



**Dossier:**

**Nación, representación y diversidades en los proyectos de nación en las Américas**

Coordiando por Natividad Gutiérrez Chong y  
Nathalia Guevara Jaramillo

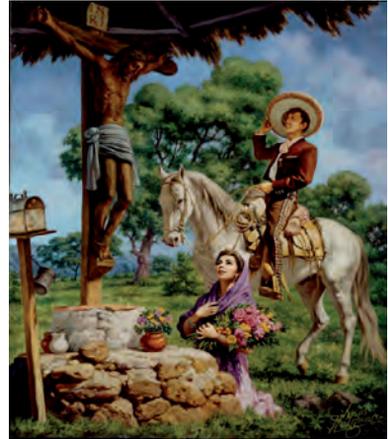
**El regionalismo yucateco frente al discurso nacionalista mexicano**  
Eugenia Iturriaga Acevedo

**Mujeres y el origen común de la nación en México**  
Natividad Gutiérrez Chong

**Afrodescendientes, cuerpo y nación en Argentina: una exploración a partir de la literatura (1837-1882)**  
Nathalia Guevara Jaramillo

**Estrategias en disputa: educación superior y poblaciones indígenas en la construcción de los Estados-nación latinoamericanos**  
Paola Andrea Vargas Moreno

**Multiculturalismo canadiense y arte colombiano en Montreal: desarmando estereotipos nacionales con Fritta Caro**  
Alexandre Beaudouin Douquette



Jesús de la Helguera, Catálogo 4590, "La cruz del camino".  
Reproducción con permiso Museo Saumaya

**La política del sacrificio: símbolos y mitos en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad de Javier Sicilia**  
Ricardo Tirado

**Los Mayas de Quintana Roo y la economía de la identidad**  
Cristina Oehmichen-Bazán

**Representaciones sociales y puestas en escena en los Mercados Campesinos de Bogotá: "El buen campesino", "el campesino institucionalizado" y "el campesino rebelde"**  
David Fernando García González, César Augusto González Vélez y Mauricio Montenegro Riveros

**Cotidianidades transitorias: jóvenes migrantes centroamericanos en Tabasco y Chiapas, una historia en imágenes**  
Sonia Irene Ocaña Ruiz y Jorge Luis Cadepond-Ballina

**Consumo y redes de apoyo en dos colectivos gais de la Ciudad de México y Barcelona.**  
Karla Teresa Camacho Rodríguez

**Entre el orgullo y la vergüenza. El espectro emocional en las biografías de varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora.**  
Angélica María Ospina Escobar

**Literatura policial y sociología del delito.**  
Hernán Maltz

**Estudios sociales del arte y transdisciplina: una propuesta metodológica.**  
Ana Bugnone, Clarisa Fernández, Verónica Capasso y Federico Urtubey

**Representaciones sociales y creencias epistemológicas: conceptos convergentes en la investigación social**  
Ana Lucía Maladonado González, Edgar Javier González y Erick Cajigal Molina

**El rap de los aldeanos como práctica política desde el vacío**  
Alán Omar Pérez Álvarez



Jóvenes a bordo de La Bestia en Arriaga, Chiapas. Recuperado de  
[http://festivaldelabestia.blogspot.mx/2013\\_01\\_01\\_archive.html](http://festivaldelabestia.blogspot.mx/2013_01_01_archive.html) [20 de febrero de 2016]





DIRECTOR

Dr. Gilberto Giménez Montiel

UNAM

*Instituto de Investigaciones Sociales*

Editor

Dr. Guillermo A. Peimbert Frías

UNAM

*Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

*Dirección de Etnología y Antropología Social*

Dra. Silvia Gutiérrez Vidrio

*Universidad Autónoma Metropolitana*

Dra. Angela Ixkic Bastian Duarte

*Universidad Autónoma del Estado de Morelos*

Dr. Hugo José Suárez,

UNAM

*Instituto de Investigaciones Sociales*

Dr. Roberto Castro Pérez,

*Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*

*de la Universidad Nacional Autónoma de México*

Dra. Sonia Frías Martínez,

*Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*

*de la Universidad Nacional Autónoma de México*

Dr. Tommaso Gravante,

Becario posdoctoral del CEIICH, UNAM, México

Dr. Antonio Sánchez Pereyra,

*Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección General de Bibliotecas, México*

Corrección: Gilberto Giménez y Guillermo A. Peimbert con el apoyo de Evelin Rodríguez

Traducciones: Gilberto Giménez y Silvia Gutiérrez Vidrio

Número de reserva: 04-2007-080814545700-203

ISSN: 2007-8110

México, 1 de marzo de 2019

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





## CONTENIDO

### DOSSIER

- Nación, representación y diversidades en los proyectos de nación en las Américas  
*Natividad Gutiérrez Chong y Nathalia Guevara Jaramillo* 9
- El regionalismo yucateco frente al discurso nacionalista mexicano  
*Eugenia Iturriaga Acevedo* 16
- Mujeres y el origen común de la nación en México  
*Natividad Gutiérrez Chong* 40
- Afrodescendientes, cuerpo y nación en Argentina: una exploración a partir de la literatura (1837-1882)  
*Nathalia Guevara Jaramillo* 62
- Estrategias en disputa: educación superior y poblaciones indígenas en la construcción de los Estados-nación latinoamericanos  
*Paola Andrea Vargas Moreno* 97
- Multiculturalismo canadiense y arte colombiano en Montreal: desarmando estereotipos nacionales con Fritta Caro  
*Alexandre Beaudoin Duquette* 129



## ARTÍCULOS

- La política del sacrificio: símbolos y mitos en el  
Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad de  
Javier Sicilia  
*Ricardo Tirado* 161
- Los Mayas de Quintana Roo y la economía de la  
identidad  
*Cristina Oehmichen-Bazán* 197
- Representaciones sociales y puestas en escena en  
los Mercados Campesinos de Bogotá: “El buen  
campesino”, “el campesino institucionalizado” y “el  
campesino rebelde”  
*David Fernando García González, César Augusto González Vélez,  
Mauricio Montenegro Ríveros* 224
- Cotidianidades transitorias: jóvenes migrantes  
centroamericanos en Tabasco y Chiapas, una historia  
en imágenes  
*Sonia Irene Ocaña Ruiz y Jorge Luis Cadepont-Ballina* 269
- Consumo y redes de apoyo en dos colectivos gais de  
la Ciudad de México y Barcelona  
*Karla Teresa Camacho Rodríguez* 300
- Entre el orgullo y la vergüenza. El espectro  
emocional en las biografías de varones que se  
inyectan drogas en Hermosillo, Sonora  
*Angélica María Ospina Escobar* 337
- Literatura policial y sociología del delito  
*Hernán Maltz* 374
- Estudios sociales del arte y transdisciplina: una  
propuesta metodológica  
*Ana Bugnone, Clarisa Fernández, Verónica Capasso y Federico Urtubey* 389

## RESEÑAS

Bobbio, Luigi, P. Melé y V. Ugalde (Eds.), *Conflictos y concertación. La gestión de los residuos en México, Italia y Francia*, México, El Colegio de México, 2017, 406 pp.  
*Nancy Merary Jiménez-Martínez* 413

