcelo Ebrard —quien impulsó la creación del Programa de Diversidad Sexual en 2007— y las alianzas con pequeños partidos de izquierda (De la Dehesa, 2011: 2-4).

En segundo lugar, la ampliación del debate sobre diversidad sexual y familiar se relaciona con la creciente capacidad del movimiento de la comunidad lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual (conocido como LGBTTTTI) para hacer coaliciones con otros colectivos, como los grupos feministas, con el fin de crear redes de apoyo a las nuevas leyes como la “Sociedad Unida por el Derecho al Matrimonio”, y espacios de diálogo como el “Primer Foro de Diversidad Sexual y Derechos Humanos en la ALDF”, en 1998, momento en que el término “diversidad” se convirtió en una moneda de intercambio en el debate político. En tercer lugar, el laicismo del Estado y su defensa es otro factor clave ya que, debido

a la larga historia de conflictos entre la Iglesia y el Estado mexicano, es un tema de gran peso en el discurso político.

En este punto, cabe realizar algunos señalamientos sobre los partidos que participaron de la discusión. La naturaleza e importancia de las dimensiones ideológicas más activas políticamente en una sociedad dependen de “la manera en que se han desarrollado y ensamblado entre sí las divisiones políticas a lo largo de la historia” (Llamazares y Sandell, 2003: 44). En México hay tres partidos que dominan el juego político nacional: el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Llamazares y Sandell señalan que, en México, el PAN se encuentra a la derecha del espectro político, mientras que el PRD se ubica a la izquierda. El PRI flanquea ambos extremos, por lo que puede considerarse un partido de centro, con un cierto traslape con el PAN. Sin embargo, en cuanto al autoposicionamiento de los diputados,

... en México hay una superposición en la dimensión de autoubicación ideológica entre el PRD y el PRI, entre el PRI y el PAN y, lo que es más llamativo, entre el PRD y el PAN (Llamazares y Sandell, 2003: 54).

Esta diferencia respalda la teoría de que los partidos son organizaciones que tienen posiciones claras, en tanto que la ideología de sus miembros puede ser más variable. Los partidos acentúan sus diferencias como una estrategia política, mientras más clara es su postura más fácil es para los votantes decidirse por uno u otro partido.

Cada posición del debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo parte de una *doxa* del matrimonio. Los enfoques a favor y en contra de la ley permiten explorar los saberes que sostienen las representaciones esgrimidas por los distintos actores. Sabemos que cada participante está posicionado en la bancada de un partido y, en ese sentido, se trata de un espacio político que lo determina. El margen de libertad de cada actor depende de la manera en que expresa su posición y el énfasis que hace sobre uno u otro argumento.



Por otra parte, uno de los temas que tiende a polarizar el espectro de posiciones políticas es el de los derechos sexuales y reproductivos. Discusiones como la educación sexual para jóvenes, el acceso a servicios de salud sexual y reproductiva de buena calidad (especialmente cuando se trata del derecho a abortar) o la prevención y el tratamiento de enfermedades de transmisión sexual como el SIDA, enfrentan a los representantes de posiciones tradicionales con los impulsores de una visión progresista, generalmente relacionada con el discurso de los derechos humanos. Las posiciones tradicionales, o parroquiales, no son exclusivas de ninguna posición política de derecha o izquierda. No obstante, mientras la izquierda en México ha asimilado históricamente los movimientos promotores de los derechos de las minorías sexuales, la historia del PAN es más cercana a organizaciones católicas, de posición más tradicional. Las posturas antagónicas defendidas por ambos partidos son las que dominaron la discusión en la Asamblea, con un apoyo adicional del PRI al PAN.

El inicio del discurso pronunciado por Razú Aznar en el debate de la ALDF fue un recordatorio del poder del Estado sobre la institución matrimonial, en relación con el largo y difícil proceso que fue la imposición del matrimonio civil en sustitución de la Iglesia como la principal legitimadora de las uniones.

El 23 de julio de 1859 desde el estado de Veracruz se promulgó en el marco de las Leyes de Reforma la Ley del Matrimonio Civil. Desde entonces y hasta ahora la regulación de esta institución en México y por tanto su definición han sido un asunto competencia de la legisladora... (Razú Aznar, ALDF, 24/11/2009: 35).

En adelante se enuncian los resultados del análisis de las sesiones ordinarias del 24 de noviembre —momento de la presentación de la iniciativa— y del 21 de diciembre de 2009, cuando se aprobó la modificación de la ley junto con los cambios al artículo 391 —que hicieron posible la adopción para las parejas del mismo sexo—.

Defendiendo al matrimonio, del matrimonio

I. 24 de noviembre 2006: presentación de la iniciativa

Cuando un asunto de interés público requiere de su resolución por medio de la discusión o creación de leyes, significa que el consenso social se ha roto y los grupos discuten para imponer sus visiones. Tal parece ser el caso de la *doxa* mencionada sobre el matrimonio, a la que se intenta dar respuesta, mientras los nuevos discursos contestatarios buscan redefinirla a través de un esquema estructurante, como son las leyes.

El 24 de noviembre de 2006 se introdujo la iniciativa de modificación del Código Civil, que sirvió como primer posicionamiento por parte de sus promotores. En consecuencia, este es también el primer momento en que reaccionaron los opositores. En ese momento inaugural hablaron únicamente dos diputados que sentaron las bases argumentativas de sus bancadas en el debate: David Razú Aznar (PRD) y Carlo Fabián Pizano Salinas (PAN).

El análisis de este primer *round* se desarrolló en dos etapas. En la primera se describió en paralelo la manera en que ambas posiciones definieron el problema a legislar a partir de cada representación del matrimonio. En la segunda etapa se analizó cómo cada postura elaboró un argumento para justificar y legitimar su preocupación por el tema a partir de distintas estrategias. Es importante puntualizar que en este primer momento el objetivo consistió en definir una postura, no fue un momento para dialogar o contestar.

Razú Aznar (PRD) definió la iniciativa de su partido en términos de derechos humanos y ciudadanos. Mencionó que el matrimonio entre personas del mismo sexo es un avance en la igualdad y equidad de toda la ciudadanía; el intento de reconocer un derecho sin vulnerar el de otros. Por su parte, el diputado panista definió la iniciativa de su Partido de la siguiente manera: “Las propuestas de reforma buscan regular las relaciones entre personas del mismo sexo a través del matrimonio” (Pizano Salinas, ALDF, 24/11/2009: 97).



Antes que nada, no lo define en términos de derechos sino de una situación que debe ser normada por el Estado y que la otra bancada propone regular a través de la figura del matrimonio. La diferencia entre las dos interpretaciones de la iniciativa es producto de dos visiones distintas de la unión conyugal. Por un lado, el diputado del PRD señala en un punto que el “objeto fundamental de la institución matrimonial es la realización de la comunidad de vida entre dos personas” (ALDF, 24/11/2009: 35); de manera implícita, habla del matrimonio como un derecho, un tipo de reconocimiento igualitario del que se excluye a las parejas del mismo sexo. Es una visión que lo retrata como algo que beneficia a la persona, a la pareja y, por lo tanto, es una decisión personal, más que una institución de la sociedad, intocable y preexistente, a la que las personas se deben ceñir.

Por otro lado, Pizano (PAN) señaló que el matrimonio es “la institución por excelencia para la formación de la familia y para crear el primer vínculo natural del ser humano con sus semejantes” (ALDF, 24/11/2009:97). Esta definición es una representación más abstracta. Primero, introdujo el término de procreación como un elemento central, ya que la “formación de la familia” es un lugar común, un *topos* (una palabra con un significado simbólico que supera la inmediatez) que remite a la procreación y a los distintos juicios de valor que orbitan alrededor del núcleo familiar. Pizano enfatizó el valor social del matrimonio en esta primera etapa del debate; ubicó a la cultura y la tradición por encima de la decisión individual. En este sentido, su visión contradice a la del diputado del PRD, quien en su propuesta señala su carácter evolutivo como figura jurídica:

...derivada de las necesidades y fenómenos sociales de cada momento histórico, el matrimonio civil evolucionó hasta alcanzar su actual definición contenida en el artículo 146 del Código Civil para el Distrito Federal (Razú Aznar, ALDF, 24/11/2009: 35).

Los oponentes a la modificación del Código Civil sostienen que la inmutabilidad del matrimonio es una forma de defender la *doxa* existente y, en este sentido, naturalizarlo o desnaturalizarlo es una estrategia cognitiva que fortalece o debilita el *habitus* del matrimonio.

Razú señala que la exclusión de las parejas lésbico-gay de la institución tiene que ver con la imposición de un modelo heterosexual, no con la definición del matrimonio —que es un derecho, un bien que evoluciona y se adapta a las necesidades emergentes—. De esta manera, cuestiona la objetividad actual que ignora “una situación permanentemente presente en la cotidianidad de la Ciudad de México” y que es la “realización de la comunidad de vida entre parejas integradas por personas del mismo sexo” (Razú Aznar, ALDF, 24/11/2009: 36).

La desconexión entre la definición legal y la realidad de las personas que realizan la unión exige repensar esta figura. La diferenciación de sexo como condición para la unión “limita los derechos matrimoniales de un grupo de población que... no tiene interés... en realizar la comunidad de vida con personas de sexo diferente al suyo” (ALDF, 24/11/2009: 35). Al definir el matrimonio como un medio para la realización de la comunidad de vida, el debatiente rompe con la preponderancia de la sociedad en la institución matrimonial y vuelve central la realización individual.

En consecuencia, Razú enfatiza la validez de la iniciativa señalando que...

... la necesidad de legislar en la materia fue planteada tras un debate largo, responsable, informado y documentado en el marco del Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal... (ALDF, 24/11/2009: 36).

El diputado dedicó gran parte de su discurso a justificar la validez de la iniciativa en términos legales, nacionales e internacionales. Mencionó varios tratados internacionales como la Declaración de los Derechos Humanos, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la “Convención sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios” (1962) y la “Declaración sobre orientación sexual e identidad de género de las Naciones Unidas”, del 19 de diciembre de 2008, entre otros. Adicionalmente, Razú destaca los casos de otros países en que el matrimonio entre personas del



mismo sexo es reconocido. La forma en que presentó la evolución de las leyes —de forma geográfica y temporal, pues indica los años en que tuvieron lugar los cambios de ley—, le permitió establecer el proceso global que está gestándose y que es un tema de derechos humanos que supera fronteras. El problema social que expone el diputado es resignificado a la luz de procesos globales más amplios. Esta idea se puede entrever en las siguientes palabras: “La ausencia en el reconocimiento de derechos matrimoniales para la población lesbiana y homosexual carece de fundamento, no puede ni debe tener cabida en una sociedad que evoluciona.” Detrás de estas palabras hay una idea de progreso; a medida que una sociedad es más moderna, más respeta los derechos humanos.

Posteriormente, Razú retoma el contexto local de la Ciudad de México. A lo largo del debate observamos cómo se construye una idea de la capital mexicana. Durante la presentación de su iniciativa menciona:

... la Ciudad de México, y esto debe reconocerse, es un terreno fértil para el avance de reformas tendientes a reconocer los derechos de la población lesbiana, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual, LGBTTTI (Razú Aznar, ALDF, 24/11/2009: 39).

La ciudad se presenta como un centro urbano de grandes dimensiones, con características únicas en términos de su progresismo, frente a las otras ciudades del país. Su discurso utiliza la idea de identidad capitalina como una forma para impulsar el cambio al Código Civil.

En su conclusión, Razú insiste en conceptualizar el problema en términos de derechos humanos y proclama que la iniciativa...

... tiene su origen y su viabilidad no solo en el sentido de justicia que debe guiar el quehacer de la legisladora, sino en una demanda social viva, de un sector históricamente discriminado (ALDF, 24/11/2009: 39).

Sus palabras son un recordatorio de las luchas por los derechos civiles de la segunda mitad del siglo pasado. Sin embargo, habla específicamente de la lucha de la población lesbiana y homosexual que, en sus palabras, tiene una “creciente visibilización y organización”, que “exige el reconocimiento de sus derechos [...] tras años de estigmatización y de una lucha desigual” y que “sigue irguiéndose orgulloso de su identidad, de sus valores y de la diaria aportación que hace a su ciudad y a su país” (ALDF, 24/11/2009: 39). Es interesante destacar en este punto que es la primera vez que en su discurso hace referencia a la población LGBTTTI, en términos de una comunidad activa, más que pasiva. Al hablar de su “diaria aportación” a la ciudad y al país, Razú introduce implícitamente el hecho de que no se trata de una población excluida, casi fantasmal, sino de ciudadanos que son parte activa de la sociedad. Esta última frase se opone al discurso panista en el sentido de que se refiere al valor social de la población LGBTTTI, donde esta comunidad permanece poco visible y patologizada.

Por el contrario, Pizano Salinas (PAN) parte de una definición del matrimonio como “la institución por excelencia para la formación de la familia y para crear el primer vínculo natural del ser humano con sus semejantes” (ALDF, 24/11/2009: 97). Esta frase hace eco a la epístola de Melchor Ocampo:

Que este es el único medio moral de fundar la familia, de conservar la especie y de suplir las imperfecciones del individuo que no puede bastarse a sí mismo para llegar a la perfección del género humano.

Como se mencionó anteriormente, esta definición introduce la idea del valor social de la institución matrimonial, sustentada a partir de varios razonamientos que el diputado entreteje alrededor del término. Señala primero que...

... es el espacio donde se desarrollan los primeros ejemplos de amor, solidaridad, responsabilidad y otros valores que determinan



el carácter de las personas y las relaciones a futuro que tendrán en sociedad (ALDF, 24/11/2009: 97).

El argumento es una demostración de la importancia de la familia para la formación “sana” del individuo, un discurso presente en la visión victoriana de la familia y el matrimonio, que muchas veces era sostenida por el saber médico y científico. Esto nos remite al concepto de “biopoder”, al hacer una liga entre la normalidad social de las personas y la salud de la sociedad en su conjunto (Foucault, 2008). Desarrollado desde el siglo XVIII, este nuevo paradigma de poder toma al cuerpo como la plataforma de la especie, el soporte de los procesos biológicos que sostienen la existencia del ser humano como la reproducción, el nacimiento, la muerte y la salud, entre otros. De este modo, la sexualidad es una función del cuerpo y de la población; debe ser regulada y vigilada. Esta frase señala que el matrimonio —como institución del Estado— tiene una “función” para el mantenimiento del orden social, ya que es el vehículo de los valores que forman el carácter de las personas y, por lo tanto, configura las relaciones sociales. El diputado señaló en varias ocasiones que la unión conyugal “es el origen del proceso formativo y educativo de los futuros ciudadanos”, el “eje fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad”, entre otras (Pizano Salinas, ALDF, 24/11/2009: 98).

Nos detendremos en la primera frase de Pizano que vincula la “formación de la familia” con la “formación de ciudadanía”. En este caso, retoma a la familia como una extensión del Estado al ser el núcleo en el que se desarrollan los niños, que más tarde serán ciudadanos; una visión funcionalista que nos remite a la teoría de Talcott Parsons sobre la familia (1955). Detrás esta frase está implícita la idea de que el matrimonio está regido por normas que superan la decisión y la libertad del individuo.

Al inicio de este artículo señalamos que los diputados que se oponen al cambio del Código Civil defienden el consenso tácito frente a la *doxa* original del matrimonio, y que lo define como la unión entre un hombre y una mujer. Al mismo tiempo, se encuen-

tran aquellos que están a favor y que intentan mostrar el desfase entre ésta y la realidad social. A partir de sus esquemas éticos, ambas posturas defienden una posición, ya sea la institución matrimonial como un ente superior a la agencia individual, o bien, como una figura subordinada a la decisión y libertad de las personas.

El discurso de Pizano Salinas es muy transparente en cuanto a la intención de defender la *doxa* del matrimonio en términos de la preservación del “orden moral” (*habitus*) de la sociedad y la formación de ciudadanía. Recordemos que desde la Colonia, la familia fue la plataforma privilegiada para encuadrar la vida íntima de la población y la imposición de los nuevos valores y costumbres. Por este motivo “los ritos matrimoniales indígenas fueron reemplazados por el matrimonio religioso católico y posteriormente por el civil” (Bárceñas Barajas, 2011: 100). La historia del matrimonio en México está asociada a la evangelización colonial. La legalización para las personas del mismo sexo rompe con esta tradición y establece una nueva definición del matrimonio civil, más secular y que enfatiza el carácter laico de la institución.

Los argumentos de Pizano tienen rasgos heterónomos. La agencia de las personas está ausente en la figura del matrimonio; está definida como una autoridad externa, pues la institución matrimonial tiene rasgos inmutables y casi sagrados, con un propósito superior que gobierna sobre las acciones individuales. En este caso, la familia es el “primer vínculo natural del ser humano con sus semejantes”; el “espacio donde se desarrollan los primeros ejemplos de amor, solidaridad, responsabilidad y otros valores que determinan el carácter de las personas y las relaciones a futuro que tendrán en sociedad”; el “origen del proceso formativo y educativo de los futuros ciudadanos”; el “vínculo primario que se genera entre la mujer y el hombre que se unen conlleva a que los familiares de estos convivan y se creen lazos afectivos entre personas de distintos orígenes”; el “eje fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad”, y el medio por el cual “se crean vínculos afectivos entre los esposos y de estos con los hijos que se procreen” y “se promueve el desarrollo armonioso de las comunidades”. En esta perspectiva, “el



poder humano se aliena, suponiéndose la superioridad y autonomía de un conjunto de valores que tienen existencia propia y autónoma” (Lista, 2001: 8). La libertad del individuo está sujeta a una serie de funciones que afectan a la sociedad a través de la formación de la familia, motivo por el cual la decisión personal debe subordinarse a la función social.

En oposición, el discurso de los defensores del matrimonio igualitario ve a la unión conyugal como un derecho a la realización de la vida en común con la persona elegida y encierra, en el fondo, una idea individualista. Considera que el objetivo no es el de defender el valor social de una institución, sino la felicidad individual de las parejas y las personas. Los derechos humanos son un código moral que ha logrado tener un consenso significativo y legitimidad a nivel internacional, con claros tintes autónomos, al estar:

...centrado en la dignidad como supuesto principal... dichos derechos se interpretan no como recetas de comportamiento a seguir de manera uniforme, sino como potenciación de capacidades humanas y como un reconocimiento de los individuos titulares de los mismos, tomando decisiones y asumiendo responsabilidades sobre su quehacer cotidiano (Figuroa, 2001: 99).

Por lo tanto, es una definición autónoma de la institución matrimonial, que depende de la voluntad y felicidad de los individuos y las parejas. En palabras de Lista, el “concepto de autonomía está referido a la localización de la fuente de autoridad y decisión en el individuo” (Lista, 2001: 2). La fuente de autoridad es la dignidad humana, central en los derechos humanos; una autoridad “que está en el ser humano” (Lista, 2001: 12). Como consecuencia, las costumbres pueden discutirse y negociarse, ya que no existen reglas inmutables. Al ser representado como un derecho, el matrimonio se retrata como una institución sometida a las personas y sus necesidades.

Esta postura contiene una cierta idea de progreso. La insistencia que se hace en los casos y en los tratados internacionales, así como el marcado uso de palabras que pertenecen al campo semántico de progreso (avances, pionero, evolución, entre otras), crean la idea de

que la evolución de los derechos sexuales es una etapa dentro de un proceso de desarrollo de los países hacia una mayor prevalencia de esta ética autónoma.

Las categorías de visiones autónomas y heterónomas nos sirven para clasificar de forma distinta las posiciones, más allá de las dicotomías izquierda/derecha o conservadores/liberales. Por el contrario, las representaciones de matrimonio expresadas a lo largo del debate —y que son el origen de sus posturas frente al tema— pueden ser acomodadas dentro de un espectro de posibilidades, de acuerdo con la autoridad moral a la que se refieren —en el caso de los argumentos heterónomos— y las distintas representaciones del matrimonio ligadas a la visión de los derechos humanos —si se trata de un derecho en sí mismo o un medio para gozar de otros derechos—; esto último desde la perspectiva autónoma.