RIFREM. *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. 2016*, México: CONACYT, COLEF, COLJAL, CIESAS  
*Hugo José Suárez* 416

Antonio García de León (2017), *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica  
*Blanca Solares Altamirano* 422

## NOVEDADES EDITORIALES

Alvaro, José Luis (2018). *La interacción social. Escritos en homenaje a José Ramón Torregrosa*. España, CIS.  
*Álvaro Estramiana, José Luis* 427

Fraccia, Myriam; Margara Millán; Karina Kloster; Pietro Ameglio; y José Miguel Canda (2018), *Antología del pensamiento y obra de Juan Carlos Marín*. México, UNAM / Plaza y Valdéz

Pedrero, Mercedes (2018). *El trabajo y su medición: mis tiempos. antología de estudio sobre trabajo y género*. México, UNAM / Miguel ngel Porrúa  
*Ma. ngeles Durán Heras* 431



Presentación del *dossier*  
NACIÓN, REPRESENTACIÓN Y DIVERSIDADES EN LOS PROYECTOS  
DE NACIÓN EN LAS AMÉRICAS  
*NATION, REPRESENTATION AND DIVERSITIES IN THE NATION PROJECTS  
IN THE AMERICAS*

NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG Y NATHALIA GUEVARA JARAMILLO

Los textos aquí reunidos se derivan del simposio “Representaciones sobre la diversidad étnica y de género en los proyectos de nación de las Américas”, presentado en el marco del V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología y el XVI Congreso de Antropología en Colombia (Bogotá, Colombia, junio de 2017). En esa ocasión, nos reunimos investigadoras e investigadores provenientes de universidades de México, Argentina y Brasil, con el fin de indagar en la forma como las diversidades étnicas, de nacionalidad y de género han sido representadas, incluidas o excluidas de los relatos nacionales del continente. Partimos de la idea de que cada nación, a lo largo de su proceso de construcción, ha creado sus propias formas de concebir la diversidad. Aunque es posible encontrar algunas similitudes en la forma en que los pasados y las presencias de diversos grupos étnicos han sido representados en las naciones del continente, cada caso presenta particularidades. Nos interesaba, entonces, dar cuenta de distintas formas de representar tales diversidades en el marco de los proyectos de nación de las Américas a partir del siglo XIX y hasta la actualidad. *Palabras clave: nacionalismo; nación; representación; diversidad; América.*

\* Doctora en sociología por la *London School of Economics and Political Science*. Ha investigado ampliamente los nacionalismos en México y en América Latina, con énfasis en las mujeres y en los pueblos indígenas. Es autora de numerosas publicaciones sobre esos temas. Profesora-Investigadora Titular en el IISUNAM.

\*\* Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Becaria del Instituto de Investigaciones Sociales, asesorada por la Dra. Natividad Gutiérrez Chong (septiembre de 2016-agosto de 2018). Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México.




---

*Abstract: These texts are from the symposium “Representations on ethnic and gender diversity in nation projects in the Americas” that took place within the framework of the V Congress of the Latin American Anthropology Association and the XVI Anthropology Conference in Colombia (Bogotá, Colombia, June 2017). On that occasion, researchers from Mexican, Argentinean and Brazilian universities gathered to investigate how ethnic, nationality and gender diversity issues have been represented, included or excluded in the national narratives of the continent. The starting concept was that each nation, throughout its construction process, created its own ways of conceiving diversity. Although some similarities can be found in the way in which the past and present of diverse ethnic groups have been represented, each case presents its own specific particularities. We were interested in shedding light on the different ways in which such diversities have been represented within the framework of the projects of the nation of the Americas from the nineteenth century up to the present time.*

Keywords: nationalism; nation; representation; diversity; America.

---

A propósito de la representación, nos resultaron útiles los planteamientos de Roger Chartier (2013), quien explicaba que las “representaciones colectivas” se refieren a operaciones de recorte, clasificación y jerarquización mediante las cuales distintos grupos de una sociedad perciben y construyen la realidad. Las acepciones más antiguas de la *representación* la definían como la relación entre una imagen presente y un objeto ausente (“las prácticas y los signos, los símbolos y las conductas que apuntan a mostrar y a hacer reconocer una identidad social o un poder”), o le asignaban un significado político (referido a las formas institucionalizadas mediante las cuales los “representantes” [...] encarnan de manera visible [...] la coherencia de una categoría social, la permanencia de una identidad o la potencia de un poder”). Para Chartier, la articulación de estos tres sentidos otorga al concepto de representación la capacidad de pensar las identidades, las clasificaciones y las jerarquías sociales como “luchas de representación”. En el caso de los grupos sociales, la representación se relaciona con sus luchas de poder, pues lo que está en juego en ellas es la propia jerarquización de la estructura social, así como la legitimación de los signos que sustentan una dominación. Si las luchas de representación tienen un papel decisivo en la construcción de la vida social, son justamente las fisuras en estas representaciones las que hacen posibles las rupturas.

A partir del concepto de representación y de su articulación con los discursos nacionalistas, nos propusimos reunir una serie de textos que abordaran distintas formas en las cuales las diversidades étnicas, de nacionalidad o de género han sido consideradas en el marco de los proyectos de nación de las Américas. En varios de estos textos, y en contraste con las posturas nacionalistas difundidas desde las élites y los discursos oficiales, encontramos también la evidencia de pugnas en torno a los sentidos hegemónicos de las representaciones sobre lo nacional.

Tres de los textos presentados se remontan a este proceso en los siglos XIX y XX y abordan casos en México y Argentina. El primero de ellos, titulado “El regionalismo yucateco frente al discurso nacionalista mexicano” (<http://doi.org/10.28965/2019-26-02>), de Eugenia Iturriaga, aborda la construcción de una identidad regional yucateca en el marco de la creación de una identidad nacional mestiza y destaca la particular relación entre las élites regionales y lo indígena maya. De acuerdo con la autora, las élites de Yucatán lidiaron con la presencia maya integrando algunos elementos culturales indígenas a su identidad regional, con lo cual se diferenciaron de los discursos nacionalistas mexicanos en los que el mestizaje empezaba a convertirse en un símbolo de unidad. Sin embargo, en el contexto yucateco, dice Iturriaga, la categoría de mestizo tuvo un sentido distinto al que se le otorgó en los discursos nacionalistas, puesto que allí se equiparó a los indígenas no rebeldes a la categoría de mestizos, mientras que las élites blancas se identificaron como “yucatecas”, marcando su diferencia con respecto a lo indígena. Esto dio lugar a discursos mestizófilos que, durante el siglo XX, exaltaron la “fusión” exitosa entre indígenas y blancos en esa región. Como lo muestra la autora, tal relación con lo maya no careció de ambigüedades, en tanto recuperó elementos de la cultura indígena, pero marcó una distancia con respecto a los pueblos mayas contemporáneos. De esta manera, el discurso nacional mestizófilo no fue apropiado por las élites yucatecas, que no se asumieron como mayas. Al abordar la creación de una identidad regional en contraste con una identidad nacional, la autora muestra cómo el regionalismo y el nacionalismo



se valen de recursos similares como, por ejemplo, las representaciones sobre los enemigos comunes que, aún en el siglo XXI, sirven para reforzar una identidad colectiva.

El segundo de estos artículos, “Mujeres y el origen común de la nación en México, de Natividad Gutierrez Chong” (<http://doi.org/10.28965/2019-26-03>), explora un terreno poco trabajado, como lo es la relación entre las mujeres y el nacionalismo en México mediante las representaciones derivadas de fuentes iconográficas de inicios del siglo XX, así como de la narrativa de una escritora española residente en el país a finales del siglo XIX. La autora explora las representaciones sobre las mujeres y el mestizaje con base en un esquema que le permite cruzar tres dimensiones: tipos de nacionalismos en tres periodos de la historia nacional mexicana, roles de las mujeres y figuras emblemáticas de cada uno de ellos. De esta manera, la autora identifica representaciones de las mujeres en el marco de la nación como reproductoras biológicas de la misma y de los límites nacionales, participantes activas en las luchas que le dieron origen a las naciones y, ya en el siglo XX, transmisoras de la cultura nacional. La autora plantea que las representaciones iconográficas populares construían imágenes de masculinidad y feminidad que articulaban una identidad nacional y que definían las uniones deseables para reproducir la nación, así como los roles asignados a hombres y mujeres mestizos. Este “mito de origen étnico” se remonta a las narrativas sobre la Malinche, mujer mestiza que además representa otro mito, el de la “integración nacional”. Sin embargo, como lo muestra la autora, en estas fuentes las mujeres aparecen representadas como seres pasivos, que contrastan con el rol activo de los hombres como “constructores y promotores del Estado”.

En una línea similar, que vincula las representaciones sobre el cuerpo y su nexos con la construcción de la nación, el texto de Nathalia Guevara Jaramillo (“Afrodescendientes, cuerpo y nación en Argentina: una exploración a partir de la literatura, 1837-1882” <http://doi.org/10.28965/2019-26-04>) aborda la relación problemática entre los afrodescendientes y el proyecto de nación argentino durante el siglo XIX, por medio de las representaciones sobre este

colectivo en varias obras literarias de la época. La autora se enfoca en los cuerpos de los hombres y mujeres afrodescendientes y en los recursos mediante los cuales éstos fueron representados en los discursos literarios, para así abordar de fondo la cuestión de su “desaparición” de la historia y la identidad nacional, la cual constituye un punto de partida casi obligado en las investigaciones que abordan de la historia de los afroargentinos. Para la autora, las representaciones sobre los cuerpos afrodescendientes son un recurso literario y político que termina por reflejarse en la forma como la nación argentina se concibe, hacia adentro y hacia fuera de sus fronteras. En este caso, la representación animaliza y vuelve bárbaros a los afrodescendientes, eliminándolos de un proyecto de nación que perseguía la civilización promoviendo la inmigración europea. Sin embargo, como lo muestra la autora, el lenguaje poético sirvió a un grupo de escritores afrodescendientes de la ciudad de Buenos Aires para proponer representaciones alternativas que, aunque usaban un lenguaje canónico en común con las élites, permitieron poner en cuestión las formas hegemónicas de pensar la nación.

A finales del siglo XX, distintas naciones latinoamericanas empezaron a definirse de manera formal en términos de su diversidad étnica. Sin embargo, la adopción del multiculturalismo como política de gestión de la diversidad por parte de los Estados de la región y como nuevo paradigma de definición de las culturas nacionales no implicó el fin de las luchas por la representación, sino que, por el contrario, evidenció el surgimiento de nuevas pugnas sociales y políticas. El trabajo de Paola Andrea Vargas Moreno, titulado “Estrategias en disputa: educación superior y poblaciones indígenas en la construcción de los Estados-nación latinoamericanos” (<http://doi.org/10.28965/2019-26-05>), da cuenta de cómo los pueblos indígenas han luchado por incidir en la definición de los proyectos de educación superior en los casos de México y Ecuador. La educación superior es central en esta disputa porque, como lo muestra la autora, provee un marco para la homogeneización, la formación y el control de los sujetos por parte de los Estados-nación modernos, a la par que evidencia la continuidad de la *colonialidad del saber*. La



autora identifica tres modelos de inclusión de la diversidad en la educación: uno, el mestizaje homogeneizador, que la incluye como objeto de estudio; dos, el multiculturalismo, que aborda a los pueblos indígenas como sujetos diferenciados y busca su integración, pero falla al limitarse al ámbito del reconocimiento cultural, sin trascender hacia una redistribución de la riqueza y del poder; y tres, la interculturalidad, que supone una educación con y desde los propios pueblos indígenas, modelo que enfrenta grandes retos en su implementación.

A propósito del multiculturalismo y sus limitaciones como modelo de administración de la diversidad cultural, el trabajo de Alexandre Beaudoin Duquette, “Multiculturalismo canadiense y arte colombiano en Montreal: desarmando estereotipos nacionales” (<http://doi.org/10.28965/2019-26-06>), resulta de gran pertinencia al explorar el nexo entre este modelo de gestión de la diversidad, la propaganda y los estereotipos. El multiculturalismo, además de una política de administración de la diversidad, es un relato cohesionador de la identidad nacional canadiense. Como lo muestra el autor, las narrativas oficiales sobre el multiculturalismo que conocemos hoy en día provienen de “un conjunto de operaciones de relaciones públicas”, por medio de las cuales se creó el estereotipo de Canadá como un país magnánimo en el ámbito internacional y como un lugar donde la diversidad coexiste sin conflicto alguno. El autor elabora una crítica a este modelo de administración de la diversidad mediante el contraste entre las representaciones estereotipadas que difunde la propaganda migratoria y las obras de una artista colombiana residente en la ciudad de Montreal. Como en el caso del artículo anterior, este texto también señala el limitado reconocimiento que promueve el modelo multicultural. Pero, si Vargas Moreno critica el hecho de que el multiculturalismo lleve a cabo un reconocimiento a nivel cultural, Beaudoin Duquette plantea que el multiculturalismo canadiense apela a una simplificación de la cultura mediante los estereotipos. Estos, a su vez, justifican la implementación de procedimientos de selección más exigentes para los inmi-



grantes a quienes se dirigen las representaciones estereotipadas de la propaganda migratoria canadiense.

En suma, los textos aquí reunidos exploran las representaciones sobre los pueblos indígenas, afrodescendientes, inmigrantes y mujeres en varias naciones de las Américas en distintos momentos históricos, para dar cuenta de las tensiones y retos que entraña la existencia de estas diversidades en naciones en busca de su propia identidad. Si, como lo explicó Benedict Anderson, las naciones son *artefactos culturales*, las exclusiones e inclusiones evidenciadas en los discursos nacionalistas también darán cuenta de dinámicas particulares de la construcción nacional en los casos abordados.

## Referencias citadas

Chartier, Roger. (2013). Le sens de la représentation. La vie des idées. Recuperado de <http://www.laviedesidees.fr/Le-sens-de-la-representation.html>, consultado el 3 de septiembre de 2018.