II. 21 de diciembre de 2009: modificación del Código Civil

La contraposición de la ética autónoma con la heterónoma se percibe desde el inicio de la discusión, que además resignifica un debate de largo aliento en la historia de México: la pugna entre liberales y conservadores, como lo muestran los siguientes comentarios:

Desde las guerras de reforma hasta el momento actual, México se ha debatido entre dos visiones del mundo y de la sociedad. Por un lado está aquella que pretende imponer modelos de comportamiento y convivencia basados en preceptos éticos particulares, que no necesariamente son compartidos por toda la sociedad; por el otro, una visión de que la sociedad es más rica, más productiva y más sólida a partir del precepto juarista de “el respeto al derecho ajeno”, que en este debate, cuando se trata del papel del Estado, además del respeto a esos derechos hay la misión de garantizarlos (Razú Aznar, ALDF, 21/12/2009: 11).

Desde la bancada a favor del matrimonio igualitario se escuchan nuevas voces como la de Víctor Hugo Romo, quien señala que “ex-



tender los beneficios y responsabilidades del Estado democrático y social de derecho a todos los miembros de la sociedad” (ALDF, 21/12/2009: 21) e introduce la liga entre derechos humanos y democracia. El diputado define el matrimonio como una institución que permite “ejercer de manera pública y legal el derecho a amar y que ese amor sea dignificado, reconocido y protegido por las leyes” (ALDF, 21/12/2009: 21). La dignidad y el reconocimiento, como mencionamos, son dos conceptos clave de los derechos humanos que colocan en el centro al individuo.

Aquellos que se oponen a la modificación de la ley no definen el matrimonio como derecho, sino como una institución, histórica y natural, como la unión de hombre y mujer. Los diputados panistas y priistas que defienden esta posición señalan que evitar que las parejas del mismo sexo accedan al matrimonio no es discriminatorio. Por el contrario, se trata de defender a la institución básica de la familia mexicana de un cambio que solo responde a la imposición de una ideología —“ideología del homosexualismo”, menciona José Giovanni Gutiérrez (ALDF, 21/12/2009: 65)— y que pretende avasallar a los que piensan diferente, en palabras del también diputado panista, Fernando Rodríguez Doval (ALDF, 21/12/2009: 18). Desde su perspectiva no se trata de discriminación ya que las relaciones heterosexuales y homosexuales no se pueden regular a través de una misma figura jurídica en tanto que no tienen la misma finalidad. De nuevo aparece la noción de matrimonio como superior a la agencia y realización individuales, una institución funcional para la sociedad. Pero, ¿cuál es esta función? Para West Silva, del PRI, está definido por la procreación (ALDF, 21/12/2009: 51). Sus palabras ejemplifican cómo los opositores del cambio al Código Civil colocan la procreación en el núcleo de la discusión, aunque le adjudican diferentes sentidos a lo largo del debate.

El primer sentido otorgado se refiere a la capacidad biológica para procrear, derivada de las relaciones sexuales entre mujeres y hombres, señalándola como diferencia insuperable entre los dos tipos de pareja. Si el objetivo último es la concepción, y no la realización personal, el matrimonio entre personas del mismo sexo estaría

en contradicción con sus propios términos. De este modo, buscan naturalizar el vínculo entre matrimonio y concepción como la idea católica, heredada de San Agustín, del matrimonio como el único lugar legítimo para la sexualidad orientada a la reproducción. Es un vínculo excluyente que establece las fronteras aceptables para la procreación, aunque en la realidad esta no depende del estatus de la pareja, la edad (embarazos adolescentes) o del consentimiento (embarazos producto de violaciones).

Otra razón de la centralidad de la procreación en el matrimonio es de índole histórica y jurídica. El paso del matrimonio religioso al civil no estuvo acompañado de un cambio en sus formas, es decir, únicamente se trasladó el control, de las manos de la organización religiosa al Estado. La institución había cambiado, pero los costumbres no se secularizaron. En un momento del discurso, Pizano Salinas (PAN) mencionó lo siguiente: “La regulación jurídica del matrimonio es accesoria a la realidad social y biológica del matrimonio, que resulta lo principal. Es decir, lo accesorio sigue la suerte de lo principal” (ALDF, 21/12/2009: 40). El diputado señaló la creencia de que la heterosexualidad, como condición de la reproducción, dio lugar a la institución del matrimonio en el ámbito jurídico. De esta forma se da lo que se llama la naturalización o “biologización” de la institución matrimonial. Al defender la *doxa* original del matrimonio, los opositores a la iniciativa hablan de desnaturalización del siguiente modo: “Lo que esta reforma pretende es desnaturalizar el matrimonio, desvalorizarlo” (Pizano Salinas, ALDF, 21/12/2009: 42). Desde una perspectiva heterónoma, el posicionamiento de los individuos y su agencia en el centro de la institución rompen con la ilusión de naturaleza del matrimonio y, por lo tanto, la desvalorizan.

Un tercer sentido otorgado a la procreación es el de ser la herramienta de reproducción de la sociedad, como señala Pizano Salinas en la siguiente cita:

Así, el matrimonio entre la mujer y el hombre es tan importante para el derecho porque es la única que garantiza un futuro para el Estado y la sociedad mexicana (versión estenográfica del debate en la ALDF del 21/12/2009: 42).



Esta visión está ligada a un concepto que aparece a lo largo de la discusión: el de la familia mexicana. El diputado menciona lo siguiente:

El matrimonio sigue siendo la vía preferida por los mexicanos para comenzar una familia; los valores que la familia mexicana encarna inician [...] a través del matrimonio entre hombre y mujer (ALDF, 21/12/2009: 42).

La inquietud por tener una institución estatal que regule la reproducción de la sociedad, y sus procesos biológicos, nos remite nuevamente al concepto de biopoder. En este sentido, Didier Fassin define la biopolítica como:

[...] una política de poblaciones, que mide y regula, construye y produce colectividades humanas a través de tasas de mortalidad y de programas de planificación familiar, a través de reglas de higiene y controles de flujos migratorios (Fassin, 2006: 36, traducción propia).

Sin embargo, la preocupación frente a la reforma, en términos de reproducción de la sociedad, va más allá del miedo a la extinción; es también una búsqueda social de reproducción cultural. El hecho de que el sustantivo “familia” se acompañe del gentilicio “nacional” no es pura retórica. Hay una idea de familia contenida en la identidad mexicana y, cabe mencionar, los momentos históricos de grandes disturbios siempre trastocaron los núcleos familiares, desde la tragedia demográfica de la Conquista hasta la Revolución. Esto derivó en una política activa para fortalecer la institución, como lo ejemplifica la Ley de Relaciones Familiares de la posrevolución.

El siglo XX trajo a México un distanciamiento continuo de las formas familiares reales e ideales. De manera paralela, se impulsó el arraigo de la idea de familia tradicional, con tintes victorianos, con la separación estricta de roles de género y la centralidad de la reproducción en el matrimonio, además de otros rasgos (Esteinou, 2009: 70). Este modelo tuvo una larga vida en nuestro país y, mientras

en las sociedades europeas menguaba su prominencia, los procesos económicos mexicanos le dieron aliento. En la primera mitad del siglo XX, México vivió un proceso de industrialización y la economía agrícola fue remplazada por una basada en la industria, situación que impulsó el aumento del empleo masculino. En consecuencia, las mujeres mexicanas permanecieron más tiempo en el ámbito privado, encargadas de la casa y de los hijos (Esteinou, 2009: 70). Para Rosario Esteinou, este refuerzo de los roles dentro de la casa avivó el proceso de nuclearización de la familia mexicana; proceso que continuó en los años cincuenta. Este modelo de sustitución de importaciones sostuvo la tendencia de crear mayores oportunidades laborales masculinas hasta la década de 1970, cuando comenzó a decaer (*ibid.*: 70).

Desde entonces, México ha vivido grandes transformaciones económicas, sociales y culturales. Asimismo, las formas familiares se diversificaron. La complejidad aumentó en la sociedad y en las trayectorias individuales, impulsando el aumento de la cohabitación, así como de los segundos y terceros matrimonios. Además de estas transformaciones en las formas familiares, la difusión del individualismo y los valores liberales, propiciados por la globalización, derivaron en la aparición de un abanico de códigos y patrones culturales (Esteinou, 2009: 73) que desafiaron las formas tradicionales de la pareja, el matrimonio y la familia y, al mismo tiempo, negociaron con ellas en la cotidianidad.

De este modo, los diputados se refieren a algo más profundo que el miedo a la “extinción” cuando se refieren a la procreación; se trata del miedo frente al cambio social que altera la idea de identidad nacional y redefine su “célula básica” en términos autónomos, no heterónomos. Un ejemplo de lo mencionado es el intenso debate generado alrededor del libro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*. Esta investigación etnográfica contiene una descripción descarnada de una familia mexicana ordinaria de bajos recursos, pero fue vista como un ataque “a las instituciones mexicanas y la vida social en México” que “incitaba a la disolución social” (Lomnitz, 2012: 16).



El discurso de un diputado del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), expuso la posición de su Partido y expresó la inquietud por el cambio cultural al pedir...

... respeto a la mayoría de ciudadanos capitalinos que no quieren ver modificada su tradición jurídica por el empeño necio [...] de un grupo al que no le interesa fortalecer la célula básica de toda sociedad que es la familia (ALDF, 21/12/2009: 53).

Además, mencionó que las uniones entre parejas de mismo sexo crean “obstáculos a la corrección y educación a los niños, no solo cercanos a la pareja, sino de la sociedad en general” y temen que se haga “un daño irreversible para la institucionalización de la familia como célula básica de nuestra sociedad” (ALDF, 21/12/2009: 57).

El discurso anterior expresa el temor ante la ruptura con la visión heterónoma del matrimonio; temor que descansa en la tradición, la historia y la religión, no en la agencia individual. Esto podría implicar un cambio cultural en México, donde la familia ha sido desde la Colonia el receptáculo de la moral nacional. El paso de una visión heterónoma de la familia a una autónoma podría ser, como dice el diputado, “experimentar con el modelo social”. Sería más laico y más global, pero menos mexicano. Quizá, implicaría desacralizar a la “familia mexicana”, ese lugar común que tanto resuena y ha resonado en los discursos políticos a lo largo de la historia del país. Además, si la relación del Estado con la familia y el matrimonio estuvo orientada hacia el control demográfico y el ordenamiento después del caos resultante de la Revolución, la pérdida de control derivada de una visión autónoma de la institución resulta amenazante. Esta inquietud se ve reflejada en la permanente preocupación por los niños. Como un concepto más abstracto, los niños representan la reproducción de la cultura; es la proyección del *statu quo* hacia el futuro. Hay una preocupación por la transformación de la moral que se puede entender como ese paso de la ética heterónoma a la autónoma.

Otro discurso en el que se puede observar la preocupación mencionada es el posicionamiento de la bancada del PAN, a partir de

las palabras de José Giovanni Gutiérrez Aguilar, quien señala lo siguiente:

Respetamos que las personas del mismo sexo registren públicamente sus amistades privadas [...] por la Ley de Sociedades en Convivencia, pero insistimos que el reconocimiento de esas uniones como matrimonio va en contra del bienestar público y de forma particular contra el equilibrio y el desarrollo efectivo de nuestros hijos (ALDF, 21/12/2009: 65).

El diputado evita denominar a las parejas del mismo sexo como tal, nombrándolas con nominativos que sugieren relaciones de menor importancia como amistades y sociedades. Esta cita nos remite a la dificultad de pasar de la lógica paternal (heterónoma) de la tolerancia a la de una política activa de reconocimiento, que considere a los individuos como agentes capaces de decidir. De ahí la idea de daño al bienestar público general, un daño que es particularmente grave para los niños al decir que “su estilo de vida no debe de ser propuesto a los niños, a los niños que nosotros vemos crecer [...]” (Gutiérrez Aguilar, ALDF, 21/12/2009: 65). En su discurso, expone una mirada paternalista de la figura del “niño” ante la sociedad; la idea de que se deben controlar las decisiones a partir de la censura y la imposición vertical de formas de vida. El panista insiste en la centralidad de la familia tradicional para la reproducción social de valores, en esquemas patriarcales como en la época victoriana, así como en una visión heterónoma de las instituciones (estados, matrimonio, familia) y, por lo tanto, paternalista y autoritaria.

La familia ha funcionado en México como una forma de mantener el control en muchos momentos de disrupción social, como se percibe en las palabras de Miguel de la Madrid que, en 1982, dijo: “Nuestra nacionalidad es fuerte porque tenemos una familia fuerte [...]” (Lang, 2003: 71). Los señalamientos del diputado panista reiteran lo dicho por el ex presidente: “[...] la familia es el único núcleo que nos puede llevar a la superación de estos problemas y llevarnos a un éxito como país” (ALDF, 21/12/2009: 66). En otras palabras, hay una convivencia incómoda de estas dos lógicas de ética



—autónoma y heterónoma—que no solo impactan a la institución matrimonial, sino a la forma de entender y de relacionarse con las instituciones culturales y del Estado.

Un elemento más que sostiene este punto de vista está en la acusación permanente de que los que proponen la modificación al Código Civil defienden una ideología. Como menciona Gutiérrez Aguilar: “En los últimos días se ha generado un debate que pretende deslegitimar a aquellos que se oponen con razones científicas y sociales, a la ideología del homosexualismo y lo que representa” (ALDF, 21/12/2009: 65). Esta frase hace referencia de nuevo a saberes heterónomos como las ciencias y las costumbres para defender su postura, y tiene la intención de restar valor a los argumentos contrarios denominándolos “ideología”. El diputado habla de homosexualismo para referirse a la línea planteada por los derechos humanos, que rompe con parámetros éticos más heterónomos y deontológicos.

La prominencia del miedo al cambio social resta importancia a otros temas como la homoparentalidad, discutida en términos de consecuencia al cambio de ley, más que como una realidad existente. En otros países, los testimonios de familias conformadas por parejas del mismo sexo sirvieron para defender el matrimonio igualitario y su derecho a ser reconocidas y protegidas por el Estado. Como se mencionó anteriormente, la adopción es excluida voluntariamente del debate por los defensores y solo se incluye hasta el final, cuando se presenta una moción para modificar el artículo 391, con el objetivo de hacerla posible.

A pesar de la omisión, nos encontramos con algunas muestras de reticencia ante esta posibilidad. El diputado Fidel Leonardo Suárez Vivanco, al exponer la postura del PRI, insistió en que para su partido el tema de la adopción es una cuestión de suma trascendencia. El diputado señaló detalladamente las debilidades que encuentra al candado puesto en el artículo 391 para impedir que las parejas del mismo sexo puedan acceder a la adopción y dijo:

... estamos promoviendo un escenario caótico y confuso sobre esta materia, contraviniendo con ello la garantía constitucional de otorgar a las niñas y niños que puedan ser adoptados el derecho a un pleno desarrollo integral, salvaguardando [...] su dignidad (ALDF, 21/12/2009: 64).

La defensa de la *doxa* del matrimonio, en términos de derechos de los niños, permite una inversión del discurso en la que se apropian de la defensa de los derechos, lo que les permite apropiarse también de la legitimidad del discurso de derechos humanos y mostrar que no contravienen la ley, a pesar de tratarse de líneas de derecho no reconocidas por las instancias internacionales como “el derecho de la sociedad a proponer el matrimonio como unión de un hombre y una mujer”. Esto muestra la maleabilidad del discurso de los derechos humanos y, al mismo tiempo, la dificultad de encuadrarlo en la defensa de visiones heterónomas.

Conclusión

“Defendiendo al matrimonio del matrimonio” es un título que puede parecer reiterativo pero es pertinente para introducir una controversia en que tanto opositores como defensores de la iniciativa del matrimonio igualitario abogaron por una concepción del matrimonio. Observamos la centralidad que tuvo la procreación en el discurso de los opositores a la reforma, a la que se le atribuyeron diferentes sentidos a lo largo del debate: como finalidad esencial de esta unión conyugal; como reflejo del miedo a la pérdida de identidad nacional, al tocar la familia mexicana y la sensibilidad que la rodea; como objeto de preocupación por la penetración de una perspectiva ética autónoma que choca con el tipo de parámetro moral reinante con anterioridad en las instituciones; como artefacto social para controlar la sexualidad; como el medio por excelencia de socialización en la niñez (índice del miedo por el futuro de la sociedad, y la dislocación social, asociado a ciertos momentos históricos en que



se vivieron catástrofes demográficas importantes y donde el Estado requirió el refuerzo de la familia y el matrimonio).

El matrimonio entre personas del mismo sexo es una demanda social reciente, íntimamente ligada a la globalización de un parámetro ético, ligado a los derechos humanos y que revaloriza la agencia de los individuos. Esto nos puede recordar el debate alrededor del paradójico resultado que trajo consigo la introducción del concepto de libre albedrío cristiano en la Colonia, a una cultura con una visión mucho más determinista y que derivó en una liberación de las costumbres (Esteinou, 2004: 123). Es muy pronto para observar los efectos que tendrá la legalización del matrimonio de parejas del mismo sexo; si servirá para romper con los vicios de la institución o, por el contrario, si contribuirá a su reproducción. Lo que sí podemos observar es que en México hay una convivencia incómoda entre una modernidad ética cada vez más legítima —que tiene en su núcleo al ser humano y su dignidad—, frente a una visión autónoma —en que la libertad del individuo emerge por encima de formas concretas de comportamiento, estilos de vida—, además de una tradición moral que no presenta signos de desfallecer. Dicha tradición responde a la de las instituciones, basada en códigos morales deontológicos y heterónomos que atienden a fuentes de autoridad externas, conciben normas de comportamiento específicas y tienen una capacidad de elección restringida.

El debate es un episodio privilegiado para observar el cruce entre los derechos humanos y la identidad nacional en México al tocar uno de sus elementos fundamentales, la familia mexicana. El análisis muestra la lucha por romper con el *habitus* que históricamente enmarcó el matrimonio, creando un consenso internalizado sobre las características de la institución y su sentido, basado en una ética heterónoma. Esta visión es confrontada por un nuevo entendimiento de las instituciones, más horizontal y, sobre todo, que identifica la necesidad de reconocer institucionalmente la capacidad de acción y decisión de los individuos. Esta nueva comprensión de las instituciones no solo toca la institución matrimonial, sino que interpela la

forma en que el Estado mexicano y sus instituciones se relacionan con la sociedad y entienden la agencia de los actores sociales.

El paso de una visión heterónoma de la familia a una autónoma evidencia los miedos y fantasmas heredados de la historia, impresos en la institución y que definen la pauta del *habitus* que se mantiene. La disputa por redefinir el matrimonio permite observar cómo se abre un nuevo capítulo en la historia de la construcción de sentido de la figura matrimonial.

Referencias bibliográficas

- Bárceñas, K. (2011). “Como debe ser, como Dios manda: el Estado y la Iglesia Católica en las formas de regulación de la vida familiar en México.” *Cultura y Religión*, 5(1), 95-116.
- Bourdieu, P. (1981). “Décrire et prescrire [Note sur les conditions de possibilité et les limites de l’efficacité politique]”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38(1), 69-73.
- De la Dehesa, R. (2011). “The road to same-sex marriage in Mexico City” *LASA Forum* 42 (1), 2-4.
- Esteinou, R. (2004). “El surgimiento de la familia nuclear en México”. *Estudios de historia novohispana*, 31(031).
- Esteinou, R. (2009). “Las relaciones de pareja en el México moderno”. *Revista Casa del tiempo*, 3(26), 65-75.
- Fassin, D. (2006). “La biopolitique n’est pas une politique de la vie”. *Sociologie et sociétés*, 38(2), 35-48.
- (2006). «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», *Multitudes*, n° 26(3), 123-131. doi:10.3917/mult.026.0123.
- (2008). «États-Unis/France, L’amour du même et l’amour de l’autre», pp. 99-111 en Virginie Descoutures, *Mariages et homosexualités dans le monde. L’arrangement des normes familiales*, Autrement « Mutations », Paris.
- Figuroa Perea, J. (2001) “Elementos para un análisis ético de la salud reproductiva”, en Juan Guillermo Figuroa Perea (coord.), *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*, Porrúa UNAM, México.



- Foucault, M. (2008), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de Francia (1978- 1979)*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Gerring, J. (2007). The case study: what it is and what it does. *The Oxford handbook of comparative politics*. Oxford.
- Lang, M. (2003). “¿Todo el poder? Políticas públicas, violencia de género y feminismo en México”. *Iberoamericana* (2001-), 69-90.
- Lista, C. (2001). “El debate subyacente: aborto y cosmovisiones morales” en Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.), *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*, Porrúa UNAM, México.
- Llamazares, I., y Sandell, R. (2003). “Partidos políticos y dimensiones ideológicas en Argentina, Chile, México y Uruguay”. *Polis: Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, (99), 43-69.
- Lomnitz, C. (2012) “Prólogo”, en Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marafioti, R. (2007). “Discurso parlamentario: entre la política y la argumentación”. *Parlamentos*, 93-128.
- Parsons, T. y BALES R. (1995), *Family, Socialization and Interaction Process*, Illinois, The Free Press.
- Robb, G. (2012). *Extraños: amores homosexuales en el siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica (FCE), trad. Martí Soler, México.
- Salinas Hernández, H. (2013) *Matrimonio igualitario en la Ciudad de México, ¿Por qué quieren casarse los gays?*, México, Voces en tinta.
- Tuirán, R. (1995). “Vivir en familia: hogares y estructura familiar en México, 1976-1987” *Familia*, 1, pp. 3-23.

LA TOMATINA DE BUÑOL. INTERNACIONALIZACIÓN DE UNA FIESTA POPULAR

La Tomatina in Buñol. Internationalization of a festival

Eric Cuenca Yxeres y
Vicent Giménez Chornet

La Tomatina de Buñol, el evento popular más internacional de España, atrae a visitantes y turistas de todo el mundo. En el presente artículo se analizan sus orígenes, en el contexto de la dictadura del general Franco, así como su evolución en el gobierno democrático español. El objetivo consiste en entender de qué manera esta fiesta popular ha alcanzado el impacto mediático que tiene. Esto se explica por las mismas características de la Tomatina, donde las connotaciones lúdicas y hedonistas son relevantes. *Palabras clave: tomatina; fiesta popular; hedonismo; turismo popular; cultura popular; tomate.*



De Carlesboveserral - Trabajo propio, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=42084977>

- * Eric Cuenca Yxeres es gestor cultural en España
- ** Vicent Giménez Chornet, Universidad Politécnica de Valencia, España.



Abstract: La Tomatina, from Buñol is Spain's most international festival, it attracts visitors and tourists from around the world. This article analyses the origins of the festivity, in the context of the dictatorship of General Franco, as well as its evolution in the Spanish democratic government are analyzed. The goal is to understand how this festival has reached such great media coverage, due to the characteristics of the Tomatina, where the playful and hedonistic connotations are relevant. Keywords: tomatina; popular festival; hedonism; popular tourism; popular culture; tomato.

1. Introducción

En 1945, un grupo de jóvenes de la localidad de Buñol (España) decidieron lanzar tomates a otros jóvenes y con ello dieron origen de la Tomatina; desde entonces, ha crecido hasta convertirse en una fiesta de interés internacional. Su popularidad queda demostrada con la asistencia de turistas procedentes de todos los continentes, así como por los anuncios publicitarios y las escenas de películas que se han llegado a filmar (como *Zindagi Na Milegi Dobara*, de Zoya Akhtar, director de la India).

La Tomatina ha sido estudiada en diferentes trabajos científicos y desde distintos puntos de vista, principalmente como festividad gastronómica (Ortíz, 2004; Moss, 2009) y como evento cultural. La fiesta también se investiga en relación con la enseñanza de la cultura española (Deneme, Ada y Uzun, 2011) o la enseñanza de la lengua española (Cook y Calkins, 2013). Desde varios enfoques, es un tema atractivo: es comparada con el festival del barrio de Boryeong, en Corea del Sur (Oh, y Yoon, 2012); se asocia con los festejos lúdicos del Mediterráneo para el mundo asiático (Kamble, 2015); fue analizada en una tesis de licenciatura, en un estudio relacionado con la agencia de turismo finlandesa Stoke Travel (Olifirenko y Riittinen, 2011); aparece mencionada en diversos libros didácticos sobre fiestas españolas para extranjeros (Hannam y Williams, 2011: 57), en libros turísticos (Bryson, 2009), o como parte de las anécdotas de libros científicos dedicados al tomate (Heuvelink, 2005).

En este artículo se pretende analizar el origen, la evolución e identidad de este evento internacional para comprender cómo, en el contexto social y político de una dictadura, se consolidó una fiesta que alcanzó un impacto turístico mundial.

2. Metodología

Con el fin de obtener los datos más fidedignos, se realizaron entrevistas personales a los vecinos de Buñol; en particular con los de mayor edad, quienes recuerdan el origen y la configuración de la fiesta. Para analizar su evolución histórica se visitaron diversas hemerotecas valencianas en las que se consultaron noticias relacionadas con su celebración. Asimismo, el gobierno local de Buñol nos facilitó información relevante, tanto económica como del modelo de gestión, al que no se hubiera podido acceder por otros medios y que ha sido determinante para entender la identidad de la Tomatina en la actualidad.

3. Recorrido histórico y caracterización de la Tomatina

3.1. *Generación espontánea de una fiesta (1945)*

Aunque en la actualidad es considerado un evento internacional, no debemos olvidar que la Tomatina de Buñol guarda en su historia un largo recorrido de cambios y problemáticas desde su origen accidental en 1945.

Las entrevistas llevadas a cabo con diferentes vecinos de la localidad sobre los orígenes de la Tomatina evidencian que no contamos con un testigo absoluto, único; menos aún con alguna prueba conservada en formatos como audio o vídeo, dada la espontaneidad de aquel inicio. Aun así, la gente de Buñol coincide en referirse a don Goltran Zanón como uno de los pioneros de aquel miércoles 29 de agosto de 1945. En efecto, la entrevista realizada al señor Zanón corroboró lo que podríamos señalar como la versión oficial u “oficiosa” del inicio de la Tomatina. Remarcamos este hecho porque existen, en efecto, otras versiones de su inicio, que van desde la aparición de otros protagonistas hasta el desplazamiento de aquella primera batalla de tomates en Buñol.



Los estudios académicos dedicados a la Tomatina de Buñol son muy escasos, por no decir nulos. La investigación sobre el origen de la fiesta es limitada y prácticamente acotada a la recopilación de testimonios orales, como el caso del señor Zanón. Es posible asegurar que será muy complicado —casi imposible— establecer un origen más preciso que el que existe actualmente por convención, además del que han realizado los que la han investigado a lo largo de los años (Masmano y Ruíz, 2014). Son numerosas las causas de este parcial desconocimiento, tanto de parte de los vecinos de Buñol como de quienes viven fuera del municipio. Sin embargo, sobresale un motivo: ninguno de los presentes en la plaza del pueblo de Buñol, aquel miércoles 29 de agosto de 1945, pudo haber imaginado cuál sería la repercusión futura de aquella batalla incruenta de tomates, y por tanto, no se documentó. De hecho, la trascendencia estatal e internacional de esta fiesta no llegaría hasta bien entrada la década de los ochenta.

De acuerdo con esta versión oficial del inicio de la Tomatina, el último miércoles de agosto del 45 —en el marco de la celebración de las fiestas patronales de Buñol— era un día de jornada laborable en el que se tenía la costumbre de realizar diversas actividades como la rotura de cucañas, el llamado “palo jabón”, o un desfile de gigantes y cabezudos. Podemos considerar este desfile como el auténtico catalizador que desembocó en la primera batalla de los tomates. En efecto, los gigantes y cabezudos eran llevados cada año por un grupo distinto de jóvenes del pueblo, previa autorización al ayuntamiento. Ese año, el gobierno local le negó a un grupo de jóvenes el permiso de llevar los gigantes y cabezudos en beneficio de otra pandilla —una actividad que le reportaba a los grupos un pequeño ingreso económico— y con ello creó el magma necesario para caldear el ambiente de aquel día.

Así, cuando entraron los gigantes y cabezudos por la plaza del pueblo —junto con la comitiva formada por la corporación municipal, clavaros y músicos—, uno de los jóvenes rechazados por el ayuntamiento se dirigió a uno de los cabezudos, increpándolo, sacudiéndolo y, finalmente, lo hizo caer al suelo. Esta fue la chispa

que detonó el inicio de una pelea entre los dos grupos, con las autoridades municipales como testigos de excepción. En ese momento, uno de los jóvenes —del cual se desconoce la identidad y que en entrevista con el señor Zanón aseguró no haber sido él— cogió un tomate del cajón de un establecimiento abierto y lo lanzó a uno de los cabezudos; inmediatamente, otro joven tomó otro tomate y lo lanzó, comenzando así una pelea de tomates entre los protagonistas de la trifulca. En un tiempo indeterminado —pero no excesivamente largo—, se pasó de la discordia original con tomates como proyectiles, a un sentimiento generalizado de extraña diversión entre los jóvenes. De este modo, sin que ninguno de los presentes se diera cuenta de la trascendencia de aquella pelea, la Tomatina acababa de darse por iniciada, o si se prefiere la expresión, fundada.

La duración de esta primera Tomatina no fue especialmente larga. Al poco tiempo de iniciarse la batalla de los tomates, las autoridades y la fuerza de orden público —es decir, la Guardia Civil— tomaron cartas en el asunto, disolvieron la pelea —ya convertida prácticamente en festival— e incluso arrestaron a algunos participantes, entre los cuales no se encontraba don Goltrán.

Esta primera fecha es tan importante como la del último miércoles de agosto de 1946, que fue clave para la consolidación de la incipiente festividad. Bajo el temor de volver a revivir la experiencia del último año, el ayuntamiento no programó dentro de las fiestas patronales el desfile de gigantes y cabezudos. Sin embargo, los jóvenes protagonistas de la pelea de tomates no estaban dispuestos a olvidar aquella experiencia, en la que habían podido disfrutar de cierta libertad durante un breve lapso de tiempo. Hay que recordar que el inicio de la Tomatina se inscribe en el contexto de la posguerra, durante la dictadura del general Francisco Franco, y por lo tanto, en un entorno de represión de cualquier libertad. Sin lugar a dudas, aquella batalla de tomates había ofrecido a los jóvenes de la localidad una válvula de escape en un ambiente sociopolítico oscuro y asfixiante, incluso fue una oportunidad de desafío al orden establecido. En consecuencia, aquellos jóvenes no estaban dispuestos a dejarlo perder.



El miércoles 28 de agosto de 1946, a pesar de que no se llevó a cabo el desfile de gigantes y cabezudos, el programa oficial de las fiestas patronales sí conservó actividades como las cucañas o el “palo jabón”, aunque con novedades como la elevación de pequeños globos aerostáticos de papel. Como se puede deducir, estos globos fueron la excusa perfecta para desencadenar una nueva batalla de tomates entre los jóvenes del pueblo, que además, iban abastecidos con tomates traídos de sus domicilios o huertos particulares. Aunque la segunda Tomatina de la historia terminó de modo similar a la primera, es decir, con la intervención de las fuerzas del orden, resulta especialmente importante destacar la relevancia de la segunda celebración, ya que con la de 1946 comenzó a surgir una primera mentalidad de tradición ante la naciente fiesta.

Podríamos señalar que los siguientes años de la Tomatina fueron de consolidación, dentro de los límites de la localidad, sin oficialidad ni repercusión alguna más allá de Buñol. Al mismo tiempo, es muy importante remarcar que la consolidación a la que nos referimos no se corresponde con la aceptación e inclusión del ayuntamiento de Buñol en la oficialidad del programa de fiestas del municipio. Por el contrario, a lo largo de la primera mitad de la década de los cincuenta, las sucesivas celebraciones se resolvieron con detenciones de jóvenes por parte de la Guardia Civil. Fue una actividad no oficial dentro la programación, pero que contó con el silencio y la complacencia del consistorio para su celebración; no se deniega, pero sí se hace. Los vecinos más jóvenes se saltaron la prohibición sin ninguna represalia en ese momento. Las primeras Tomatinas deben entenderse como un desafío generacional entre jóvenes con anhelos de libertad (de acción, e individual) y los mayores, que observaban con antipatía y recelo unas acciones que se salían del orden establecido.

3.2. Entierro del Tomate (1957) y consolidación de la Tomatina

Estas celebraciones se llevaron a cabo de manera consecutiva hasta 1956, año en que el ayuntamiento prohibió la Tomatina debido a un

incidente con un miembro del partido único del régimen (Masmano y Ruíz, 2014). Era previsible que esta decisión causaría una importante decepción y contrariedad entre los jóvenes protagonistas de la fiesta. Además, la prohibición venía acompañada de medidas disuasorias por parte de las autoridades del régimen dictatorial. Los jóvenes —entre los cuales se encontraba el señor Zanón— insistieron al ayuntamiento que reestablecieran su autorización. Ante la consecuente negativa, resolvieron realizar una festividad diferente a la celebración libre y tradicional, conocida como el “Entierro del Tomate”, que supone una fórmula autorizada por el ayuntamiento en 1957 como sustituto de la batalla tradicional de los tomates.

A través de los testimonios obtenidos, escritos y orales —una vez más don Goltrán Zanón figura como el verdadero protagonista de la historia y evolución de la Tomatina en estos años—, el “Entierro del Tomate” supuso una auténtica parodia de la prohibición de la fiesta de Buñol, así como una reivindicación en regla para conseguir de nuevo su celebración. Así pues, se formó una auténtica comitiva fúnebre constituida por los portadores de un anda con un tomate gigante en lo alto, los acompañantes en el duelo (García, 2001) y, entre otros personajes, la banda de música interpretando marchas fúnebres. Según los testigos del evento (Masmano y Ruíz, 2014), este particular enterramiento conformó una solidaridad, no sólo entre los jóvenes que vivieron la prohibición de la Tomatina, sino también de otras capas de la sociedad buñolera que —como se ha señalado en líneas anteriores— la habían visto con buenos ojos, aunque también la habían rechazado, como sinónimo y muestra de desorden público y moral.

Por lo tanto, el “Entierro del Tomate” marcó un nuevo hito, clave para el desarrollo y la consolidación de la Tomatina. El éxito de esta parodia, que reivindicó y dotó de sentido de comunidad a los vecinos de la localidad, dificultó la posición del ayuntamiento para prohibir el cortejo. Así pues, el consistorio se vio obligado a permitir de nuevo la celebración aunque, a partir de esta nueva época, se realizaría bajo condiciones estrictas. Entre ellas se incluía su duración, que sería de una hora, entre las doce y la una; es decir, entre



el disparo de las carcasas, una marcando el inicio y la otra su fin. Además, la limpieza del espacio público de la celebración (que es la actual plaza del Pueblo) sería responsabilidad, por partes iguales, del ayuntamiento, los participantes y los vecinos implicados. De este modo, se celebró nuevamente en 1959.

Como han señalado algunos autores (Argente, 2013), desde este momento es posible decir que comenzó a gestarse una forma de domesticación del carácter subversivo de la Tomatina, por el simple hecho de haber establecido unas condiciones a un festejo que hasta entonces se había basado fundamentalmente en la espontaneidad de los participantes. También hay que señalar que, desde ese momento —del final de los años cincuenta hasta la definitiva asunción de la gestión de esta fiesta por parte de los ayuntamientos democráticos de Buñol— la carga económica la llevaron los Clavarios de San Luis.

La gestión de la Tomatina evolucionó y, en 1972, ocurrió lo que ha sido señalado como un nuevo agente transformador (Argente, 2013). En relación con la asunción de la fiesta por parte de los Clavarios, en aquel año se llevó a cabo la entrada del primer camión cargado con tomates: alrededor de cuatro mil kilogramos en 1972, dieciséis mil en 1978 y veinte mil en 1983 (Masmano y Ruiz, 2014). Sin duda, es un elemento identificador del evento, incluso en la actualidad. Además, en estos años y hasta la fecha también se introdujo el agua en la celebración como otro elemento básico. La suma de estos elementos implicó una mayor cantidad de tomates empleados como munición, lo que a su vez provocó que esta festividad empezara a ser conocida más allá de la municipalidad de Buñol. De esta manera, el año de 1972 marcó un cambio en la Tomatina a nivel cuantitativo y cualitativo, así como en el aumento de participantes provenientes de localidades vecinas, incluso desde la ciudad de Valencia.

Por otra parte, la Tomatina no fue completamente ajena a los cambios políticos de España en aquel momento. La muerte del general Franco, en 1975, y el inicio de la transición democrática trajeron, entre sus puntos culminantes, el retorno de los ayuntamientos democráticos al Estado. Para Buñol, además del cambio político al que hemos hecho referencia, la transición política supuso para el

caso que nos ocupa, la progresiva responsabilidad de la gestión de la festividad al primer ayuntamiento democrático de la localidad. Los motivos de este proceso son eminentemente económicos: el aumento del volumen de participantes y, en consecuencia, los kilos de tomate requeridos para realizar un festejo adecuado, escapaban a la capacidad adquisitiva de los Clavarios de San Luis, a pesar de sus intentos para financiarla.

3.3. 1983, un importante punto de inflexión

Efectivamente, podemos afirmar que, junto al 2002 (año de la declaración de la Tomatina como Fiesta de Interés Turístico Internacional), el año de 1983 fue un punto sin retorno para su evolución, analizada en términos de su expansión mediática y en la asistencia. La razón de este salto cualitativo lo encontramos en el reportaje sobre la fiesta para el programa de televisión nacional Informe Semanal, de Radiotelevisión Española (RTVE), a cargo del periodista Javier Basilio (Basilio, 1983). El reportaje —breve, pero concreto, y con la información esencial sobre la fiesta y lo que significaba para sus participantes— tuvo como consecuencia la expansión mediática del evento, a nivel nacional e internacional. Esta expansión fue propiciada por los medios de comunicación que, a partir del reportaje de Informe Semanal, comenzaron a cubrirlo en los noticieros de televisión. Destacamos que además de la difusión en los medios de comunicación estatales, la cobertura internacional fue decisiva para darla a conocer alrededor del mundo, y por lo tanto, para la llegada de turistas extranjeros a Buñol, que modificaron la fisonomía de la fiesta, al menos como hasta entonces se conocía.

De esta manera, el impacto del reportaje de Javier Basilio, sumado al conocimiento de la fiesta a partir de ese momento, tuvieron implicaciones para el año siguiente. En efecto, el ayuntamiento de Buñol duplicó la provisión de tomates en 1984 y pasó de adquirir veinte mil kilos a cuarenta mil. A pesar de las previsiones, la cifra de gente estimada para participar de la Tomatina en Buñol no fue suficiente, pues la asistencia se triplicó. Según los datos consultados



(Masmano y Ruíz 2014), mientras que en 1983 los cálculos del ayuntamiento de Buñol preveían la participación de tres mil personas aproximadamente, para el año siguiente se contabilizaron cerca de diez mil. En este sentido, el contraste en la acción de los medios de comunicación entre los años anteriores y posteriores a 1983 es contundente: pasaron de una Tomatina prácticamente invisible, a llenar dobles páginas en los diarios de tiraje provincial o autonómico (como Levante-EMV y Las Provincias).