## EL REGIONALISMO YUCATECO FRENTE AL DISCURSO NACIONALISTA MEXICANO

### YUCATECAN REGIONALISM VIS-À-VIS THE MEXICAN NATIONALIST DISCOURSE

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO

Después de la Revolución de 1910 México adoptó, en el discurso, una política asimilacionista en la cual el mestizo se transformó en el protagonista oficial de la historia, planteando con ello una sola forma de ser mexicano. Este trabajo busca mostrar cómo “lo maya” fue y ha sido utilizado para construir el regionalismo yucateco, y cómo este regionalismo es una respuesta al proyecto homogenizador nacional. El regionalismo yucateco ha ido acompañado de un orgullo que se nutre de una relación ambivalente con “lo maya” (admiración y desprecio) y de una marcada distancia con el centro político del país y su discurso mestizante. También quiero dar cuenta de cómo, tanto el nacionalismo como el regionalismo, utilizan los mismos recursos para conformar identidades y cómo éstas se van transformando en el tiempo. *Palabras clave:* Regionalismo, nacionalismo, Yucatán, mayas, mestizo

*Abstract:* After the 1910 Revolution, Mexico adopted in its discourse an assimilation policy in which the mestizo was transformed into the official historical leading character thereby conceiving a single way of being Mexican. This paper aims to show how the “Maya” was, and has been used, in the construction of Yucatecan regionalism and how this regionalism is a response to the national homogenizing project. Yucatecan regionalism has been accompanied by a pride that is nourished by an ambivalent relationship with “the Maya” (admiration and disdain) and a marked distance from the political center of the country and its mestizo discourse. It is also shown how both, nationalism and regionalism, use the same resources to shape identities and how these are transformed over time. *Keywords:* Regionalism, nationalism, Yucatan, Mayan, Mestizo.

\* Profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

## Introducción

Las naciones, al igual que las regiones, han sido concebidas como espacios creados por la historia donde existe un determinado tipo de economía, ciudades, localidades, redes sociales y formas culturales. En las descripciones tradicionales de naciones y regiones podemos encontrar generalmente la extensión territorial, la actividad económica, la ascendencia étnica, pero no siempre se reflexiona sobre el sentimiento de pertenencia, que es lo que da cohesión a las identidades.

En su libro *Naciones y nacionalismo*, Ernest Gellner señala que el Estado nacional busca conformar una cultura común para establecer un orden social, creando así el monopolio de una “cultura legítima”. Este proceso se lleva a cabo principalmente a través de una educación pública y estandarizada. Para Gellner (2008), los nacionalismos no son el despertar de unas supuestas *unidades míticas* naturales. Los nacionalismos son construcciones de nuevas unidades culturales que se establecen mediante una educación Estatal que permite traspasar los límites regionales y locales. Los nacionalismos dicen defender la cultura autóctona, pero en realidad lo que construyen es una *cultura institucional* que homogeniza.

Natividad Gutiérrez Chong, otra estudiosa del nacionalismo, lo explica como un proceso de *ingeniería social* cuya función principal es crear una correspondencia entre política, cultura y territorio en una entidad (2012: 19). Para ella, “las naciones —culturas homogéneas protegidas por el Estado— existen por el nacionalismo y no porque estén ahí esperando a que las ‘despierte’ el nacionalista” (Gutiérrez, 2012: 35). Así, es el nacionalismo el que crea las naciones y no viceversa. Para el caso mexicano, señala Gutiérrez Chong (2012), la construcción de una cultura nacional se dio mediante la selección y utilización de elementos de la vida cultural indígena y del pasado étnico. Para ello, la política oficial de integración nacional se apoyó en dos mitos étnicos: el de fundación y el de descendencia, siendo la cultura de los aztecas la principal fuente de la historicidad favorecida por el nacionalismo mexicano. Los libros de texto gratuitos han jugado un papel fundamental en este proceso; los motivos se-



leccionados y la narrativa utilizada en ellos, respaldan únicamente la historia y la etnicidad de la mayoría dominante: la población mestiza (Gutiérrez, 2012: 21). Esto ha significado un proceso de exclusión cultural homogenizante, que somete no sólo a los diversos grupos indígenas, sino también a las distintas regiones del país.

Como una reacción a los discursos nacionalistas, los regionalismos surgen apelando a una historia en común que busca reivindicar lo propio. El regionalismo, señala Bourdieu (1980: 180) está vinculado a la idea de estigma. Esto es porque al llamar a un determinado espacio “provincia” se marca una distancia económica y social (no sólo geográfica) de un “centro”. Es decir, se le priva a la región del capital material y simbólico que se concentra en la capital de un país. Por ello, la región existe como una unidad negativa definida por la dominación simbólica y económica del centro. Para invertir el sentido y el valor de los rasgos estigmatizados aparecen las reivindicaciones regionalistas. Éstas buscan convertir la identidad estigmatizada en símbolos positivos de la identidad regional. El regionalismo es un caso particular de luchas simbólicas (Bourdieu, 1980) en las cuales los agentes buscan conservar o transformar las representaciones de la identidad social.

En esta batalla por controlar los criterios de evaluación legítimos, las élites regionales tienen la oportunidad de reinventar la historia, de capitalizar un potencial político y de fomentar el regionalismo. El discurso regionalista, como señala Bourdieu (1980) es un *discurso performativo*, pues tiene la finalidad de imponer como legítima una nueva definición de fronteras y de hacer conocer y reconocer una región.

En este trabajo parto de la idea que tanto el nacionalismo mexicano como el regionalismo yucateco utilizan la misma fórmula para construir su identidad. Por un lado, construyen un enemigo común y, por otro, retoman lo indígena como pieza fundamental de su discurso. Sin embargo, como se verá a lo largo de este artículo, en el caso del regionalismo yucateco la forma de apropiarse de lo indígena se presenta de un modo muy distinto. Primero analizaré la construcción del Estado mexicano como un Estado mestizo que intentó, a

través del discurso y políticas públicas, articular y unificar a la sociedad mexicana. Después analizaré la ambivalencia —que se presenta tanto en el discurso nacional mexicano como en el regionalismo yucateco— retomando los argumentos de Homi Bhabha. Este teórico del colonialismo explica que el discurso colonial se construye en una ambivalencia donde el Otro, el nativo, es a la vez objeto de desprecio y de deseo. La ambivalencia resulta de un proceso simultáneo de negación y de identificación con el Otro.

El estereotipo es otro concepto útil para entender las estrategias discursivas en la conformación de identidades, pues produce una verdad probabilística y una predictibilidad. Los estereotipos son, en palabras de Bhabha,

... una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, lo ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente... como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano no necesitaran pruebas... (2002: 90).

Los estereotipos son precisos y responden a una serie de términos opuestos con los que se establece una identificación: lo que aspiro, lo que valoro; lo que rechazo, lo que desvalorizo. El estereotipo debe ir más allá de lo que puede ser probado o construido lógicamente, debe ser repetido hasta la náusea ya que, como no es susceptible de demostración o de prueba, debe legitimarse mediante su aliteración. Su fuerza, como señalan Bhabha (2002) y Judith Butler (2008), lo da esa repetición y se legitima, no a través de una demostración sino por repetirse incesantemente. Así, en el discurso se asegura que el estereotipo no se modifique, aunque las coyunturas históricas y discursivas cambien. Los estereotipos son una estructura de pensamiento que comprende imágenes, creencias, juicios, símbolos y opiniones. Las élites son generalmente las encargadas de mantener presentes los estereotipos para poder preservar su posición privilegiada e indicar el lugar social que deben ocupar los Otros.