3.4. La definitiva expansión de la Tomatina (1984 - 2014)

A partir de los reportajes periodísticos consultados, fue posible comprobar que a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa, la Tomatina de Buñol se expandió, fruto de su reconocimiento nacional e internacional, convirtiéndose en un evento muy diferente de lo que fue en sus inicios. En efecto, en un periodo de tiempo relativamente corto, pasó de ser una fiesta local —conocida dentro de los límites de la provincia de Valencia— a un evento que trascendía los límites de la Comunidad Valenciana y de las fronteras españolas. Si observamos los datos con los que trabajan el ayuntamiento de Buñol y los medios de comunicación, más que hablar de cambios sustanciales en el contenido —la esencia de la cual sigue siendo el lanzamiento de tomates—, lo que interesa aquí resaltar es el importante cambio cuantitativo y cualitativo que experimentó la fiesta en los últimos treinta años. Cuantitativo en relación con el número de asistentes, que se han incrementado año con año y cualitativo, por la procedencia de los visitantes, donde los extranjeros han ganado una presencia destacada, básica para comprenderla en la actualidad.

En los últimos treinta años analizados, es necesario destacar dos hitos clave que modificaron la concepción y el rostro de la fiesta. El primero es la Declaración de la Tomatina como Fiesta de Interés Turístico Internacional en el 2002, a través de la Secretaría General de Turismo, perteneciente al entonces Ministerio de Economía (España, 2002). Sin duda, esta Declaración —junto a la indudable y de-

cisiva influencia de las comunicaciones a través de Internet— marca un antes y un después en el recorrido histórico de la Tomatina de Buñol; esto es, la llegada masiva a Buñol de un perfil de turista extranjero, con voluntad de experimentar una fiesta radicalmente diferente a la que está acostumbrado y que genera ingresos por turismo.

El segundo hito que marcó la trayectoria de la Tomatina se produjo en los meses posteriores a la celebración del 2012. Ante los problemas y riesgos de la masificación de gente que asistió a la celebración —de acuerdo con los cálculos del ayuntamiento de Buñol, se contabilizaron más de cincuenta mil participantes ese año, un verdadero peligro para la integridad de los participantes—, unida a la necesidad de hacer la fiesta viable económicamente, la corporación municipal decidió introducir un sistema de cobro de entradas para el acceso al recinto a partir del 2013 (Sapena, 2013; EFE, 2013). Resaltamos la influencia que la decisión del cobro de entradas ha tenido o puede tener en el futuro. Después de dos celebraciones realizadas con este sistema (la de 2013 marcada por la lluvia), el cobro de entradas ha tenido una influencia decisiva en el recorrido histórico de la fiesta.

En esta evolución de la Tomatina es interesante observar cómo, aunque ha conservado sus características esenciales a lo largo de casi setenta años (básicamente el lanzamiento de tomates), el contexto, “el envoltorio” que la rodea ha cambiado con el paso de las décadas debido a fenómenos internos y externos de la fiesta.

4. Secuenciación y caracterización de la Tomatina

Desde 1945, la Tomatina se celebra el último miércoles de agosto de cada año. Aunque su secuenciación es sencilla dada la elementalidad del propio festejo, hay que tener en cuenta que en la actualidad es parte del programa oficial de las fiestas patronales de Buñol, en el que encontraremos otras actividades y eventos relacionados, incluida la noche del martes. Efectivamente, muchos de los participantes ya se encuentran presentes en Buñol desde la noche del martes,



prolongando su estancia en el municipio hasta el fin de la batalla de tomates.

De esta manera, el programa oficial de las fiestas de Buñol determina que a las diez de la mañana del último miércoles de agosto tendrá lugar el “palo jabón”. La actividad consiste en enjabonar un poste de nueve metros de altura y colocar, en el extremo más elevado del mismo, un jamón; los participantes intentan conseguir la preciada recompensa. Mientras tanto, los asistentes esperan el pistoletazo de salida de la Tomatina, con el tradicional vino y bollería que reparte el ayuntamiento, costumbre asentada en la localidad, como nos comentó el señor Zanón. En las horas previas al festejo, el sitio en el que se encuentran los camiones repletos de tomates se llena progresivamente. Este dato es todavía más significativo desde 2013, cuando el recinto de la fiesta quedó completamente delimitado y cerrado, y fue necesario disponer de una entrada para acceder al mismo.

Así, el disparo de una carcasa desde el ayuntamiento señala la entrada de los camiones a las once de la mañana, llenos de tomates en el recinto del cortejo —desde la calle San Luís en dirección a la calle Cid—; es el inicio de la Tomatina. Según el año, desfilan cinco o seis camiones cargados con más de cien mil kilos de tomates (en 2014 fueron 146 mil), abriéndose paso entre los participantes.

Es necesario mencionar también la importancia del agua en esta fiesta del tomate (prácticamente convertida en jugo a medida que avanza el evento), como se puede comprobar en las imágenes que todo el mundo conserva sobre la Tomatina, que son de fácil acceso en la red o los medios de comunicación. Hacia el final de la década de los setenta se instaló una bomba de agua en la plaza del pueblo, aprovechando el paso de la acequia de San Luis por ese punto. Desde entonces, ha habido cambios sustanciales entre los primeros años y la actual plataforma desde la que se dispara el agua (en cuanto al tiempo y la seguridad de los operarios).

Del mismo modo, desde la regulación del ayuntamiento a finales de los años cincuenta, a las doce del mediodía se escucha el disparo de la carcasa que anuncia el fin de la Tomatina. A partir de ese mo-

mento, y como marcan las normas de participación, los asistentes cesan en el lanzamiento de tomates y abandonan el recinto de la celebración, convertido en una marea roja de tomate y de gente impregnada con el fruto. Algunos participantes optan por quitarse los restos de tomate sumergiéndose en el río de Buñol o aprovechando las acequias y balsas que rodean a la localidad.

5. La Tomatina de Buñol en el contexto de la patrimonialización etnológica y de la cultura popular

5.1. *Fiesta y cultura popular*

Ha sido un reto incluir a la Tomatina de Buñol como parte de las estructuras de lo que se denomina patrimonio cultural o etnológico, debido a la complejidad y los matices implícitos en el término y su uso. De acuerdo con la definición de la profesora Santamarina (2005), entenderemos por patrimonio cultural un objeto, material o inmaterial, que...

... se construye en los procesos culturales a través de diversas técnicas, instituciones, prácticas y discursos como un campo de disputa y un espacio de poder; representa una forma y modo de concebir y vivir el mundo a partir de la selección y construcción simbólica (subjéctiva y reflexiva, y fundamentalmente política) de ciertos recursos o bagajes culturales a través de procesos de negociación, conflicto y mediación (donde participan tanto distintas lógicas como distintos agentes sociales) con el fin de legarlos para el futuro; [el patrimonio cultural] encapsula una pretendida forma de identidad socio-histórica (idealizada, reinventada y interpretada como esencia fundamental) de una comunidad (2005).

Como podemos observar, es prácticamente imposible aplicar en su totalidad la definición de patrimonio cultural formulada por la profesora Santamarina a la fiesta de Buñol. Sin embargo, consideramos



que algunos elementos son aplicables, en particular aquellos que se refieren al potencial conflictivo y de campo de disputa, presentes en la celebración —al menos en sus primeros años—; conflicto entendido como la forma de resistencia a ciertas estructuras sociales y políticas establecidas. En efecto, la Tomatina podría haber sido interpretada en sus inicios como una construcción política, canalizada a través del conflicto, en este caso en oposición a las estructuras sociopolíticas del franquismo.

Esta es la vertiente de la definición que se recupera para el caso de la Tomatina. Sería más forzado, por ejemplo, utilizar la parte de la definición que se refiere al simbolismo. Es posible aplicar numerosos símbolos al cortejo que aquí analizamos, pero aplicar un símbolo identitario —entendido en sentido histórico u organicista— y al uso que le han dado los habitantes de Buñol es discutible. Es mucho más viable aplicar el término de fiesta popular, ya que así será posible interpretar este evento, como observaremos a continuación.

En primer lugar, al abordar la noción de fiesta y en el marco en el que se desea delimitar teóricamente a la Tomatina es necesario preguntarse ¿qué es una fiesta? En relación con esta en particular, motivo del presente trabajo, cuál es su finalidad, es decir, cuáles son sus causas últimas. Por lo tanto, aquí se sugiere utilizar la definición de los profesores Ariño y Gómez sobre la fiesta, entendida como una...

... práctica colectiva consistente en un conjunto de actos, que se desarrollan en un tiempo/espacio específico, mediante los que celebran alguna cosa [...] La fiesta es una institución social, un fenómeno específicamente humano (Ariño y Gómez, 2012).

En efecto, la fiesta es inherente al ser humano, presente desde los ritos asociados al proceso de hominización (Gil Calvo, 2012). El comportamiento festivo se crea a partir de la interacción entre seres humanos —es aceptado que una condición básica para el surgimiento de la fiesta es la presencia de más de dos personas, es decir, un grupo— congregados en un espacio y un tiempo determinados. Estos elementos dan origen a una serie de prácticas —diferentes según la tipología de la fiesta—, todas ellas tienen en común la re-

troalimentación de los participantes los cuales, a su vez, generan lo que el profesor E. Gil Calvo ha definido, a partir del concepto del sociólogo Émile Durkheim, como la efervescencia colectiva.

De este modo, se establecen mecanismos de solidaridad en torno a un “objeto sagrado” que varía de acuerdo con la fiesta en específico y que refuerza decisivamente esta “supraindividualidad”: puede tratarse del fuego de las Fallas, los toros en los festejos de verano, o de algún instrumento material, como por ejemplo frutos u hortalizas. En consecuencia, se genera una nostridad —termino acuñado por el filósofo José Ortega y Gasset y que implica cercanía, proximidad y posibilidad de intimidad— creada por los ingredientes del rito, es decir, una “redefinición de cada uno de sus participantes [de la fiesta] para reconstruirlo como parte de un *nosotros* ‘supraindividual’ ” (Gil Calvo, 2012). A partir de estos elementos es posible afirmar que la Tomatina se inserta plenamente en esta definición y caracterización de fiesta, en tanto que, como ha podido observarse, el logro de la nostridad está presente, año con año, desde su primera aparición en 1945.

Bajo las premisas señaladas, hay que destacar que un evento lúdico-festivo se hace visible a través de varios resortes —de orden social y de la vida cotidiana—, siempre dentro de estructuras temporales, marcadas y definidas. También es necesario apuntar que la fiesta puede actuar como legitimadora del poder (social, político, económico) o, por el contrario, desafiarlo a través de múltiples medios, por ejemplo, el cuestionamiento de las estructuras sociales imperantes, como se observa en el proceso de creación de la Tomatina: una celebración de libertad —individual y colectiva—, a pesar de originarse y desarrollarse en un tiempo acotado y establecido por el poder (dura una hora exacta).

Precisamente, como hecho social que es, la fiesta difumina a menudo las fronteras entre lo público y privado —o mejor dicho, lo íntimo— y trata de evocar una realidad inaccesible, muchas veces imaginaria. Lo que aquí interesa resaltar es su capacidad suspensiva. No cabe duda que durante su hora de celebración, la Tomatina representa una transgresión o, mejor dicho, una suspensión del orden



social y de la vida cotidiana a través de un vehículo tan potente como es el hedonismo. Se entiende el hedonismo como la búsqueda de una satisfacción inmediata, opuesta al puritanismo que se asocia con antipatía a todos los placeres de la carne (O'Shaughnessy y Jackson, 2002).

Llegados a este punto, es momento de presentar el concepto que mejor se ajusta a la definición, caracterización e interpretación de la fiesta que aquí se analiza. En efecto, la Tomatina de Buñol debe ser considerada como una “ludomaquia promiscua”. Esta expresión, sugerida por el profesor Antonio Ariño en numerosos estudios y centrada en el ámbito festivo (1996, 1998, 2012), se basa en...

... un acto consistente en un combate inofensivo (de ahí el término «ludomáquia») en el que impera la lucha cuerpo a cuerpo y la mezcla confusa (ni siquiera existen bandos definidos, sino que se trata de un combate generalizado). Los participantes se encuentran envueltos y mojados en las humedades / olores / chispas del producto que se emplea como arma (tomates, agua, espuma, o fuego y pólvora), (Ariño y Gómez, 2012).

Dentro de un contexto de redefinición del rito que podríamos señalar como tradicional y con características —incluso podríamos hablar de merma— de desafío a la modernidad, este “ludismo omnipresente” (Ariño y Gómez, 2012) ha empezado a destacar en las últimas décadas, dirigiendo programas de fiestas en diversas localidades, al tiempo que convive e interactúa con el rito. Este proceso puede observarse tanto en la Tomatina de Buñol como en numerosas festividades de las diferentes comunidades autónomas del Estado español.

De regreso al concepto de ludomaquia promiscua, cabe señalar que un catalizador —es decir, un elemento en común a todas las fiestas— es el hedonismo que, como se vio, es la doctrina según la cual el placer es el único o el principal objetivo de la vida. Enmarcado en estas “ludomaquias”, el hedonismo juega un papel esencial, aunque comprendido y delimitado en tiempo y espacio. Así, el hedonismo se establece en esta tipología de fiestas como una suspensión de las

estructuras de la modernidad, comprobables en las imágenes que nos proporcionan los medios de comunicación de masas cada vez que se celebra una festividad de estas características.

Ahora bien, las ludomaquias que caracterizamos no deben verse únicamente como un enfrentamiento con la modernidad, que la niega. Por el contrario, cabe señalar que las ludomaquias promiscuas son hijas de la modernidad y, por lo tanto, con el hedonismo como vehículo y parte formativa de la modernidad, conviven con ella, no la niegan. Al mismo tiempo —como se señalaba en la definición formulada por los profesores Ariño y Gómez (2012)—, las ludomaquias promiscuas requieren de un producto, un objeto sagrado para interactuar y desarrollar las condiciones necesarias para realizar estos actos (normalmente batallas incruentas). La tipología de estos objetos y productos es tan ancha como la diversidad de ludomaquias que nos podemos encontrar. En Valencia existen numerosos ejemplos, como los festejos de pólvora en Paterna, la zurra con vino en Requena, los enharinados de Ibi, entre otras.

5.2. La Tomatina, una ludomaquia promiscua

La Tomatina no es un evento aislado, es parte del calendario y programa de actividades y de fiestas patronales de la localidad; la “Feria y Fiestas de Buñol”, dedicadas a San Luis Bertrán y la Virgen de los Desamparados, patronos del municipio. Sin embargo, representa una ruptura. En efecto, en la celebración se encuentran dos características que la distinguen: por una parte, la invención de la fiesta; por otra, la parcial sustitución de una parte a cambio de su totalidad, con matices que resaltan la importancia de su aparición. En esta festividad destaca la importancia que tienen la diversión y el deseo de fiesta; es decir, el hedonismo —o su búsqueda— en la decisión de participar. Si se observa la evolución histórica de la Tomatina, es necesario señalar la importancia que ha adquirido el hedonismo a medida que se avanza en el tiempo. En otras palabras, se ha instalado progresivamente como el sentimiento imperante.



Pero, ¿como se manifiesta este hedonismo imperante en la celebración de la Tomatina? Es necesario recordar que esta fiesta se celebra en un recinto relativamente pequeño, donde se congregan aproximadamente veintidós mil personas, con una temperatura propia del verano mediterráneo. De este modo, las sensaciones que experimentan los participantes durante la batalla de tomates están determinadas por los olores, el contacto físico entre los participantes —a menudo desconocidos—, el agua lanzada por los vecinos de Buñol, etcétera. Como se puede prever, el hedonismo se materializa a través de todos estos elementos en juego y disputa, rayando incluso en el erotismo.

En relación con el hedonismo, es necesario establecer una distinción entre las primeras tomatinas y las que se celebraron después de la prohibición de 1957, sobre todo a partir de la transición democrática. Nuevamente, hay que reafirmar el componente transgresor y desafiante de las primeras en el plano sociopolítico, en tanto que cuestionaban los roles y, especialmente, las estructuras de la arquitectura fascista del franquismo.

No obstante, a partir de la oficialización de la Tomatina a finales de la década de los cincuenta puede determinarse que este carácter desafiante al orden sociopolítico no desaparece por completo, aunque se ve fagocitado y domesticado. Nos encontramos ante un caso de apropiación de la fiesta por parte del poder. A pesar de esta situación, lo que podríamos definir como el ADN transgresor de la Tomatina, dentro de las coordenadas señaladas, ha sido la búsqueda de la diversión, del placer a través del combate incruento con tomates. El hedonismo no sólo permanece inalterable sino que se desarrolla y consolida con el transcurso de los años hasta ocupar una centralidad que había compartido con el cuestionamiento de la autoridad social y política.

La transición política española marcó un hito clave en el hedonismo que impera en la Tomatina. Efectivamente, la coincidencia de la llegada del primer ayuntamiento democrático en Buñol con la expansión mediática de la fiesta (debido al reportaje del programa Informe Semanal) provocó una avalancha de participantes cuyo

principal motivo para acudir a la localidad era la búsqueda de placer y diversión. Quedó atrás el desafío a un sistema político, ahora democrático, al que ya no se le pide libertad. De igual manera, quedó atrás el desafío al orden social —a las generaciones anteriores de Buñol— que, para la década de los ochenta, ya había aceptado en su mayoría los parámetros de diversión del evento. Se trata del triunfo de la transgresión (momentánea) de las estructuras sociales de la modernidad, y por lo tanto, de la ludomaquia promiscua, asentada e interiorizada plenamente a lo largo de estas décadas. Además, así es reconocida por la oficialidad —es decir, las estructuras del Estado—, con la declaración de 2002 de la Tomatina de Buñol como Fiesta de Interés Turístico Internacional.

Una vez más, hay que remarcar que esta transgresión de la modernidad debe ser entendida dentro de las coordenadas señaladas, como una transgresión relativa y breve en espacio y tiempo. Al igual que en el caso de otros carnavales, no se la debe considerar como una fiesta que niega la modernidad, sino como hija de la misma. Es decir, la transgresión —o la suspensión de las normas y roles sociales que propone la celebración— es temporal, limitada en tiempo (una hora de duración) y espacio (el recinto cerrado del cortejo). Por lo tanto, transgresión y modernidad se retroalimentan y constituyen dos caras de una la misma moneda. Otro factor más que refuerza la idea de la Tomatina como hija de la modernidad y no como su detractora, se encuentra en la propia burocratización del cortejo.

5.3. *Identidad*

A continuación se abordará el grado de identificación que los habitantes de Buñol asumen ante la fiesta. A través de los testimonios obtenidos por medio de entrevistas es posible señalar una identificación que podría denominarse ambivalente. El paso del tiempo y los procesos de glocalización, turistificación y mediatización a los que se ha visto sometida la Tomatina, ocurridos desde la década de los ochenta han provocado que varios habitantes sientan una desafección progresiva hacia el evento (que consideran desnatura-



lizado). Este sentimiento se debe, en parte, a que ha dejado de ser —al menos de modo absoluto— una celebración exclusiva de la comunidad, en beneficio de la llegada masiva de participantes extranjeros. Este es un hecho que no ha pasado inadvertido para uno de los principales actores implicados en la organización del festejo, el ayuntamiento, que en los últimos años ha promovido una serie de actividades paralelas en un intento por devolver el cortejo a los ciudadanos de Buñol, siempre dentro de los límites que plantean el mediatismo y la llegada de turistas, con quienes se lleva acabo este evento lúdico. Sin embargo, esto no implica la ausencia de los vecinos, ya que éstos están presentes desde su participación en la ludomaquia hasta en la limpieza de las calles, incluyendo su actuación en los camiones, desde los cuales arrojan tomates al público. Es decir, se trata de una participación activa en el desarrollo y la realización de la fiesta con estos importantes condicionantes.

Por lo tanto, ¿cuál es la consecuencia de esta ambivalencia? El regreso a las actividades dentro del programa de fiestas de la localidad. Por los motivos que se han señalado a lo largo de estas líneas, podría parecer que desde los años ochenta la Tomatina inició un camino de sustitución y reemplazo frente a la programación de la localidad. Sin embargo, el paso del tiempo ha demostrado que, por el contrario, este proceso no ha sido tal, al menos no en su totalidad.

De este modo, la Tomatina es la actividad que lleva el nombre de Buñol a todo el mundo y por el que la localidad es conocida. Al mismo tiempo, la otra parte del programa de actividades de las fiestas patronales permanece como el elemento más definitorio de la identidad de los vecinos del municipio, que participan activamente en ferias, traslado de los santos patronos, pasacalles, competiciones tradicionales, carreras, conciertos o el “mano a mano” entre las dos sociedades musicales del municipio. Como podemos observar, la interacción entre lo lúdico y lo profano es la nota predominante y este no es sólo un rasgo de las fiestas de Buñol, sino de la mayoría de fiestas populares.

Los aspectos mencionados quizá sean la muestra más explícita de la ambivalencia con la que muchos vecinos de Buñol conviven e

interactúan con la Tomatina. Por otra parte, la glocalización, a la se hizo mención, también queda demostrada a partir de la realidad: se trata de defender las particularidades locales —la identidad cultural del pueblo— dentro de un proceso y un contexto de globalización, del que la festividad —entendida en los parámetros actuales de mediatismo y turistificación— debe ser considerada un exponente nítido.

6. Conclusión

Formulamos de nuevo la pregunta señalada anteriormente: ¿por qué la Tomatina de Buñol ha alcanzado tal grado de popularidad? La respuesta hay que encontrarla en las propias causas que explican la celebración de las ludomaquias promiscuas. Efectivamente, aunque el impacto mediático y los procesos de glocalización, turistificación y mediatización a los que se ha visto sometida la han condicionado y determinado decisivamente —es imposible entender esta fiesta en la actualidad sin la influencia de dichos procesos— la causa profunda de su éxito es su simplicidad en la búsqueda del placer, el igualitarismo alcanzado entre los participantes y su carácter catártico, a través del hedonismo descrito. Así, encontramos una comunidad participante, heterogénea, que en el transcurso de una hora, a través del placer y la fiesta, desdibuja y suspende momentáneamente las normas y roles sociales de la modernidad, a la vez que es su deudora e hija.

Bibliografía

- Ariño, A. (2010). *Prácticas culturales en España: desde los años sesenta hasta la actualidad*. Barcelona: Ariel.
- Ariño, A. y S. Gómez (2013). *La festa mare. Les festes en una era post-cristiana*. València: Museu Valencià d'Etnologia, Diputació de València, Col·lecció temes d'etnografia valenciana, 7.
- Ariño, A. (1998). "Fiesta y turismo en la Comunidad Valenciana". *Revista Valenciana d'Estudis Autonòmics*, 25: 165-176.



- Bryson, Bill (2009). *The Road Less Travelled*. London: Dorling Kindersley Ltd.
- Cook, R., y S. Calkins (2013). “More than recall and opinion: Using “clickers” to promote complex thinking”. *Journal on Excellence in College Teaching*, 24(2): 51-76. http://faculty.wcas.northwestern.edu/~rco450/documents/Morethanrecallandopinon_Usingclickerstopromotecomplexthinking.pdf
- Deneme, S; S. Ada, y K. Uzun (2011). “Teaching A Foreign Language and Foreign Culture to Young Learners”. *International Journal of Business, Humanities and Technology*. (1) 1: 152-164.
- Oh, Sun-Young y Seol-Min Yoon (2012). “Analysis for Cause and Effect Relationship among Components of Flow Experience, Based on Visit in Experiential Local Festival: A Case of Visitors in Boryeong Mud Festival”. *호텔경영학연구 제21권 제1호*, 2, 221-240. <http://www.dbpia.co.kr/Journal/ArticleDetail/3515009>
- García Pilán, P. (2001). “La Tomatina de Buñol”. *Calendari de festes de la Comunitat Valenciana: estiu*. Valencia. Fundació Bancaixa, pp. 278 – 281.
- Gil Calvo, E. (2012). “El gen festiu”. *Mètode: revista de difusió de la investigació*, 75: 51-59.
- Hannam, Nicolette y Michelle Williams (2011). *Spanish festivals and traditions: activities and teaching ideas for KS3*. Dunstable: Brilliant Publications
- Heuvelink, Ep. (2005). *Tomatoes*. Cambridge: CABI.
- Kamble, Jayashree (2015). “All work or all play? Consumption, leisure, and ethics under globalization in Zindagi Na Miesgi Dobará”. *South Asian Popular Culture*. doi:10.1080 / 14746689.2015.1024592.
- Masmano, C. y P. Ruiz (2014). *La Tomatina de Buñol*. 2 ed. Valencia: Diputación de Valencia.
- Moss, Stuart (2009). “Culturtainment”. *The Entertainment Industry. An Introduction*. Cambridge: CAB INTL, 294-312.
- O’Shaughnessy, John y Nicholas Jackson O’Shaughnessy (2002). “Marketing, the consumer society and hedonism”, *European Journal of Marketing*, (36) 5/6: 524-547.

- Olifrenko, Jasmiina y Emmi Riittinen (2011). *Event marketing and developing it, case La Tomatina 2010 in the providence of Valencia* [Bachelor's Thesis]. Tampere (Finlandia): Tampere University of Applied Sciences. http://www.theseus.fi/bitstream/handle/10024/26081/Jasmiina_Olifrenko.pdf?sequence=1
- Ortíz García, Carmen (2004). "Gastronomy, tourism and the revitalization of festivals in Spain". *Holidays, Ritual, Festival, Celebration And Public Display*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 68-89.
- Santamarina, B. (2005). "Una aproximación al patrimonio cultural". *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. València: Tirant lo Blanch, 21-51.

METODOLOGÍAS CUALITATIVAS DESDE LOS RELATOS DE VIDA: UN REFERENTE DE ANÁLISIS DIALÉCTICO ENTRE LO SOCIAL E INDIVIDUAL

Qualitative methodologies from the life stories, a reference of dialectical analysis between social and individual

María de Lourdes Salazar Silva y
María de Lourdes Sánchez Velázquez

Este escrito integra dos experiencias metodológicas de investigación que tienen en común epistemologías de interpretación cualitativa y el uso de relatos de vida como herramienta de análisis. El propósito es analizar la dialéctica entre lo individual y lo social para comprender problemas socioeducativos, como la identidad profesional y la profesión docente, articulando metodologías que abordan el estudio de lo social e institucional, vinculado con lo biográfico. En ambos estudios, nuestro interés es comprender la acción educativa de profesores de nivel preescolar y superior, respectivamente; así como el impacto del individuo en la construcción social de su realidad y viceversa, las influencias de sus contextos socioculturales en sus pensamientos y el movimiento de sus acciones. Se trata del diálogo plurimetodológico que abarca varios ámbitos de influencia de las prácticas del profesorado. *Palabras clave: Relación individuo-sociedad, profesores, identidad profesional, representación social e individual, subjetividad.*

* María de Lourdes Salazar Silva y María de Lourdes Sánchez Velázquez, profesoras de la Universidad Pedagógica Nacional. Unidad 097 CDMX



Abstract: This paper integrates two methodological research experiences that have in common epistemologies of qualitative interpretation and the use of life stories as a tool of analysis. The purpose is to reflect on the dialectic between the individual and the social to understand socio-educational problems, such as professional identity and the teaching profession, articulating methodologies that address the study of the social, and institutional, linked to the biographical. In both studies our interest is to understand the educational action of pre-school and higher level teachers, respectively; as well as the influence of the individual in the social construction of their reality and vice versa, the influences of their sociocultural contexts that impact on their thoughts and mobilize their actions. It is a plurimetodology dialogue that covers several areas of influence of the practices of the teaching staff. Keywords: Relationship individual-society, teachers, professional identity, social and individual representation, subjectivity.

Introducción

El siguiente escrito integra el estudio de dos experiencias de investigación en las que combinamos distintas perspectivas metodológicas y epistemologías de interpretación cualitativa, bajo una perspectiva común: la interdisciplinariedad para el análisis de problemáticas socioeducativas relacionadas con la profesión y la identidad docente.

Le damos especial importancia al diálogo entre las disciplinas que se abren (Wallerstein,1996) para captar los significados que los sujetos otorgan a nociones en torno a la profesión e identidad docente. Nos dimos cuenta de que ambas categorías son mutuamente interdependientes y están conectadas a un conjunto de ámbitos y dimensiones que influyen en las prácticas profesionales de los sujetos bajo investigación, considerando sus trayectorias personales y sociales. A partir de esto vislumbramos la dialéctica entre lo individual y lo social para comprender la acción educativa de los profesores. Este artículo pretende reflexionar sobre los cuestionamientos que fueron apareciendo de manera intuitiva en el transcurso de la revisión de las dos indagaciones.

Los procesos metodológicos utilizados en los dos casos tienen en común el propósito de comprender mejor la profesión docente; por esta razón el análisis está centrado, en el primer caso, en catorce profesoras de nivel básico y, en el segundo, en dos profesores de educación superior. Todos ellos pertenecen a la comunidad escolar de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Unidad Sur. En el

intercambio sostenido como investigadoras nos percatamos de la relación dialéctica y dialógica entre el individuo y la sociedad, aspecto que constituye un indicio de las formas en las que las tradiciones metodológicas y disciplinarias dialogan para construir un referente analítico que nos permita develar y entender, de manera más clara, lo que buscamos. En virtud de lo anterior, en la primera parte del escrito recuperamos algunos planteamientos, respecto a la relación individuo-sociedad, de autores como Elías, Bourdieu, Wiewiorka, Martuccelli y Lahire. En la segunda parte, exponemos brevemente el seguimiento metodológico y la forma en que llegamos a plantear las conexiones señaladas.

Planteamientos teóricos en torno al vínculo individuo-sociedad

La revisión de las aportaciones metodológicas de los dos estudios nos lleva a considerar que los significados se construyen en la interacción con los otros, a través del lenguaje. Este proceso atraviesa las formas de pensamiento y los esquemas simbólicos. Por ello recuperamos los discursos narrativos de las educadoras y de los profesores de la universidad. En lo que sigue exponemos algunas ideas clave de Norbert Elías (1990), quien con sus ensayos nos ha ayudado a establecer conclusiones en cada una de nuestras investigaciones.

Según Elías (1990), con respecto a la necesaria relación entre el individuo y la sociedad existen dos posiciones: la primera establece que el individuo no desempeña papel alguno en las formaciones histórico-sociales y presenta a la sociedad como una entidad orgánica supraindividual que atraviesa por un proceso de maduración y de desarrollo natural, a manera de un organismo autorregulado, sin la posible participación de los sujetos. La segunda posición afirma que las acciones individuales ocupan el centro de interés: los fenómenos que no son planeados u organizados desde los individuos particulares salen de su horizonte visual, y lo que importa es precisamente aquello que no es posible comprender solamente desde la perspectiva social.



En ambos planteamientos no se tienden puentes entre las acciones y metas individuales con las formaciones sociales.

Elías (1990:20) considera, por un lado, la existencia de corrientes de investigación que tratan al individuo en particular como ente completamente aislado y buscan dilucidar la estructura de sus funciones psíquicas prescindiendo de sus relaciones con otras personas. Y, por otro lado, corrientes que apuntan a la psicología social, en las cuales no tienen cabida las funciones psíquicas del individuo. Pareciera como si las psicologías del individuo o las psicologías sociales fueran completamente independientes, como si existiera un abismo insondable entre el individuo y la sociedad. Para este autor, no existe tal abismo, porque nadie puede poner en duda que los individuos dan forma a la sociedad, ni que toda sociedad está formada por individuos.

La discusión, continúa Elías (1990), se formula también en los siguientes términos: la sociedad es un medio cuyo fin es el bienestar de los seres humanos particulares, o lo que es más importante, el mantenimiento del conjunto social, mientras que el ser humano individual es lo menos importante.

A partir de los planteamientos anteriores, hacemos las siguientes preguntas en torno a la construcción de realidad social en la que participan los sujetos en interacción los unos con los otros: ¿Actualmente, qué papel tiene el sujeto en la construcción de su propia formación profesional, enmarcada en contextos sociales diversos? ¿Qué tipo de elecciones hace en su vida personal y profesional, que al mismo tiempo es también social?

Para Elías, las contradicciones entre individuo y sociedad están relacionadas con los requerimientos sociales y las necesidades particulares. Por eso señala que: “Nadie puede poner en duda que toda sociedad es una sociedad de individuos, ni que los individuos dan forma a una sociedad” (Elías,1990:21-23). Es cierto que los unos no existen sin la otra.

La tesis de este autor se resume así:

La sociedad es el fin último y el individuo sólo un medio. El individuo es el fin último y la agrupación de individuos en una sociedad es sólo un medio para alcanzar el bienestar de los individuos (Elias, 1990: 25).

Para este autor, el ser humano se halla inmerso desde su nacimiento en un contexto funcional, por lo que debe acomodarse a ese contexto y desarrollarse de acuerdo con él, abriéndose paso a partir de él. Las posibilidades que tiene de elegir entre las funciones previamente dadas están más o menos limitadas y dependen de la posición dentro de ese tejido humano en el que ha nacido y se ha criado, así como de la función y situación de sus padres y de la educación recibida. Este pasado es parte del presente inmediato.

El ser humano individual vive y ha vivido desde pequeño dentro de una red de interdependencias que no puede romper a voluntad, sino en tanto lo permite la propia estructura de esa red; vive dentro de un tejido de relaciones móviles que se han depositado sobre él, dando forma a su carácter personal. Ese contexto posee una infraestructura muy específica en cada grupo humano. Pero también es verdad que ese contexto no existe fuera de los individuos, y que las funciones interdependientes que se realizan dentro de su ámbito son las que se dan entre un ser humano y otros seres humanos, entre un individuo y otros individuos. Este contexto de funciones es lo que llamamos sociedad, la cual constituye una esfera de existencia de tipo particular, pero las leyes sociales son propias de las relaciones entre seres humanos individuales.

En relación con la última idea, el citado autor plantea que esas normas establecidas socialmente son traducidas por el individuo de acuerdo a cada historia particular, lo que permite una interpretación específica, de acuerdo a lo vivido, de su historia y experiencia únicas. Lo anterior implica que cada sujeto asume posturas individuales, controversiales y en ocasiones polémicas, en relación con otros de su grupo de pertenencia y con respecto a un fenómeno o situación; se piensa entonces en la sociedad moderna, donde los imperativos individualistas están a la orden del día. Sin embargo, es el sujeto



quien decide si da prioridad a sus intereses personales o atiende más los imperativos de su colectividad, creando con esto tensiones permanentes entre lo social y lo individual. Ante eso, surge la pregunta: ¿qué formas pueden adoptar las representaciones sociales o individuales?

A todo lo anterior, hay que agregar un concepto más: el de *ratio*, entendido como determinadas costumbres del pensar, arraigadas en la conciencia de las personas (Elías, 1990: 32), asunto central en la discusión acerca de la relación sociedad-individuo, ya que está presente en las decisiones y en el significado que los mismos sujetos otorgan a su realidad, dependiendo de su grado de conciencia en sí o para sí. Para este autor es importante rescatar las nociones de sentido común, pues a partir de este conocimiento pueden entenderse las prácticas educativas.

Bourdieu (2009) también aborda la relación individuo-sociedad con su concepto de *habitus*, entendido como un sistema adquirido de esquemas generadores y organizadores de pensamientos, percepciones y acciones, tanto individuales como colectivos, inscritos en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción.

Bourdieu señala que el concepto de *habitus* tiene como origen su preocupación por...

... explicar las formas más modestas de la práctica... escapando tanto al objetivismo de la acción entendida como una reacción mecánica “sin agente”, como al subjetivismo que retrata la acción como prosecución deliberada de una intención consciente, el libre proyecto de una conciencia postulando sus propios fines y maximizando sus utilidades a través de un cálculo racional (Bourdieu y Wacquant, 2008: 161).

Para Bourdieu (2009: 88) el *habitus* es producto de la historia; por ello asegura la presencia activa de las experiencias pasadas bajo la forma de esquemas generadores y organizadores que, a su vez, garantizan la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo con mayor efectividad que algunas normas explícitas. Sin

embargo, el hecho de que esas prácticas sean constantes en el tiempo no implica que permanezcan sin cambios.

El concepto de *habitus* es importante, porque ayuda a entender cómo se da la relación entre individuo y sociedad, cómo lo social se encarna en lo individual y cómo lo individual conforma lo social. Bourdieu lo refiere de esta manera: “hablar de *habitus* es aseverar que lo individual e incluso lo personal, lo subjetivo es social, colectivo, el *habitus* es una subjetividad socializada” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 166).

Siguiendo los planteamientos anteriores, otros estudiosos, como Wiewiorka (2008, 2009), hablan de la conformación de los sujetos en los procesos de subjetivación, entendiendo tales procesos como auto-trasformaciones asumidas por las propias personas, reconociendo la participación del otro o los otros en ellos. Estos autores enfatizan que, en la investigación social, los estudios de las estructuras sociales carecen de interés si no es en relación con las prácticas que las originan y transforman, pues lo que existe materialmente son seres humanos con prácticas fundadas en sus representaciones mentales y en sus proyectos personales y colectivos, construidos en un entorno de comunicación significativa.

Aquí se abre el interrogante: ¿qué factores influyen y movilizan en forma dialéctica a los agentes en su intención de transformar su identidad y profesión? Se trata de un entramado de determinaciones sociales combinadas con las carencias o faltas que cada sujeto identifica en su propia trayectoria, y esta conjunción de carencias personales y circunstancias propicia la competitividad, pero también la búsqueda de poder, el deseo de diferenciación social y la voluntad de ser otros.

La dialéctica individual-social también está presente en el planteamiento de Martuccelli (2009), respecto a que, en la actualidad, el individuo constituye un eje analítico para dar cuenta de las realidades sociales. Este autor señala que la lógica “descendente” (de la sociedad al individuo) debe, por lo menos, ser complementada con una lógica “ascendente” (del individuo a la sociedad). De este modo plantea la necesidad de entender las transformaciones sociales a nivel



de las experiencias subjetivas íntimas. A este respecto, el citado autor habla de un cambio por el que se ha dejado de otorgar un rol protagónico a los grandes grupos sociales;

[...] hoy lo que sí cambió, dentro de una continuidad, fue que las experiencias individuales se convierten en el horizonte liminar de nuestra comprensión del mundo donde vivimos. Las cosas tienen sentido a partir de lo que yo estoy viviendo (Martuccelli, 2009: 47).

Por último, también Bernard Lahire aporta elementos en relación con la cuestión planteada, señalando que, ante las concepciones del hombre como un ser aislado, autónomo y dotado de razón, sin apego, ni raíces, la sociología tiene como desafío develar la producción social del individuo y demostrar, además, que lo social no se reduce a lo colectivo o a lo general, sino que existe en la singularidad de cada individuo (2012: 101).

Este autor concibe al individuo como producto complejo de diversos procesos de socialización, lo que nos lleva a ver la pluralidad interna del individuo, es decir, que lo singular es necesariamente plural. Lahire, en su concepción compleja del individuo, lo percibe como portador de *habitus* (esquemas y disposiciones) heterogéneos y en ocasiones contradictorios (2012: 92).