## Nacionalismo mexicano

Desde mediados del siglo XIX, la clase política mexicana buscó crear una nación de ciudadanos regidos por las mismas leyes y unidos por valores comunes. Para ello, los pueblos indígenas que habitaban en el territorio nacional debían integrarse a este nuevo modelo. La lucha contra el dominio colonial y, más tarde, la frustración de la guerra con Estados Unidos (1846-1848) que significó la pérdida de más de la mitad del territorio, aumentó entre la clase política el anhelo de construir la nación (Florescano, 2001: 15). Así, con el triunfo del proyecto liberal —tras el fin de la Segunda intervención francesa— empezaron a darse las condiciones que permiten hablar de la construcción incipiente de un Estado-nación, en el sentido planteado por Benedict Anderson (1993) de una *comunidad imaginada*.<sup>1</sup> Emblemas, símbolos, imágenes, discursos y valores fueron conformando la idea de que los habitantes del país compartían un territorio común y estaban unidos por ideales semejantes.

Si bien se ha supuesto que la construcción de los Estados nacionales en América Latina inició en el siglo XIX, con la consumación de las independencias, el proyecto nacionalista mexicano inicia su consolidación con la creación de las instituciones públicas posrevolucionarias de las décadas de los años veinte y treinta.

No fue sino hasta el siglo XX cuando las dependencias gubernamentales formularon y estructuraron un conjunto de políticas que buscaban integrar a la población poli-étnica de México (Gutiérrez Chong, 2012: 30).

Gutiérrez Chong explica que el nacionalismo en México se consolida en gran medida mediante la educación estatal, puesto que ésta lo transmite y lo inculca traspasando los límites locales (2012: 31).

En México, los gobiernos federales posteriores a la Revolución pretendieron fomentar la unidad nacional a través de un modelo

1 Aunque no puede olvidarse que desde los primeros años de la vida independiente se crearon y difundieron emblemas, símbolos y ceremonias que apuntaban a crear un sentimiento nacionalista, especialmente necesario después de tres siglos de experiencia colonial; por ejemplo, desde 1824 se empezó a conmemorar el grito de independencia.

único, unificador y occidentalizante que diferenciara al país del resto de las naciones, para ello generaron imágenes y representaciones de “lo mexicano”. El nacionalismo mexicano se apoyó en dos vertientes complementarias, por un lado, adoptó, en el discurso, un tono defensivo frente a los Estados Unidos a quien construyó como enemigo y por el otro, buscó la reivindicación de lo propio para generar una reconciliación nacional basada en la autoafirmación de lo auténticamente mexicano (Pérez Montfort, 2000: 39).

El nacionalismo en México, señala Pérez Montfort, creó entre 1920 y 1940 —en combinación con ciertos intereses económicos tanto nacionales como extranjeros— “una larga serie de estereotipos que pretendían sintetizar y representar aquello que se identificaba como lo «típicamente mexicano»” (1999: 178). El “ser” del mexicano preocupó no sólo a la clase política, también fue debatido por filósofos e historiadores y se plasmó en las letras y en las artes plásticas de aquellos años.<sup>2</sup> Se buscó la creación de estereotipos que sintetizaran las características anímicas, intelectuales y de imagen aceptadas o impuestas a grupos sociales específicos. Los estereotipos se produjeron tanto en la academia, como en la vida política, en los terrenos de la cultura popular y, por supuesto, en los medios de comunicación (Pérez Montfort, 1999: 178). Guillermo de la Peña explica que fue la política cultural de la Secretaría de Educación Pública, fundada en 1921, la que convirtió la noción de mestizaje en la clave de los símbolos nacionalistas (2008: 6).

El discurso nacionalista mexicano también se fundamentó en la mezcla racial: en el mestizaje del indígena y el europeo. La *nueva raza*, representada en la figura del mestizo, fue glorificada en la retórica nacionalista pero los indígenas continuaron explotados y oprimidos con una lógica basada en su supuesta inferioridad y primitivismo,

---

2 En México existen muchos trabajos que explican, desde la filosofía, la Sociología, la Historia y la Antropología, el “ser” del mexicano. Por ejemplo: Andrés Molina Enríquez *Los grandes problemas nacionales* [1909]; Manuel Gamio *Forjando patria* [1916]; Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México* [1935]; Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* [1950]; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* [1950]; Roger Bartra, *La jaula de la melancolía* [1987]; Guillermo Bonfil *México profundo* [1987]; Enrique Florescano *Etnia, Estado y nación* [1996]; Ricardo Pérez Montfort, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos* [2000].



es decir bajo una lógica racista. El unir el comportamiento con la biología, nos dice Richard Adams (2005: 409), ha facilitado la hegemonía política de una sociedad o de un segmento social sobre otro. En el siglo XX, los gobiernos postrevolucionarios adoptaron un racismo asimilacionista en el cual el mestizo se transformó en el protagonista oficial de la historia y el indio en su pasado. La raíz indígena quedó cubierta por un discurso romántico del “ser” indio y el mestizo, engrandecido por la glorificación que se hacía de él.

Molina Enríquez en su libro *Los grandes problemas nacionales* [1909] deja claro que son los mestizos los únicos capaces de desarrollar el espíritu nacionalista mexicano, pues en ellos se condensan las mejores características de las dos “razas”.<sup>3</sup> De este modo, la solución para consolidar a la Nación mexicana estaba en la expansión del mestizaje.

Los indios deberían convertirse en mestizos, no sólo mediante la miscegenación, sino también mediante la castellanización, la educación y el reparto de los latifundios. Sólo así se haría efectiva la igualdad legal de la población (De la Peña, 2008: 4).

Con ayuda de los intelectuales, lo indígena se fue reelaborando como un símbolo de lo mexicano, forjador de la conciencia nacional. El cine y la literatura, junto con otras artes como la pintura, el grabado y la fotografía, reprodujeron los rostros de un país que se quería mostrar unificado. Los gobiernos revolucionarios, a través de la educación y los libros de texto, fijaron en la población la imagen de un México mestizo, de un país sustentado en un pasado indígena glorioso y en un próspero presente (Florescano, 1999: 396).

En nuestro país, la relación con lo indígena ha sido ambivalente. Por un lado, hay un orgullo y admiración por el indio muerto y un reconocimiento del “ser” indígena en la conformación de lo mexicano, es decir en el mestizo. Por otro lado, hay un desprecio al indígena

---

3 Gabriela Iturralde (2017) ha señalado la exclusión que se dio de la población afrodescendientes en la construcción histórica de una nación mestiza, que sólo reconoce a los indígena y europeos. Otro tanto puede decirse de migraciones que han sido fundamentales para la conformación de una cultura nacional y regional plural como los libaneses, los chinos, los coreanos y gitanos.

contemporáneo, al que se le concibe como pobre e inferior, pero que al mismo tiempo resulta necesario para construir y dar vigencia a “lo mexicano”. Luis Villoro reflexionó sobre esto a mediados del siglo XX, apuntando que el mestizo necesita al indígena porque éste le confirma su propia existencia.