Proceso metodológico, caso 1

Partiendo de las consideraciones del primer apartado, podemos afirmar que existe una dependencia recíproca entre lo social y lo individual. En la primera investigación se intentó hacer un cruce de lo biográfico-relacional con el desarrollo histórico de la profesión; de este modo se consideró este proceso social como base para la constitución de las representaciones que no son totalmente hegemónicas, sino muy polémicas, de acuerdo con la experiencia e historia de cada sujeto.

La idea de lo narrativo como fenómeno constituyó una inquietud en el proceso de indagación, y conforme se fueron realizando los

relatos de vida, quedó claro que también ocurría una aproximación a un enfoque biográfico-narrativo para recapitular experiencias.

En la entrevista de tipo narrativo, la forma de preguntar se basa en las palabras “cuéntame”, “pláticame”, “¿qué me puedes decir de?”, con lo que se amplía el sentido de la información que el investigador desea obtener. De esta manera fue posible observar formas simbólicas en cada extracto enunciado por las profesoras, se identificaron mitos, prejuicios y representaciones reflexivas, que constituyen construcciones críticas acerca de sus representaciones hegemónicas. En dichos procesos, el elemento en juego es la conciencia de quiénes son y qué desean ser, de acuerdo con sus experiencias vinculadas a las exigencias y mandatos externos.

Otro recurso metodológico utilizado fue el análisis de los discursos en forma de estratificación del lenguaje de Bajtín (1989); se planteó esta propuesta de acuerdo con: la pertenencia social, posición en la estructura social, la profesión, las emociones y sentimientos y la subjetividad enunciada a través del discurso. Es así como la investigación se fue centrando en los siguientes aspectos:

- a. Matices semánticos, tonos valorativos, alabanzas.
- b. Identidad social
- c. Concepciones del mundo
- d. La estilística del discurso, tonos, entonaciones (Bajtín, 1989: 94-95).

En el proceso de escritura, las profesoras abordaron aspectos afectivos, cognitivos y de acción, propios de lo biográfico, encontrando así semejanza con el enfoque de las representaciones sociales como guías para la acción.

El problema que se enfrentó fue la combinación de dos enfoques metodológicos, aparentemente contradictorios: por un lado, las representaciones sociales, que por su tradición, en la mayor parte de las investigaciones se centraban en un enfoque avalado cuantitativamente a través de técnicas de asociación de pares de palabras, de asociaciones libres y carta asociativa (Abric, 2001); por otro lado, obedeciendo a la necesidad del objeto, se consideró que era viable



buscar una combinación metodológica que permitiera considerar dichas representaciones de manera subjetiva, desde un enfoque cualitativo e interpretativo, lo cual fue planteado por otras investigadoras como Rodríguez (2003, 2007), Jovchelovitch (1998) y Markova (2006). Lo anterior implicaba abarcar un número reducido de sujetos, en razón de la amplitud de los discursos pronunciados a través de sus relatos de vida. Y el interés se centraba en la búsqueda de significados y sentidos más que en frecuencias reiterativas de palabras.

Desde ese momento se vislumbró la estrecha relación entre lo individual y lo social, ya que, si bien las profesoras relataban historias llenas de tropiezos y contextos adversos, que en un momento dado pudieron operar como limitaciones profesionales en el proceso mismo, dichas condiciones determinaron en gran medida la decisión de sobresalir en el mundo de la docencia y de transformar el mismo.

Se identificó todo un caleidoscopio de referentes que se iban presentando en la vida de las profesoras: no sólo se trataba de sus carencias individuales, de sus deseos de convertirse en docentes, sino también de la influencia de los mandatos familiares, de los imperativos sociales de la profesión docente centrada en el género femenino y de su situación de madres. Todos estos factores se fueron desarrollando en conjunto, de tal forma que la comprensión de su rumbo profesional también fluctuaba en forma de resistencias.

Los procesos vividos y narrados por las profesoras fueron revisados una y otra vez: en ellos se vislumbró la fuerza interna y externa que operaba en las educadoras para cambiar el rumbo de su vida. Así, una de ellas señala:

[...] decían que las que eran educadoras pues les enseñaban a los niños a recortar y a hacer muñequitos de papel, de globos y cosas así. Yo decía, yo no quiero estudiar esto porque yo no sé dibujar, aparte no me gusta hacer animalitos de fomy o cosas así. Cuando entré a esta escuela, y más que nada las compañeras que me apoyaron para aprender, tenían una visión diferente, sabían que su objetivo era enseñar, no tanto cuidar (Testimonio de la profesora 8).

Se confirmó que esas concepciones limitadas y simplistas de la educación, centradas en labores recreativas y de entretenimiento que finalmente terminan por empobrecer su imagen profesional, fueron tan determinantes para su desarrollo profesional, como su sentir acerca de lo que deseaban hacer como educadoras. En este caso, lo sociolaboral pesaba en la misma medida que su firmeza para tomar decisiones personales de cambio sobre su profesión docente.

Todavía con algunas dudas sobre la pertinencia de combinar las representaciones desde lo individual y lo social, y con la interrogante sobre si en realidad el estudio era una representación social, se inició una búsqueda de elementos que permitieran lograr ese cruce entre lo histórico-institucional y las representaciones sociales, mediado por una cultura asimilada en la familia y las experiencias escolares y profesionales. En lo anterior radicaba lo social, en el sentido planteado por Rodríguez (2007): las representaciones son sociales desde que son aprendidas en el ámbito social, sea como valores o como ideas de sentido común, puesto que fueron interiorizadas como esquemas culturales construidos en la interacción con los otros.

De acuerdo con Bruner (2002), se observó que los escritos de las profesoras no sólo servían para recapitular sus experiencias, sino que, al construirlas y al recordarlas, se constituían a sí mismas de manera diferente, en un proceso más reflexivo e interno, algunas veces de manera crítica, pero otras, no tanto.

En el momento de la interpretación, y tomando en cuenta las aportaciones de Bruner (2002) desde la psicología cognitiva cultural, se dio importancia al relato para el análisis de sí mismo y de los otros en contextos sociales diversos. Se observó la potencialidad que tenían los ejes planteados por ese autor en cuanto al diálogo con el otro. Bruner señala que las historias operan en dos mundos: 1) un paisaje de acción en el mundo, conformado por los escenarios en los que se viven esas realidades educativas y 2) un paisaje de conciencia, que constituye una práctica de la reflexión donde se representan los pensamientos, sentimientos y secretos de los protagonistas.

En la revisión de los relatos se confirmó que, más allá de conocer quiénes eran esas profesoras, "...intentamos corroborar [...] quié-



nes y qué podrían haber sido, dados los lazos que la memoria y la cultura nos imponen” (Bruner, 2002: 31).

Los elementos planteados por este autor sirvieron de apoyo para el análisis de las representaciones, ya que considera en los relatos los siguientes elementos: quién realizó la acción, con qué objetivo, con qué resultado, en qué situación y en qué sucesión temporal. Esto tiene relación con el sentido de las ideas que se aprende a partir de lo dicho por otras personas, cuyo contenido interiorizan los sujetos.

Una narración creadora del yo, según Bruner (2002: 113), “es una especie de acto de balance; debe crear una convicción de autonomía, persuadirnos de que tenemos una voluntad propia, una cierta libertad de elección, un cierto grado de posibilidades”. Coloca al sujeto en concordancia con el pasado, instituciones, familia, amigos, y grupos de referencia. Al entrar en relación con la alteridad, queda implícito un compromiso con los demás que limita la autonomía.

La intención no es revelar la verdad oculta, sino construir nuevas realidades. Con el relato se provoca la dialogicidad; lo que importa es generar sentido a partir del significado que da a sus acciones la persona que narra. No interesa demostrar que lo dicho por los entrevistados fue real, sino la construcción que elaboran, porque da cuenta de sus intereses, deseos y frustraciones que, al ser resignificadas, se transforman en otras historias, en otros sujetos que deseaban ser y no son. Para Bruner “...la narrativa en todas sus formas es una dialéctica entre lo que se esperaba y lo que sucedió” (2002: 31).

El relato de vida se define como “resultado de una forma peculiar de entrevista, la entrevista narrativa, en la que un investigador pide a una persona que le cuente toda o una parte de su experiencia vivida” (Bertaux, 2005: 9). Según este autor, el relato proporciona una dimensión diacrónica de un suceso que permite captar la lógica de la acción en su desarrollo biográfico, así como la configuración de relaciones sociales en su desarrollo histórico. La característica peculiar que lo distingue de otras formas no narrativas de entrevista es esa estructura de recorrido vivencial que se cuenta.

Al ir leyendo cada historia en forma diacrónica, fueron comprensibles, desde una visión ecológica sistémica (Bronfenbrenner, 1997),

la lógica de acción de los sujetos enmarcados en otros hechos sociales que resultan relevantes para su propia historia; por ejemplo, para las profesoras, el ser rechazadas en el examen de selección de educación media superior fue un evento sociopolítico de suma importancia que las marcó y orilló a tomar nuevos caminos en su formación.

Para el análisis de lo biográfico-relacional desde sus contextos, existen aquellos enfoques en los que no es tan claro el énfasis en lo social o en lo individual. Schutz señala que el basamento primordial de nuestro ser en el mundo reside en el espacio y tiempo subjetivos; sostiene que el individuo define su mundo desde su propia perspectiva, aunque es un ser social arraigado en una realidad intersubjetiva “[...]su expresión individualizada depende de la situación exclusiva que ocupa el individuo en el mundo social” (Schutz, 1974: 18). Así deja entrever las dos influencias marcadas entre lo interno y lo externo al sujeto.

Por su parte, Bolívar (2002: 40) sostiene que...

Al narrar una historia propia, un relato se va haciendo una interpretación de sí mismo, en la identificación con personas, pautas y valores. Esa identidad puede presentarse como substancial (resistente al cambio y persistente) o situacional (más mutable y adaptable a situaciones y momentos).

Los relatos nos muestran vínculos entre la historia personal vivida en los entornos familiar y escolar, y las interpelaciones institucionales con respecto al deber ser como profesoras; los que articulados como referentes valorativos y con algunos imperativos sociales acerca del ser docente, van marcando, sobre todo para las mujeres, una idea fija del compromiso del ser que va indicándoles el camino de la profesión.

Un ejemplo de lo anterior es la idea de la profesión como preparación para la maternidad en las educadoras; imagen simbólica que surge de todo el entramado de las tradiciones e imaginarios de la maestra tierna, dulce y amorosa, representada como una madre desde las ideas de Froebel. Esa imagen se confirma históricamente por la necesidad específica de algunas profesoras de recibir y dar afecto a



los educandos con los que interactúan a diario. Así lo confirma una de las educadoras:

Necesitan, siento, mucho amor, me abrazan, me apapachan, trato de darles lo mismo; tienen sus tiempos, en el salón soy muy estricta ahí nunca los cargo, sí los abrazo en el jardín; se me suben y se me trepan como si fuera su mamá (Testimonio de la profesora 1).

Otro ejemplo es el de aquellas educadoras que tenían la idea arraigada de la profesión ligada al cuidado de los niños y niñas; en este caso interiorizado como mandato familiar:

[...] Durante ese tiempo tenía a mis sobrinos por parte de mis hermanas, pero como ellas trabajaban, también me gustaba cuidarlos, entonces durante mucho tiempo en mi niñez y adolescencia me dediqué a cuidar niños y niñas, lo cual me atraía porque ocupaba mi tiempo libre y recibía una recompensa económica, pero hoy me doy cuenta de que eso fue un pilar para tomar la decisión de lo que ahora ejerzo [...] (Testimonio de la profesora 4).

Si rastreamos históricamente la influencia de esa representación sobre la profesión, desde la visión del cuidado, se observa que embona perfectamente con el enfoque higiénico de la educación de los años 20 y 30, promovido en el periodo de Lázaro Cárdenas para atender a la población de madres trabajadoras. Ese enfoque se promueve actualmente en muchas estancias infantiles. Esta imagen cargada de prejuicios se ha ido fracturando, aunque en algunos casos forma parte de la misma historia de vida de las profesoras como el caso del testimonio anterior.

En otra de las historias se expresa:

[...] haz de cuenta como si yo me hubiese refugiado en la Iglesia, fue un seguimiento de la Iglesia ciegamente, o sea, así como que me metí de lleno, primero de ayuda, empiezo... a cuidarlos, me ponen a cantar, ya después de dar clases. Posteriormente entra una chica que estaba estudiando pedagogía y nos enseña; me empiezo a desenvolver con los niños como maestra... nos llamaban educadoras, pero

yo no tenía todavía una formación. Nos enviaba la Iglesia e íbamos, nunca pagaban nada, o sea, yo estaba, pero no nos pagaban, ellos cobraban, pero teníamos que estar y era como un servicio a Dios que tú hacías ¿no?; nos decían: el pago te lo va a dar Dios (Testimonio de la Profesora 5).

En el relato observamos cómo una profesora responde a una interpelación de su contexto sociocultural ante una crisis familiar, desde su conciencia, valores, creencias y necesidades presentes en circunstancias particulares de su vida. Esa maestra inicia la profesión de educar desde una institución religiosa que la interpela para asumir una identidad, primero como catequista y después como docente. El contexto embona perfectamente en el momento que necesita de una fuerza y apoyo que no está en la familia. Ese conjunto de elementos sociales e individuales se conjugan para detonar su entrada en el ejercicio profesional. Las condiciones críticas que experimenta la orillan a responder a un llamado de la institución religiosa, lo cual la lleva a concebir la profesión como sacrificio.

Sirvan estos dos ejemplos para evidenciar cómo se va tejiendo el vínculo entre lo social y lo individual, como marcas que van delineando los significados que los sujetos otorgan a su profesión.

Proceso metodológico, caso 2

En este apartado, exponemos algunas consideraciones respecto a la relación entre lo individual y lo colectivo, particularmente en el fenómeno de conformación de la identidad profesional docente, enfatizando cómo se mezclan en su construcción biografía, formación académica, historia institucional y los acontecimientos sociohistóricos y macro estructurales.

En los siguientes planteamientos se explica la segunda investigación sobre los procesos de constitución de las identidades profesionales de un grupo de maestros universitarios que laboran en la Universidad Pedagógica Nacional, en una de las unidades de la Ciudad de México. Para abordar dichos procesos se trabajó la reconstrucción de relatos de vida (Bertaux, 2005) a partir de entrevis-



tas en profundidad. Se realizaron 10 entrevistas y el análisis final se centró únicamente en dos casos, el de un profesor de tiempo completo, sociólogo, egresado de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), de 48 años de edad y 22 años de servicio en la UPN, y una maestra de asignatura, educadora y psicóloga de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de 44 años de edad y 12 años de servicio en esa institución. Ambos con estudios de maestría en la UPN.

En los relatos, los profesores expresaron las experiencias vividas desde su ámbito profesional en relación con ciertos cambios sociales —(por ejemplo: las políticas educativas a nivel nacional, la obligatoriedad de los estudios previos de bachillerato en la educación normalista, programa de becas al desempeño docente en educación superior, el programa de carrera magisterial para la educación básica y la obligatoriedad de la educación preescolar en México)— e institucionales, que tuvieron incidencia en sus condiciones de trabajo (en los programas de estudio ofertados, en las formas de gestión, en el perfil de ingreso de los alumnos atendidos, en el desempeño de su labor) y por ende, en su identidad profesional. Con ello, se pone de manifiesto cómo el ser humano está inmerso en múltiples contextos y, siguiendo a Elías (1990), debe desarrollarse de acuerdo a ellos. Esta situación manifiesta la dependencia recíproca entre lo individual y lo social, entre individuo y sociedad.

El trabajo con relatos de vida permitió comprender esa identidad como la reconstrucción permanente, histórica y contextualmente determinada, de significaciones que dan sentido a la labor de los maestros, y que comprenden: la forma como perciben y entienden la naturaleza de su quehacer educativo y las relaciones que establecen con sus alumnos (profesores de educación básica en servicio) y con sus pares (con formaciones disciplinares diversas, sociólogos, psicólogos, biólogos, pedagogos, comunicólogos; algunos, además, con formación normalista); la percepción y valoración que hacen de su lugar de trabajo (primero una pequeña casa adaptada, después un edificio rentado de dos pisos

en un espacio compartido con otra unidad UPN); la evaluación de su capacidad para el desempeño de su actividad profesional.

La conformación de la identidad de esos profesores abarca también emociones, los componentes afectivos que constituyen su pertenencia y compromiso institucionales; así como actitudes implícitas en las posiciones que adoptan frente a los mandatos fundacionales y a los cambios institucionales. Todo ello se expresa en la definición de sí mismos y de su quehacer docente.

El uso de relatos como dispositivo metodológico, permitió darnos cuenta de que la identidad profesional es un fenómeno colectivo que acontece en una institución en la que convergen los sujetos y se da precisamente en la relación con los otros, situación que hace evidente la dialéctica entre lo individual y lo colectivo del fenómeno identitario, dado que en lo primero está presente lo segundo, y éste a su vez, se conforma a partir del primero.

Por otro lado, lo que posibilita que lo individual de las narraciones se convierta en colectivo, es la conexión que puede establecerse con su contexto sociocultural, histórico e institucional, lo que muestra cómo esa realidad conforma a los maestros en su rol profesional y configura su espacio educativo, y cómo ellos también contribuyen en la producción de esa realidad. La identidad profesional de esos educandos se constituye entonces en relación estrecha con la dinámica de su centro laboral, la unidad 097; entre ambos existe una determinación dialéctica. En este sentido, los contextos social e institucional no son únicamente escenarios de una identidad en construcción, sino también materia y condición de este proceso; por ello hacen posible su inteligibilidad.

En virtud de que los relatos de vida se presentan como concentrados de realidad social, es posible, justamente a partir de la reconstrucción de sus vidas, comprender el proceso de construcción de identidades profesionales como un complejo en construcción permanente, compuesto por múltiples procesos, como el de identificación, interpelación, socialización y reconocimiento social; así como, por diversos elementos institucionales, de la his-



toria y personalidad de los sujetos. Esta investigación pone de manifiesto cómo las experiencias individuales nos permiten cierta comprensión del mundo que habitamos (Martuccelli, 2009).

Otra consideración importante es la de que ninguna identidad supone un significado estable y compartido por todos los individuos y colectividades de forma homogénea. Las mismas condiciones e historias institucionales pueden ser vividas y significadas de manera diferente, o semejante, por los profesores en relación con su biografía personal (si es hombre o mujer, su edad, su antigüedad en la institución, su experiencia profesional, su origen disciplinar), con el tipo de nombramiento laboral, con su posicionamiento frente a su rol profesional y al mandato institucional. Elías (1990) hace referencia a este aspecto cuando señala que las normas establecidas por la sociedad son traducidas por el individuo de acuerdo con cada historia particular.

Algunos elementos comunes en los escritos narrativos analizados son la significación del espacio institucional, tanto físico como simbólico, en la percepción que construyen los profesores de sí mismos y de su trabajo docente, la importancia que le dan a ese factor en la configuración de su imagen como profesionales de la educación al exterior, pero también hacia sí mismos, y cómo el espacio, en esa doble dimensión, también es considerado importante para su desarrollo y proyección profesional, en tanto consideran que los puede limitar o abrir posibilidades para la producción académica. Sirva como ejemplo la siguiente cita:

[...] cuando yo entré hace 23 años las Unidades eran así como que una escuelita, incluso físicamente, todavía donde estábamos últimamente era una casita chiquitita. Como que lo importante de esas Unidades era el control de los profesores, que no hubiera movimientos, que no hubiera grillas, que se cumplieran las normas, las reglas de asistencia al trabajo y todo ese tipo de rollos, muy pocos proyectos académicos, casi lo que había era por iniciativa tuya, si querías hacer otra cosa, aparte de dar la clase, si había otra cosa era por iniciativa tuya. Nunca hubo de parte de los directores una propuesta

de desarrollo, ni de la universidad en general; a la rectoría tampoco le interesaba mucho, era así como un trabajo político, estar atendiendo maestros, que haya muchos maestros y ya [...] (Testimonio del profesor).

Aspectos diferentes en los relatos son, entre otros, la valoración que hacen los maestros de algunos cambios institucionales, como es el caso del ingreso de nuevos profesores de tiempo completo. La maestra entrevistada manifiesta su rechazo a esa transformación, pues considera que los académicos de reciente ingreso amenazan su identidad y posibilitan su exclusión y estancamiento profesional, impactando con ello su sentido de pertenencia. En ese sentido defiende la diferencia del centro de trabajo, los aspectos que considera los distinguen como grupo; y, finalmente, añora el pasado reciente de la institución. Por su parte, el profesor tiene una actitud más abierta a esos cambios institucionales, en tanto significan una posibilidad de proyección a futuro.

[...] se ha ido renovando la planta docente y eso también trae nuevas formas de ver las cosas, de pensar las cosas; algunos compañeros se van jubilando, se van retirando, llegan otros o simplemente se van cansando, ya no participan como participaban antes o se marginan de las cosas, y otros nuevos llegan con energías renovadas, como que le pueden dar frescura a las cosas, esos son cambios importantes (Testimonio del profesor).

Mira, yo siento ahorita que eso es bueno, hasta cierto punto, pero sí siento que ahorita los asesores que han llegado como que tienen una perspectiva, una dinámica, ellos se llevan bien, están bien, a mí me parece bien su trabajo, pero como que esa perspectiva de repente se aleja de lo que yo tenía como referente de lo que buscaba la unidad, de lo que busca la Pedagógica. Como que ellos traen el referente de otras universidades, como que hay que ser como las otras universidades sin buscar o analizar lo que es la vida de la Pedagógica, porque yo sí siento que la Universidad Pedagógica tiene una identidad muy diferente a la UNAM, muy diferente al Politécnico, muy diferente a otras instituciones,



porque los alumnos son diferentes y, sobre todo, ahora son maestros de escuelas particulares que sí llegan a trabajar un turno, que tienen otra visión, pero no son alumnos, no son de los que sólo se dedican a estudiar, de los que acaban de terminar el bachillerato. Esa situación nos diferencia de los otros, como que eso le da una identidad diferente a la unidad, a la Pedagógica (Testimonio de la profesora).

Uno de los componentes principales de la identidad profesional es la pertenencia social (Giménez, 2000; Maalouf, 2008), en este caso, la pertenencia institucional, porque en esta investigación los maestros construyen y reconstruyen permanentemente ese atributo a partir de múltiples identificaciones (Freud, 1979; Hall, 2003) con elementos de su espacio laboral. En la base de ese sentimiento de arraigo se ubica la identificación, ese fenómeno psicosocial que se da en virtud de las experiencias vividas en múltiples momentos de su historia biográfica y que se objetivan cuando el sujeto es interpelado por elementos institucionales que encarnan discursos; el acto de interpelación (Hall, 2003) únicamente es posible entonces a través de la identificación.

La identidad profesional de los profesores, en este caso, se constituye a partir de algunos componentes claves de la institución que funcionan como atributos de distinguibilidad (Giménez, 2000), y que posibilitan en ellos crear y/o reforzar su pertenencia en tanto les permite diferenciarse de otros maestros universitarios e identificarse entre sí, reconociéndose iguales entre ellos, pero distintos a otros. En ese acto marcan fronteras, construyen su identidad. Esos elementos de distinción son: el espacio institucional material y simbólico, los alumnos (ya señalábamos, profesores de educación básica) y el mandato fundacional (“educar para transformar”).

Los docentes asumen su rol profesional, adjudicado institucionalmente, cuando lo singularizan, cuando incorporan lo social (Lahire, 2008). Ese proceso se da en la socialización secundaria (Berger, 2008) con sus pares, quienes comparten la forma como han asumido ese rol a partir de su identificación con algunas

de esas experiencias compartidas, en la continuidad de su formación académica, apropiándose y a la vez distanciándose del proyecto, en función de anteriores identificaciones, de las improntas de las instituciones que los han constituido como sujeto. El proceso que se distingue en esa situación es la tensión que se da entre las necesidades internas y las exigencias externas.

En esa asunción se hacen presentes el origen disciplinar e institucional en que los profesores se han formado profesionalmente, las culturas académicas en las que han participado, los modelos de docencia que han vivido y con los que se han identificado. En virtud de esas identificaciones los recuperan adaptándolos a los alumnos con los que trabajan, a sus condiciones laborales y al mandato fundacional. Aludimos aquí también a esos procesos de subjetivación como conformación y transformación de los sujetos en la interacción constante con el otro o los otros (Wieviorka, 2008, 2009).

En el trayecto de investigación se identificó otro fenómeno importante en la conformación de la identidad profesional: la agentividad (Pita, 2010: 169), elemento que nos remite igualmente al indisoluble vínculo entre lo individual y lo colectivo. El sujeto, si bien es determinado externamente, también tiene un margen de acción, de decisión individual, es decir, no está totalmente condicionado. Multiplicidad de acontecimientos históricos o coyunturales ofrecen oportunidades o limitaciones para ese agenciamiento de la identidad. A partir de esa capacidad de iniciativa e intervención y de lo institucionalizado, los profesores establecen nuevas prácticas incidiendo, desde su particularidad, en la transformación de la realidad e identidad institucional. De nuevo la lógica descendente de la sociedad al individuo, sin olvidar su contraparte: la lógica ascendente individuo-sociedad se vuelve necesaria para comprender las realidades sociales (Martuccelli, 2009).

Otro aspecto que interesa subrayar es el de que la constitución de la identidad profesional no puede entenderse al margen de los procesos de transformación social macro y de su contexto particular de trabajo. Aquí es importante señalar cómo esos cambios trastocan las identidades, pero manteniendo al mismo tiempo sus



fronteras, como señala Giménez (2010: 25). Por eso la identidad es un proceso siempre abierto, inacabado, que encarna la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, entre lo social y lo individual.

Cierre

Podemos señalar como conclusión que, no obstante que ambos estudios se ocuparon de profesionales de la educación de niveles diferentes, no fue difícil establecer nexos entre sus relatos de vida, porque todos ejercen la docencia y sus identidades se entrecruzan en un momento de sus historias particulares, en un proceso formativo en el que están inmersos, unas como maestras alumnas y otros como sus profesores, en el marco de una institución de educación superior como la Universidad Pedagógica Nacional. Además, los procesos de subjetivación que conforman a las educadoras y a los dos maestros se constituyen a partir de un entramado complejo de elementos como son sus biografías, formación académica, historia institucional de sus centros de trabajo y los acontecimientos socio-históricos-macro. Dichos procesos no podrían entenderse al margen de los elementos citados.

De igual forma, los relatos de vida de estos sujetos traspasan lo individual para dar cuenta de lo colectivo, del contexto social e institucional en el que se enmarcan sus experiencias; son a la vez narraciones de sus vidas y de las instituciones, así como el marco intersubjetivo que los constituye; y son también narraciones acerca de los otros que los influyen en una interacción constante.

Por último, los dos trabajos de investigación que presentamos ponen de manifiesto la necesidad de recuperar el análisis histórico, institucional y biográfico en forma relacional, mediante los discursos de tipo relatos, para lograr una comprensión más clara de los fenómenos de la educación y sus actores. Con ello podemos concluir que lo social se constituye en lo personal, y la singularidad de una historia personal puede ser una vía de acceso al conocimiento del sistema social en el que el sujeto está inmerso o en el que ha vivido.

Fuentes consultadas

- Abric, Jean Claude (1994). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.
- Bajtín, Mijaíl (1989). *La palabra en la poesía y en la novela*. En Teoría y estética de la novela. España: Alfaguara.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2008). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bertaux, Daniel. (2005) *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. España: Ediciones Bellaterra.
- Bolívar, Botía, A., Fernández Cruz, M. y Molina Ruiz, E. (2005). Investigar la identidad del profesorado: un triángulo secuencial. *Fórum: Qualitative Social Research*. 6(1). Recuperado de <http://qualitative-research.net>.
- Bolívar, Botía, A. (2002). “¿De nobis ipsis silemus?”: Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, vol. 4 (1). Recuperado de <http://redie.uabc.uabc.mx/vol4no1/contenido-bolivar.html>
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2009). *El sentido Práctico*. México: Siglo XXI editores.
- Bronfenbrenner, Urie (1997). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bruner, Jerome (2002). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. México: F.C.E.
- Bruner, Jerome (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza editorial.
- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos: ensayos*. Barcelona: Península.
- Freud, Sigmund (1979). *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. Obras completas. Vol. XVIII*. Madrid: Amorrortu Editores. Traducción de Etcheverry José L.



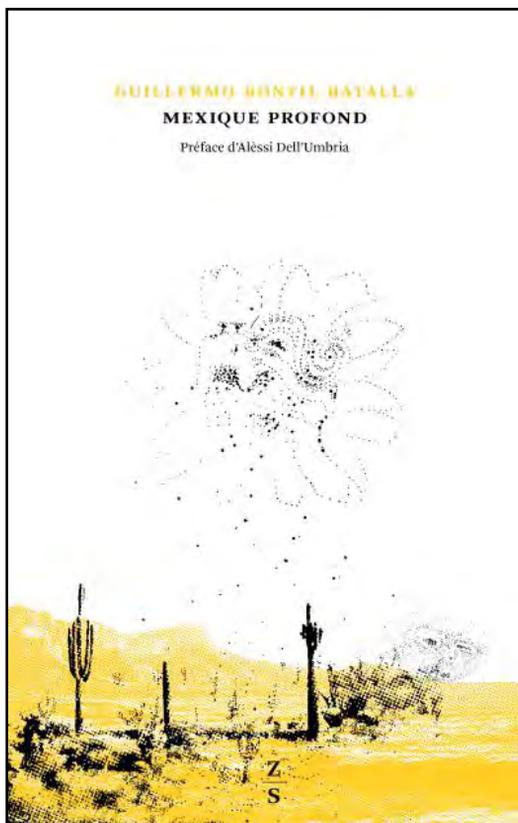
- Giménez, Gilberto. (2000). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. En Arce Valenzuela (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Giménez, Gilberto (2005). *La concepción simbólica de la cultura*. En Teoría y análisis de la cultura. México: Conaculta.
- Giménez, Gilberto (2010). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*.
- En G. Castellanos, Llanos (coord.). *Identidad, cultura y política: Perspectivas, conceptuales, miradas empíricas*. México: Universidad del Valle.
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul. (2003). *Introducción. ¿Quién necesita identidad?* En S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jovchelovitch, Sandra (1998). *Re(des)cobriendo o outro -para um entendimento da alteridade na Teoría das Representações Sociais*. En Ángela Arruda (Org.). *Representando a Alteridades* Petrópolis: Vozes.
- Lahire, Bernard (2012). De la teoría del habitus a una sociología psicológica. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 14. Recuperado en <http://revistas.uv.mx/index.php/cpue/article/view/30>
- Lahire, Bernard (2008). Socializaciones y disposiciones heterogéneas: sus vínculos con la escolarización. *Revista Propuesta Educativa*. FLACSO, 30 Recuperado en <http://www.propuestaeducativa.flacso.org.ar/archivos/entrevistas/30.pdf>
- Maalouf, Amin (2008). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Markova, Ivana (2006). *On 'the inner alters' in dialogue international Journal for Dialogical Science*. Spring. Vol. 1, No. 1, 125-147 University of Stirling. Consultado en www.dialogicidad.cl/papers/Markova.pdf.
- Martuccelli, Danilo (2009). *Sociología, modernidad, individuo*. En H. José Suárez. *Tertulia sociológica: diálogos con: Bajoit, Martuccelli, Wieviorka, Lahire, Giménez, Hiernaux, Lalive d, Epinay, Moulian, Portes*. México: UNAM.
- Pita, J. Carlos (2010). *Historias de vida en formación en investigación biográfica*. En M. Martí Puig y L. Sánchez Ruiz. *El aprendizaje a lo largo de la vida, una propuesta de futuro*: Publicaciones Xátiva: ediciones del CREC.

- Rodríguez, Tania. (2003). El debate de las representaciones sociales en la psicología social. -En: *Revista Relaciones*. Invierno, Vol. 24, número 93. Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez, Tania (2007). *Representaciones sociales. Teoría e investigación*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. CUCSH. Universidad de Guadalajara.
- Schutz, Alfred (1974). *El problema de la realidad social*. Argentina: Amorrortu.
- Wallerstein, Immanuel (1996). (Coord.) *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI editores.
- Wieviorka, Michel (2008). *Una sociología para el siglo XXI*. Barcelona: Editorial UOC.
- Wieviorka, Michel (2009). Movimientos sociales e intervención sociológica. En H. José Suárez. *Tertulia sociológica: diálogos con: Bajoit, Martuccelli, Wieviorka, Lahire, Giménez, Hiernaux, Lalive d, Epinay, Moulian, Portes*. México: UNAM.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO (2017).
MEXIQUE PROFOND, UNE CIVILISATION NIÉE.
TRAD. PIERRE MADELIN, PRÉFACE ALÈSSI
DELL'UMBRIA, BÉLGIIUM, ZONES SENSIBLES

México Profundo, Méxique Profond, 30 años y sigue la mata dando....

Arturo Argueta Villamar



- * Es investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México. (Actualmente: Investigador visitante en el Museo del Hombre, París, Francia).



A 30 años de la primera edición en español, acaba de salir de la imprenta el pasado mes de agosto de 2017 la primera edición en francés de *México Profundo, una civilización negada*.

Esta comunicación tiene como propósito celebrar la novísima edición francesa, hacer un recuento de su importancia entre los pueblos indígenas de México, y subrayar que los conceptos de civilización milenaria, resistencia, cultura autónoma y apropiada, y descolonización, entre otros que aborda en su obra, tienen una enorme resonancia en diferentes ámbitos dentro y fuera de México, por la fuerza de los hechos y por las esferas o chalchihuites de jade sembradas por pensadores como Guillermo Bonfil Batalla.

La edición francesa

Guillermo seguramente estaría regocijado y curioso de la posibilidad de que lectores francófonos, de Francia obviamente, de Bélgica, Canadá y Suiza, pero sobre todo de un amplio y potencial auditorio de casi media centena de países de África (Argelia, Benin, Burkina Faso, Burundi, Camerún, Congo, Costa de Marfil, Chad, Gabón, Guinea, Guinea Ecuatorial, Níger, Senegal y Túnez, entre otros), de Asia (Camboya, Laos, o Viet Nam), de Oceanía (Vanuatu, Nueva Caledonia, Polinesia francesa) y diversas islas de las Antillas (Guadalupe, Haití, Martinica, Granada o Dominica) y Guyana, en Suramérica, puedan tener acceso a sus ideas y pensamientos.

Seguramente circulará por algunos de esos países, como ha sido en México y en América Latina, el texto original ahora traducido, compartido entre amigos y colegas a través de bibliotecas públicas y personales, pero se moverá también por fotocopias de algunas de las páginas y seguramente en internet.

Nos contaba entre grandes sonrisas su episodio personal en Nueva Orleans. En ocasión de un congreso de antropología al cual fue invitado en los años 70, entró junto con otros colegas a un restaurante y nadie se acercaba a ofrecerles la carta de alimentos. Alguno de los amigos llamó a un mesero, el cual se acercó lentamente y dijo en voz baja: “Aquí no servimos a negros”. Guillermo no se inmutó,

sabía de miles de esas historias de exclusión. Ahora algunos de los habitantes de esa ciudad, ubicada en el Estado de Luisiana, podrá leer esta nueva edición, ya que ahí el inglés y el francés son lenguas oficiales (Ver Organización Internacional de la Francofonía, OIF).

Subrayo la enorme expectativa que tendría Guillermo sobre esta edición en francés, ya que muchas veces nos habló durante sus cursos y conferencias de la enorme importancia de los movimientos de liberación del África francófona así como de las reflexiones del martiniqués-argelino Frantz Fanon, el senegalés Lèopold Sédar Senghor o el tunecino Albert Memmi, como ejemplos de pensamiento liberador que acompañaron los procesos de descolonización de sus respectivos países.

Su importancia en México

Inmediatamente después de salida la primera edición en septiembre de 1987, editada por la Secretaría de Educación Pública y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, institución ésta última a la cual estaba adscrito Guillermo, con un tiraje de 10,000 ejemplares y ante el éxito de su distribución en México y América Latina, fue reimpressa sucesivamente por la editorial Grijalbo en 1989 con 40,000 ejemplares, nuevamente por Grijalbo en 1990; por Grijalbo y DeBolsillo en 2005; y en 2012 solamente por DeBolsillo. Tantos lectores-compradores, en número inusual para este tipo de obras, demuestra el enorme interés de muchos lectores más allá de los círculos académicos y de colegas. A partir de la evidencia señalada, puede afirmarse que no hay una obra antropológica mexicana con tanta difusión, en todo el siglo XX.

Además, circulan ampliamente copias escaneadas de la edición de 1989; se han hecho varios videos como el de Geavideo producido en 1994; el Audiolibro de Oscar Cortés Palma, publicado en abril de 2015; la lectura de Manuela Garrefa, traductora italiana, y muchos otros, que se encuentran en internet y redes.

Se trata de un bello libro escrito con gran acopio de información histórica (sin pretender pasar por un libro de historia), información



etnográfica (sin proponerse un tratado etnográfico) y étnico-política (sin que sea un manifiesto), sino todo ello junto. Tiene una gran argumentación histórica, etnográfica y antropológica, además una gran carga de toda la pasión y sensibilidad que Bonfil fue acumulando y decantando a lo largo de su muy productiva vida.

Dice Stefano Varese, antropólogo italo-peruano, que “*México Profundo* es el resultado y síntesis de años de estudio, análisis y reflexiones de Bonfil guiadas por su propia observación personal y directa, su diálogo constante con la intelectualidad indígena de México y las Américas, y su pasión por cultivar los vínculos profesionales y tornarlos en relaciones de profunda y generosa amistad” (Varese, 2013).

Maya Lorena Pérez Ruiz, antropóloga mexicana, señala que Guillermo Bonfil es un pensador de utopías, anticolonial y anti-hegemónico, y que En *México profundo*, Bonfil aplica su

Teoría del control cultural (...) para ponerla al servicio de una propuesta política que consiste en denunciar la situación de subordinación cultural de los indígenas, así como la permanente confrontación entre dos propuestas civilizatorias y de sociedad en México: la de los pueblos indios con una matriz cultural propia, y la impuesta por Occidente y sus ímpetus imperiales y colonizadores, lo que genera una contienda entre diferentes propuestas de desarrollo, de cultura y de sociedad. Esta lucha, según Bonfil, se desarrolla en todos los ámbitos de la vida y permea a todos los sectores sociales (Pérez Ruiz, 2013).

Desde el primer momento que salió de imprenta cautivó a un enorme auditorio, y cada vez más sus ideas circulan entre los pueblos indígenas de México y los lectores mexicanos, a quienes fue dirigido, pero también es cierto que es un libro que sigue creciendo e iluminando las situaciones de los conflictos interétnicos actuales y ganando nuevos públicos.

En México, por ejemplo, la gran travesía del Ejército Zapatista de Liberación Nacional por todo el país, denominada “La marcha del color de la tierra”, realizada en 2001, muy pronto fue difundida

y conocida dentro y fuera del país como “La larga marcha de los indios del México Profundo”.

Y más recientemente, como bien lo testimonia Alèssi Dell’Umbria en el prefacio de la edición en francés, -y quien estuvo en México hace una década-, dice que cuando llegó a Oaxaca, en plena vibrante insurrección de 2006, *México Profundo* era un libro que iba y venía en las discusiones con los compañeros; en ese momento, la última edición ya se había agotado y el texto circulaba en forma de fotocopias.