Al mirar al indio, se reconoce el mestizo como impulso hacia la unidad. Es, pues, el indígena quien, indirectamente, revelará al mestizo su propia misión. El mestizo, al volver sobre él su atención, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se le hace consciente al mestizo su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo. El indio es el ejemplo viviente, la confirmación expresa de la teoría mestiza que postula la unidad. Y el mestizo puede ya ser “indigenista”<sup>4</sup> porque serlo equivale a laborar por su propio ideal. Su indigenismo será el impulso y el cuidado por mantener viva la fuente que le revela su proyecto. El indígena deberá ser un aliado insustituible. Su papel consistirá en mantener constante su tensión hacia la convergencia y la unidad. El mestizo se identifica con ésta y se convierte así en meta ideal del indígena. Por eso necesita volverse hacia éste: porque sólo el indígena lo afirma en su propia misión y porque sólo él lo pone como fin (Villoro, 1984: 183).

De este modo, el indígena se convierte, a mediados del siglo XX, en la pieza clave a partir de la cual se construye la identidad de “lo mexicano”. Si bien es cierto que el regionalismo yucateco ha apelado a “lo maya” como elemento definitorio de su identidad —como se podrá observar en los siguientes apartados— en Yucatán el discurso del mestizaje no opera de la misma manera que en otras regiones del país, pues el mestizo es el indígena maya.

---

4 Luis Villoro define al indigenismo como las concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia. Así, el indigenismo es el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han descrito, explicado y abordado lo indígena. Por ello, un indigenista es aquel que no es indígena y que puede mirar, describir, reflexionar y conceptualizar al indígena.



## ¿Nacionalismo o regionalismo durante el siglo XIX? Una mirada al caso yucateco

Desde finales del periodo colonial y a lo largo del siglo XIX, la identidad yucateca se conformó como una identidad excluyente del resto de México. Hay que recordar que durante la Colonia (1521-1821) la península de Yucatán formó parte del Virreinato de la Nueva España. Primero fue una Gobernación (1565), luego una Capitanía general (1617) y posteriormente, a raíz de las reformas borbónicas, una Intendencia (1786). Esto representó cierta autonomía con respecto a la ciudad de México (capital virreinal), pues para muchos asuntos Yucatán se relacionó directamente con la Corona Española (Almazán, 2012: 87). La semi-autonomía político-económica, jurídica y militar, señala Almazán, sería probablemente el primer factor que influiría en el marcado localismo de la zona. Para esta autora, la identidad yucateca transita por dos momentos: el primero corresponde a finales de la época colonial y el siglo XIX y, el segundo, a la primera mitad del siglo XX. La primera fase se caracterizó por un sentimiento nacionalista-yucateco y, la segunda, por un regionalismo como respuesta al proyecto político de los gobiernos emanados del proceso revolucionario.

Revisemos la fase nacionalista de la identidad yucateca. A principios del siglo XIX la Intendencia de Yucatán comprendía el norte del Petén guatemalteco, el actual territorio de Belice, parte de Tabasco y lo que ahora son los estados de Campeche, Quintana Roo y Yucatán. Al finalizar ese siglo su territorio había disminuido en un 81%<sup>5</sup> (Almazán, 2012: 86, 97). Al declarar México su independencia, los yucatecos aceptaron su incorporación siempre y cuando se tratase de una federación. Los ires y venires de la política nacional entre federalistas y centralistas provocaron que, en diversas ocasiones, la clase política yucateca<sup>6</sup> se planteara separarse de la república mexi-

5 En 1862 se constituyó el estado de Campeche; en 1882 se pierde el Departamento del Petén (Guatemala) y, en 1893, Honduras Británicas (Belice). En 1902 se conforma el territorio de Quintana Roo (Almazán, 2012)

6 Iturriaga (2016) señala que la clase política era también la que controlaba la economía constituyéndose así en una élite uniforme, y que con el paso del tiempo sus descendientes conformarían la élite tradicional del siglo XXI.

cana. En 1841, Yucatán declaró su independencia y se constituyó como la República de Yucatán, iniciándose así un conflicto armado con el gobierno centralista que se prolongó por tres años. En este tiempo, los yucatecos crearon su propia bandera y promulgaron una constitución, adelantada para su tiempo, que, aunque no entró en vigor, contenía conceptos vigentes en la actualidad, como la libertad religiosa, el juicio de amparo y las garantías individuales. Durante este conflicto, los yucatecos armaron a los indígenas mayas para que los apoyaran en su lucha contra el gobierno central pactando con ellos mejores condiciones de vida.<sup>7</sup>

En 1843, se firmaron los Convenios mediante los cuales Yucatán obtiene su soberanía y la facultad para elegir a su propio gobierno. Mediante este acuerdo se puso fin a los intentos independentistas de la élite yucateca (Almazán, 2012: 92). En 1846, Antonio López de Santa Anna desconoce los Convenios y Yucatán vuelve a declararse independiente. La élite yucateca no quería perder el control sobre su territorio y sus recursos bajo un esquema centralista. En 1847, al no mejorar las condiciones de vida prometidas, los indígenas mayas inician una revuelta conocida como *Guerra de Castas*. La clase política yucateca, como primera opción, ofreció su soberanía a Estados Unidos, España y Gran Bretaña, a cambio de la ayuda necesaria para someter a los sublevados, asunto que no fructificó (Almazán, 2012: 93). Justo Sierra O'Reilly —quien encabezaba esa iniciativa— aspiraba a que Yucatán se convirtiera en una nación independiente. Para ello había una justificación histórica, política e idiosincrática: los yucatecos no eran indígenas (Taracena, 2010). Fracasadas las negociaciones con estos países, los yucatecos tuvieron que recurrir al gobierno mexicano para acabar con los rebeldes.

Este momento fue un parteaguas en el tratamiento de lo indígena en Yucatán, ya que los rebeldes fueron representados como salvajes, primitivos, bárbaros y asesinos (Iturriaga, 2016: 113). A los indios que no se sublevaron, los “indios leales”, les fue concedido el título

7 Arturo Taracena Arriola (2013), en *De héroes olvidados. Santiago Imán, los buites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas* profundiza en estos temas.



de *hidalgo*,<sup>8</sup> equiparándolos en rango con los mestizos, por lo que algunos autores suponen que de ahí el apelativo mestizo se utilizó para nombrar a toda la etnia maya.<sup>9</sup> Esta división causó una profunda grieta entre los mayas, que fomentó, por un lado, el surgimiento de una conciencia étnica entre los rebeldes (*Cruzoob*) y, por otro lado, el desarrollo de una clase baja de habla maya, homogénea social y culturalmente, en el norte y oeste de Yucatán, conocida como *mestizos* (Gabbert, 2004: 63).