Los análisis avanzados con audacia a finales de los años 80’s, continúa Dell’Umbria, se habían convertido veinte años después en los argumentos de toda una generación de jóvenes indígenas o mestizos, a quienes los reflejos del México Imaginario no los hacía soñar más (Dell’Umbria, 2017).

Hacia 2017 no tenemos noticias de que el libro se haya reeditado en español en México y sólo se consigue a precios elevados, en librerías de segunda mano o por internet.

Los conceptos centrales

Un paréntesis personal: tuve la fortuna de leer, gracias a la gentileza de Guillermo, algunas de las páginas de su futuro libro; él quería oír comentarios, críticas, matices, y en su casa en Valle de Bravo, en el Estado de México, a quienes le visitábamos nos ofrecía una tacita de café express y el banquete de leer en voz alta algunas de las páginas del libro. El escuchaba primero la lectura, durante la cual volvía a repensar sus ideas y después preguntaba sobre los temas y los enfoques. Era un lujo escucharlo responder a preguntas, o argumentar ampliamente sobre uno de los temas del texto.

Y cuando se le señalaba, por ejemplo, ampliar un punto o tejerlo con los datos y fechas minuciosamente, siempre respondió que no se proponía hacer un tratado erudito (aunque en contra de su palabra, recomiendo leer los capítulos sobre El Orden colonial o La Forja de una nación, para verificar el detalle con que narra los



grandes momentos en los que se tejieron los sistemas de la colonización española y la colonización interna criollo-mestiza, posterior a la independencia), sino que quería hacer un libro que, sin carecer de información precisa y documentada, ofreciera argumentos para fortalecer los Senderos de la sobrevivencia india (otro de los capítulos) y sobre todo, la necesidad urgente y las perspectivas necesarias para salir de la crisis en la que ha hundido al país el pensamiento y las aspiraciones del México imaginario, colonialista, desarrollista, corrupto y globalizador, que quiere en todo imitar a los EUA. Esas perspectivas que modeló Bonfil en su gran libro, hoy son ya las únicas que pueden posibilitar el que México se mire a sí mismo con orgullo y como opción posible para millones de mexicanos.

UNA CIVILIZACIÓN MILENARIA. Durante los años de la colonia, pero sobre todo entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, una afirmación irrefutable era que los indios que construyeron las pirámides y las piezas que se admiran en los museos, eran integrantes de culturas maravillosas, y los descendientes actuales de esos pueblos eran poco menos que imágenes borrosas de aquellos. Bonfil rebatió siempre esa afirmación y nos ayudó a todos a cambiar esa imagen. Su libro abre el primer capítulo justamente con una visión contrahegemónica:

Partamos de un hecho fundamental: en el territorio de lo que hoy es México surgió y se desarrolló una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia: la civilización mesoamericana. De ella proviene lo indio de México; ella es el punto de partida y su raíz más profunda (p. 23)

LA RESISTENCIA Y LOS SENDEROS DE LA SOBREVIVENCIA INDIA. Para Bonfil un asunto central es la existencia hoy de un proyecto civilizatorio diferente y opuesto al proyecto colonial, y que dicho proyecto se encuentra enraizado en los pueblos indios, quienes

...permanecen y forman el sustrato fundamental del México profundo. Conviene revisar, así sea de manera sucinta, cuáles han sido los mecanismos que han hecho posible la sobrevivencia y la

continuidad de la civilización mesoamericana, los intrincados senderos de la resistencia (p.187).

Subraya que incluso puede hablarse de una cultura de resistencia, pero a la resistencia le agrega otros dos procesos: innovación y apropiación, para completar la triada de elementos que han hecho posible la permanencia de las culturas indias (p.191).

FORTALECIMIENTO DE LA CULTURA AUTÓNOMA Y APROPIADA. La Teoría del control cultural, en la cual reflexiona y propone los ámbitos de la cultura autónoma y apropiada, es otra de sus aportaciones teóricas centrales, pero para Bonfil eso no era suficiente, por lo que una más de sus actividades permanentes fue dirigir y fundar instituciones para establecer en México políticas culturales que impulsaran las capacidades de decisión, autonomía y control cultural de los pueblos indígenas y sectores populares, en abierta oposición a aquellas políticas públicas que normalmente propician la sobreposición, la enajenación y la dependencia, perpetuando la colonización de los pueblos.

DESCOLONIZACIÓN. Por supuesto que el propósito final de todo el libro es el de abonar y contribuir al proceso de descolonización. Se pregunta:

¿Qué país sería un México que reivindicara su condición pluriétnica? Sería un país en el que todas las potencialidades culturales existentes tendrían la oportunidad de desarrollarse y probar su vigencia, es decir, un país con un mayor número de alternativas (...) un país diferente que sostiene y afirma sus propias metas derivadas de su historia propia. Entonces podría hablarse de una descolonización auténtica (p. 234).



Final

La edición en inglés, que se titula “México Profundo. Reclaiming a Civilization”, fue traducida por Philip A. Dennis e impresa en 1996 por la Universidad de Texas, Austin, a nueve años de la primera edición en español y, a partir de la anterior, hacia 2010 se hizo la edición digital para consultar en Kindle.

Enhorabuena por esta nueva edición en idioma francés y felicitaciones a Alèssi Dell’Umbria y los compañeros que decidieron llevar a cabo este proyecto, así como al traductor Pierre Madelin y a la editorial Zonas Sensibles de Bélgica.

Referencias

- Bonfil Batalla, Guillermo. 2017. *Mexique Profond, une civilisation née*. Trad. Pierre Madelin, Préface Alèssi Dell’Umbria, Belgique, Zones sensibles.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México Profundo. Una civilización negada*. México. SEP-CIESAS (Colección Foro 2000).
- Odena Güemes, Lina (Selección y recopilación). 1995. *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. 4 tomos. México, INAH, DGCP, CONACULTA, FIFONAFE, SRA, CIESAS.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2013. Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo. *Cuicuilco*, número 57, mayo-agosto, pp. 115-136
- Varese, Stefano. 2013. *Bonfil y la civilización del común. Crónica de un itinerario utópico*. México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural.

RESEÑA DE LEY GENERAL DE CULTURA Y DERECHOS CULTURALES PROMULGADA EN MÉXICO EN 2017

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz

La Ley General de Cultural y Derechos Culturales publicada en el Diario Oficial de la Federación el 19 de junio de 2017 se sustenta en las reformas a los artículos 4º y 73º de la Constitución, que entraron en vigor en el año 2009, e introdujeron las nociones de “derecho de acceso a la cultura” y de “derechos culturales”, asociados a los derechos humanos y al derecho de todo ciudadano de acceder a los bienes y servicios culturales brindados por el Estado. Antes sirvieron ya de base para la creación de la Secretaría de Cultura el 17 de diciembre de 2015 y su reglamento promulgado también en el *Diario Oficial de la Federación* el 8 de noviembre de 2016. De allí su importancia como referente legislativo.

En el mencionado decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 30 de abril, 2009 dice:

Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural.

* DEAS-INAH



Destacan en el texto tres derechos: 1) el de los mexicanos a acceder a la cultura; 2) el de los mexicanos a tener acceso al disfrute de los bienes y servicios que presta el estado en la materia; y 3) el de los mexicanos al ejercicio de sus derechos culturales.

El primero presupone que hay mexicanos sin cultura y que en cambio existe una cultura a la que éstos deben acceder para lo cual el estado promoverá los medios para la difusión y el desarrollo de la cultura. Respecto al segundo no se especifica de qué manera se garantizará para todos los mexicanos su acceso al disfrute de los bienes y servicios que presta el estado en materia cultural, y sólo articula la idea de que “la cultura” se difundirá y se desarrollará “atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa”. Y respecto al tercero, los derechos culturales de los ciudadanos se reducen a que estos accedan y participen de cualquier manifestación cultural.

Sin atender a las deficiencias legislativas anteriores, fue creada la Secretaría de Cultura con cobertura nacional en 2015, con su reglamento publicado en 2016, y finalmente se aprobó la Ley General de Cultura y Derechos Culturales que deberá regirla en 2017. Una ley que al ser general, con excepción de las responsabilidades exclusivas de la Federación, es de observancia para todos los estados y municipios del país. A continuación una breve reseña y análisis de esta ley.

Al derivarse del Decreto de 2009, la Ley General de Cultura y Derechos Culturales se sustenta en los tres derechos enunciados en éste, sin que se resuelvan satisfactoriamente las deficiencias en su concepción.

Así, en su Artículo 1, a la letra dice:

La presente Ley regula el derecho a la cultura que tiene toda persona en los términos de los artículos 4o. y 73, fracción XXIX-Ñ de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Promueve y protege el ejercicio de los derechos culturales y establece las bases de coordinación para el acceso de los bienes y servicios que presta el Estado en materia cultural. Sus disposiciones son de

orden público e interés social y de observancia general en el territorio nacional.

Derivado de lo anterior la ley tiene por objeto (Artículo 2) lo siguiente:

- I. Reconocer los derechos culturales de las personas que habitan el territorio de los Estados Unidos Mexicanos;
- II. Establecer los mecanismos de acceso y participación de las personas y comunidades a las manifestaciones culturales;
- III. Promover y respetar la continuidad y el conocimiento de la cultura del país en todas sus manifestaciones y expresiones;
- IV. Garantizar el disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en materia cultural;
- V. Promover, respetar, proteger y asegurar el ejercicio de los derechos culturales;
- VI. Establecer las bases de coordinación entre la Federación, las entidades federativas, los municipios y alcaldías de la Ciudad de México en materia de política cultural;
- VII. Establecer mecanismos de participación de los sectores social y privado, y
- VIII. Promover entre la población el principio de solidaridad y responsabilidad en la preservación, conservación, mejoramiento y restauración de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia.

En los objetivos se retoma la idea de que en México hay una cultura, si bien presupone que ésta tiene múltiples manifestaciones y expresiones; se reconocen los derechos culturales de quienes habitan el territorio nacional y se propone promover, respetar, proteger y asegurar su ejercicio; además que pretende garantizar el disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en materia cultural. Todos ellos derivados del Decreto de 2009. Para lo cual dicha ley se propone establecer bases y mecanismos para: la coordinación entre



la Federación, las entidades federativas, los municipios y alcaldías de la Ciudad de México en materia de política cultural; para el acceso y participación de las personas y comunidades a las manifestaciones culturales; así como para la participación de los sectores social y privado.

Son indicativos de la orientación de esta ley el peso que se le otorga a “las manifestaciones culturales” y la centralidad de la Secretaría de Cultura para establecer la política cultural del Estado mexicano y su orientación. Al respecto de las primeras dice:

Las manifestaciones culturales a que se refiere esta Ley son los elementos materiales e inmateriales pretéritos y actuales, inherentes a la historia, arte, tradiciones, prácticas y conocimientos que identifican a grupos, pueblos y comunidades que integran la nación (Artículo 3).

En cuanto a la segunda se establece que:

La Secretaría de Cultura conducirá la política nacional. ...celebrará acuerdos de coordinación con las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal, de las entidades federativas y con los municipios y alcaldías de la Ciudad de México...

La política cultural del Estado deberá contener acciones para promover la cooperación solidaria de todos aquellos que participen en las actividades culturales... mediante el establecimiento de acciones que permitan vincular al sector cultural con el sector educativo, turístico, de desarrollo social, del medio ambiente, económico y demás sectores de la sociedad. (Artículo 4).

Y atenderá a los siguientes principios: respeto a la libertad creativa y a las manifestaciones culturales; igualdad de las culturas; reconocimiento de la diversidad cultural del país; reconocimiento de la identidad y dignidad de las personas; libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y sus comunidades; e igualdad de género.

Se suma a lo anterior lo que la ley consigna como derechos culturales, y sobre los cuales entre paréntesis marco en lo que hay que poner atención:

- El acceso a la cultura (no reconoce como derecho la pluralidad de culturas, da por supuesto que existe una sola cultura, y de que existen sujetos sin cultura); conocer e informarse sobre el patrimonio cultural (no reconoce la capacidad de gestión de los sujetos para definirlo y salvaguardarlo); elegir una o más identidades (acto voluntarista); pertenecer a varias comunidades culturales; disfrutar de las manifestaciones culturales de su preferencia; comunicarse en la lengua que prefiera; propiedad intelectual y derechos de autor (no reconoce autoría colectiva); usar tecnologías y las comunicaciones (no garantiza, propiedad, gestión ni acceso social).

Además de que no se define qué son los derechos culturales, sobresale lo limitado que resulta el listado, y en los que sí se mencionan hay una visión en la que no se reconoce la capacidad de los diversos actores sociales para crear, definir y salvaguardar el patrimonio cultural (ni siquiera el propio del grupo cultural al que se pertenece); y se privilegia una perspectiva voluntarista en los individuos para que éstos elijan la identidad y la pertenencia a las comunidades culturales existentes y accedan y disfruten de las manifestaciones culturales de su preferencia. Un sentido similar se observa en lo relacionado con el uso de las tecnologías y comunicaciones, como si el acceso y la capacidad de su uso dependieran de la voluntad de los individuos, sin atender a las asimetrías sociales ni a los mecanismos de desigualdad y exclusión sociales que los condicionan.

En una formulación de este tipo, que únicamente reconoce los derechos de propiedad individual y no reconoce los derechos colectivos, que rigen la producción, el uso y los beneficios de muchas de las llamadas manifestaciones culturales de México, se sientan, además, las bases para generar prácticas expropiatorias de las consignadas aquí como manifestaciones culturales (el llamado patrimonio inmaterial), que han sido creadas, actualizadas y resguardadas como propias en los diferentes pueblos y grupos culturales de México, ya



que según esta ley han de ser de libre acceso y de uso indiscriminado para todos. Lo que significa que cualquier persona puede acceder y hacer uso generalizado y sin control, por ejemplo, de las manifestaciones y recursos culturales indígenas, contraviniendo la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas y sus comunidades, consignadas en el artículo 2º de la Constitución, además de que no reconocen su derecho a la consulta, y al consentimiento previo, que según el derecho internacional debe ser libre e informada.

En cuanto a garantizar el acceso a los bienes y servicios que presta el Estado, del enunciado general se pasa a mencionar una medida constreñida a la distribución de Vales de Cultura (art. 8), y a hacer descuentos para personas con capacidades especiales.

Respecto al patrimonio inmaterial le da a las entidades federativas la capacidad de “regular su resguardo” (art.16) y sólo “incentiva” la participación de las organizaciones y la sociedad civil. Y son las entidades públicas las que tienen la atribución de protegerlo, fomentarlo, enriquecerlo, difundirlo, investigarlo (no se le otorga ese derecho a los creadores de ese patrimonio, ni a la sociedad civil). Es decir que no contempla acciones ni mecanismos para garantizar, como un derecho de la sociedad civil ni de los pueblos indígenas, su participación en la salvaguarda, creación, y gestión cultural de su patrimonio cultural.

Otro aspecto sustantivo en el que hay que poner atención es en la participación social, de la ciudadanía y de las organizaciones sociales, ya que la Ley, si bien reconoce su importancia, la limita a la creación de una Reunión Nacional de Cultura (artículos 30 y 35) en la que se diseñarán las políticas en material cultural para el país, en la que participan funcionarios y únicamente las organizaciones sociales invitadas por el Secretario de cultura, o sea con representación limitada y dirigida por las autoridades de la Secretaría de Cultura.

Además de lo anterior que deja ver el carácter centralista y vertical de la Ley, ésta sienta las bases para quitarle atribuciones al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y al Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) al no establecer el carácter coordinador de

la Secretaría de Cultura, y darle a ésta directamente atribuciones de actuación sobre el patrimonio cultural. Así dice:

Artículo 39.- La Secretaría de Cultura en coordinación con las dependencias y entidades de la administración pública de los tres órdenes de gobierno competentes en la materia, promoverá y concertará con los sectores privado y social los convenios para la investigación, conservación, promoción, protección y desarrollo del Patrimonio Cultural.

Y

Artículo 40.- La Secretaría de Cultura celebrará los convenios de concertación entre las entidades federativas, los municipios, las alcaldías de la Ciudad de México y con los sectores privado y social, para promover campañas de sensibilización, difusión y fomento sobre la importancia de la participación de los diferentes sectores de la población del país en la conservación de los bienes inmateriales y materiales que constituyan el Patrimonio Cultural, conforme a los mecanismos de participación que se creen para tal efecto.

Sin que haya todavía un reglamento para esta Ley, sigue abierto el debate sobre el carácter de la cultura y la diversidad cultural en México, así como sobre el proyecto nacional que debe orientar las políticas e instituciones nacionales.

La Ley General de Cultura y Derechos Culturales puede consultarse en:

http://diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGCDC_190617.pdf

PAISAJES INSURRECTOS. JÓVENES, REDES Y REVUELTAS EN EL OTOÑO CIVILIZATORIO, 2017. NUEVOS EMPRENDIMIENTOS EDITORIALES (NED)

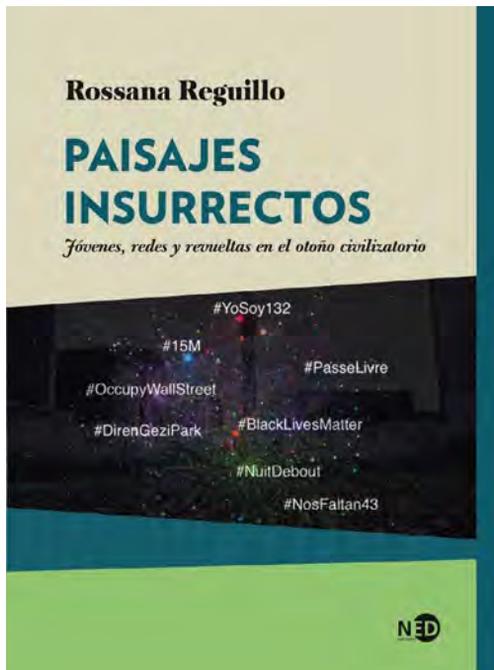
Rossana Reguillo

¿Es posible hablar de insurrecciones 2.0?, ¿de nuevas formas de acuerpamiento social?, ¿de nuevas formas de protesta y organización colectiva? ¿Qué desafíos plantea la ola de insurrecciones que han irrumpido en la escena del siglo XXI?

Este libro busca repensar las preguntas que nos hacemos en torno a las culturas políticas de los jóvenes y su acción colectiva. También reflexiona sobre la idea de sujeto y sus formas de

expresión. Un sujeto que busca deslindarse de los determinismos, que sale a campo abierto, en plena tempestad sin certezas. Un sujeto que se arriesga no para decretar, sino para comprender, para asir lo inasible “garantizando su estatuto de inasible”, como quería Levinas.

La autora habla acerca, de, sobre y especialmente con quienes han construido una inmensa red de conversaciones colectivas, de acciones, de estéticas y de lenguajes. Estos movimientos sociales surgidos en la red y trasladados a la calle, han logrado interrumpir el monólogo de los poderes propietarios. (de la cuarta de forros).



LA VIOLENCIA EN MÉXICO A LA LUZ DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Gilberto Giménez y René Jiménez (coordinadores)

El presente volumen recoge una selección de las ponencias presentadas en las sesiones mensuales del Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales, que se desarrolló a lo largo del año 2013 en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, y que versó sobre el tema de la violencia en México a la luz de las ciencias sociales.

La elección del tema obedeció a dos motivaciones principales: en primer lugar, la enorme preocupación por la

gravedad y la extensión creciente del fenómeno de la violencia en nuestro país. Y en segundo lugar, la percepción de la falta de una visión integrada y unificada del problema en el campo de las ciencias sociales y —particularmente— de la sociología, debido a la extrema dispersión y fragmentación de su tratamiento en áreas disciplinarias hiperespecializadas.