Yucatán, al igual que el resto del país, pasó por un periodo de mucha inestabilidad durante el siglo XIX, sus relaciones con el centro fueron tensas. Hacia finales de ese siglo, la economía yucateca —basada en la industria henequenera— era muy próspera y producía el 59% del total del valor de la producción agropecuaria de todo México. Vale la pena recordar que el henequén fue desde 1880 y, por lo menos durante las cuatro décadas siguientes, la principal exportación agrícola de México (Zuleta, 2004: 180). La élite yucateca, distante de los ideales liberales que reconocían a los indígenas su condición ciudadana, no veía con buenos ojos la igualdad que dicho proyecto político otorgaba al indio, principal fuerza de trabajo de su negocio henequenero. Apolinar García y García —intelectual yucateco— explica en su *Historia de la Guerra de Castas* (1865) lo siguiente:

Proclamada la independencia de Méjico y adoptando el sistema republicano, los hombres de la nueva nación, cegados por la embriaguez de sus triunfos, y poco cuerdos en la nueva organización social, llevaron á extremos funestos su sed de cambiar todas las cosas [...] Les dicen públicamente: “que todos eran iguales” “todos ciudadanos en pleno goce de derechos” palabras sin sentido, que los indios comprendieron a su modo y siempre de una manera siniestra [...] Sólo los azotes son para ellos un castigo propiamente,

8 Durante la Colonia a aquellos indígenas que tenían un origen de la nobleza prehispánica y que habían prestado algún servicio a la Corona durante la empresa de colonización se les otorgó el título de *hidalgos* (Bramante, 1994: 26).

9 Ella Fanny Quintal, contrario a esta posición, explica que el etnónimo *mestizo* para llamar a la población maya surge y se generaliza con los gobiernos de Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto. Según Quintal el haberle otorgado el título de hidalgo a los indígenas mayas no era asimilarlo al de mestizo ya que los derechos que tenían no eran los mismos, los hidalgos por ejemplo no podían votar (Quintal, 2005: 322).

desde que se pretendió hacerles gozar de los derechos de los demás ciudadanos y se prohibió imponerles este castigo, ya no hubo freno para ellos [...] fueron desmoralizándose cada día haciéndose altivos con las otras razas hasta que se presentó el cataclismo del año 1848.

Las imposiciones centralistas, la pérdida del territorio (sobre todo la división de la península en tres entidades) y la Guerra de Castas abonaron el terreno para la construcción de un enemigo que le daba cohesión al nacionalismo/regionalismo yucateco. Desde el siglo XIX también se observa la inclusión de “lo maya” en la construcción de esta identidad. En los escritos de Crescencio Carrillo y Ancona (1866), otro intelectual yucateco de la época, podemos ver un rescate de elementos de la cultura maya. Para Carrillo y Ancona la lengua maya constituía un elemento identitario del yucateco, ya que era hablado tanto por los indios como por los “blancos puros”, al grado que decía: “hasta nuestro modo de pronunciar el español se resiente un tanto del acento maya” (1866: 11). El pasado maya fue otro elemento que Crescencio Carrillo destacó como parte de la identidad regional:

Si los misioneros al principio, después acá los curas párrocos no hubiesen conservado en los naturales el idioma maya, se habría extinguido la única luz que como lámpara funeraria arde sobre las grandiosas ruinas de nuestro suelo, colosales monumentos de la civilización antigua a que este país llegó.<sup>10</sup> Hoy, ningún sabio extranjero visita nuestros monumentos y se interesa por nuestra historia sin tener la satisfacción de llevarse consigo gramáticas del idioma maya (Carrillo, 1866: 11).

Los yucatecos tenían una forma de hablar diferente y tenían también los restos de una gran civilización en su suelo, muy distinta a la de los mexicanos. Además, como señala Carrillo y Ancona los mayas, eran menos feos y más limpios que el resto de los indios mexicanos.

10 Almazán señala que en la literatura del siglo XIX se manejan conceptos tales como región, nación y país. Este hecho podría ser quizá un indicador de la difusa línea que divide a los fenómenos nacionalista de los regionalistas (2012: 78).



Los indios de Yucatán son los menos desgraciados de toda la América como se observa a primera vista. Aún los demás indios mejicanos tienen un aspecto de rudeza y abatimiento que dista mucho de la limpieza o aseo y cierta dignidad de los indios yucatecos (1866: 10).

## El regionalismo yucateco del siglo XX

El general Salvador Alvarado, enviado por Venustiano Carranza, llega a Mérida en 1915 con la convicción de poner fin al modelo de explotación latifundista del henequén y hacer llegar la revolución a los yucatecos. Alvarado convocó a los hacendados para exponerles sus ideas sobre el desarrollo industrial, el bienestar social y la necesaria fundación de escuelas. Una de sus primeras acciones fue nombrar un nuevo Consejo de Administración de la Comisión Reguladora del Henequén (Quezada, 2001: 188). Alvarado escribiría poco tiempo después de su llegada a Yucatán:

La esclavitud era un hecho real, positivo y tangible; los humildes no tenían derecho alguno, y no era posible que ni yo ni ningún revolucionario de verdad, ni ningún hombre de bien, pudiera ayudar a sostener aquel estado de cosas... Encontré que el sentimiento de animadversión hacia México era profundo y general entre la clase alta y media (en Paoli, 1985: 128).

Alvarado permaneció en Yucatán dos años. Se dice que él fue quien acuñó el término de “casta divina” para hacer referencia a las pocas familias de la “élite”, y decía: “el que no pertenece a la casta está condenado a ser excluido de todo. No se mueve la hoja de un árbol, sin la voluntad de la casta” (en Paoli y Montalvo, 1977: 43). En contraste con la opinión anterior, Manuel Gamio, en su obra *Forjando Patria* [1916], planteaba que sólo en Yucatán se había dado una armónica fusión entre la raza indígena y la raza europea, por lo cual afirmaba:

En lo que es territorio yucateco, la raza indígena conquistada y la española invasora, han llegado a mezclarse más armónica y profusamente que en ninguna otra región de la República. [...] es una raza mezclada y tan esto es así, que aun cuando un yucateco no exprese el lugar de procedencia, con sólo contemplarlo y oír su voz se deduce ésta. [...] esta avanzada y feliz fusión de razas, constituye la primera y más sólida base del nacionalismo (Gamio, 1982: 13).

La “fusión” de la que habla Gamio era más bien una *felix illusion* nacionalista. En Yucatán, lo que se construyó fue una fuerte identidad regional con base en la cultura maya, pero marcando una clara distancia social con los mayas contemporáneos. La ideología nacionalista mexicana revaloró la cultura indígena —como si ésta fuera sólo una— e identificó al mexicano como mestizo, es decir, un individuo producto de la mezcla de dos “sangres”: la indígena y la española. En Yucatán, en cambio, ser mestizo ha significado ser indígena maya, mientras que ser “yucateco” significó, hasta mediados del siglo XX, ser de piel clara, de origen español o europeo y por supuesto pertenecer a una familia que por generaciones hubiese nacido en la península (Iturriaga, 2016). Por las venas de los constructores de la yucateñidad no corría sangre maya y eso lo dejaban claro.

En la década de los veinte y treinta del siglo XX, la clase política e intelectual del estado proyectó la imagen de un Yucatán moderno con una reinterpretación del pasado maya antiguo. Los artistas e intelectuales yucatecos contribuyeron a la formación de lo maya plasmando distintas representaciones e imágenes en sus obras. Así, mientras los intelectuales mexicanos —durante la primera mitad del XX— reinventaban lo indio para formar “lo mexicano”, los intelectuales yucatecos reinventaban lo maya para formar “lo yucateco”.

En una carta dirigida a Alfonso Reyes, el escritor yucateco Antonio Mediz Bolio explica cómo escribió *La tierra del faisán y el venado*:

... He pensado el libro en maya y lo he escrito en castellano. He hecho como un poeta indio, que viviera en la actualidad y sintiera, a su manera peculiar, todas esas cosas suyas. Los temas están sacados



de la tradición de huellas de los antiguos libros, del alma misma de los indios, de sus danzas, de sus actuales supersticiones (restos vagos de las grandes religiones caídas) y, más que nada, de lo que yo mismo he visto, oído, sentido y podido penetrar en mi primera juventud, pasada en medio de esas cosas y de esos hombres. Todo ello me rodeó al nacer, y fui impresionado, antes que por nada, por ese color, por esa melancolía del pasado muerto que se hace sentir, sin sentir, en las ruinas de las ciudades y en la tristeza del hijo de las grandes razas desaparecidas... (Mediz-Bolio, 1989: 12).

En Yucatán, a diferencia del resto del país, los yucatecos están muy orgullosos de que su forma de hablar, de que su entonación provenga del maya. La influencia de esta lengua indígena en el español que se habla en Yucatán es muy grande. Abarca aspectos fonéticos como el acento, la sintaxis —es decir la forma de estructurar las oraciones—, así como la presencia de muchas palabras y expresiones del maya en el hablar cotidiano.<sup>11</sup>

Sin embargo, aunque para los oídos de un foráneo los yucatecos hablen de manera similar, no todos hablan igual. La pronunciación denota automáticamente un origen étnico y una clase social. La entonación con “acento yucateco” muy pronunciado es característica de los maya hablantes y de las élites yucatecas. Si bien las clases medias tienen también un “acento yucateco”, éste no es tan marcado. El hablar “aporreado” —como se refieren los yucatecos a su forma de hablar— forma parte de su identidad, como ya lo señalaba Crescencio Carrillo y Ancona en el siglo XIX. La forma de hablar es un marcador que te ubica como parte de un determinado grupo. Las habilidades lingüísticas se adquieren en la práctica a través de un proceso de aprendizaje y socialización de las normas discursivas del grupo en el que se nace. Los comportamientos lingüísticos individuales tienen una eficacia simbólica en cuanto a que producen diferenciación social.

El español regional está repleto de palabras en maya: *tuch*, *xix*, *chop*, *xik*, *loch*, *pek*, *satx*, *perech*, *noboch*<sup>12</sup> forman parte de la cotidianidad

11 Ver el libro de Víctor Suárez Molina [1945] (1996) *El español que se habla en Yucatán*.

12 *Tuch* es ombligo “se la pasa rascándose el *tuch*”, *xix* es el resto que sobra de una comida “¿quieres el *xix* de sopa?”, *Chop* es cerrado “es una *chop* calle o me hizo *chop* ojo”, *xik* es

de todos los sectores sociales y su aprendizaje resulta indispensable para cualquiera que quiera entender la vida cotidiana en Yucatán. Esto contrasta mucho con otras regiones del país donde la entonación de las lenguas indígenas es rechazada por las capas altas de la sociedad, señalando por ejemplo que alguien “habla como indio”. Por el contrario, los yucatecos de la élite se sienten orgullosos de su extenso vocabulario maya.

La élite yucateca hace gala un acento más marcado, más “apoyreado”, que el de la clase media. Los miembros de la élite explican esta diferencia porque tanto ellos como sus padres habían crecido con nanas mayas y recibido de éstas su influencia, mientras que los integrantes de la clase media, con antiguos lazos de parentesco con el mundo indígena, intentaban borrar cualquier vestigio que los vinculara a su pasado maya (Iturriaga, 2016: 191). Así, el orgullo de la élite sobre su forma de hablar no está en función de tener un antepasado maya, sino de una relación *dominación / subordinación* de la clase alta sobre el pueblo maya. Para la élite tradicional su entonación marcadamente maya produce una distinción muy importante con el resto de los sectores sociales.

Esta reivindicación del acento maya por parte de la élite y su función como elemento de diferenciación social permite comprender mejor la particularidad del caso yucateco, en lo referente a la experiencia del mestizaje en otras partes del país. En este estado, el discurso nacional sobre el mestizaje mexicano no fue asumido por los promotores del regionalismo yucateco, pues ellos nunca se asumieron como mayas.

## Regionalismo en el siglo XXI

A finales del siglo XX, el gobernador Víctor Cervera Pacheco (1995-2001) lanzó en 2001 una fuerte campaña para promover el regionalismo yucateco. En la radio se escuchaban *spots* que decían:

---

axila “le huele el *xik*”, *loch* es abrazo “hazme *loch*”, *pek* es perro, *satꞤ* quiere decir que perdió la consistencia crujiente “las galletas están *satꞤ*”, *perch* es justo “llegué *perch* a la escuela o esta falda me queda *perch*”, *noboch* es grande.



Mérida es una gran ciudad, aquí se respira tranquilidad y lo más importante son las familias, nuestra calidad humana es y será siempre el reflejo de nuestra ciudad. Amigo visitante: si decidiste vivir en Mérida, intégrate respetando lo nuestro. Recuerda, que no se te olvide a ti, ni a tu familia, eres ya parte de nuestra sociedad. Se tú orgullosamente yucateco. Respeta nuestras costumbres y tradiciones.

En sintonía con esta campaña, las tiendas de la ciudad se llenaron de camisetas, gorras, calcas (calcomanías), llaveros y *píns* con el eslogan “orgullosamente yucateco”, todo esto acompañado con la bandera de Yucatán, aquella creada en 1841, cuando los yucatecos proclamaron su independencia de México.

Para ese momento, Mérida se había convertido en uno de los principales destinos de residencia para aquellos que buscaban alejarse de la contaminación e inseguridad de la ciudad de México. Los periódicos locales culpaban a los recién llegados de la inseguridad que empezaba a vivirse en el estado y se unieron veladamente a la campaña regionalista, representando siempre a los delincuentes como fuereños. La delegación local de la Cámara de la Industria de Radio y Televisión (CIRT) promovió la instalación de calcomanías con la bandera yucateca en los coches. La revista *Proceso*, en su número 2160 del año 2001, informó que tan sólo en Mérida ocho de cada 10 vehículos con placas del estado llevaban la calca de la bandera yucateca. En palabras del presidente del CIRT de Yucatán, la campaña tenía la intención de “frenar la ola delictiva que ha estado afectando a Yucatán con la llegada de gran cantidad de personas de otros estados” (Proceso, 2001). Con esta propaganda, el gobernador Cervera Pacheco reforzó la idea del enemigo común, estrategia que históricamente ha servido para consolidar y fortalecer tanto los nacionalismos como los regionalismos. Esta campaña generó un sentimiento de xenofobia hacia los *huaches*, es decir los mexicanos no nacidos en la península de Yucatán. Como telón de fondo de esta campaña estaba una lucha electoral, pues se acercaban las elecciones para elegir al siguiente gobernador.<sup>13</sup> La exaltación de los valores

13 En 2001 inició el proceso electoral para la elección del Gobernador de Yucatán, y el Congreso del Estado debía elegir a los nuevos consejeros del Instituto Electoral del

tradicionales de los yucatecos y la propaganda adversa contra los fueřeños formó parte de esta disputa.

Tanto los nacionalismos como los regionalismos se van transformando en el tiempo. Ya vimos cómo sigue presente y en movimiento la idea de un enemigo común que da cohesión al regionalismo. En páginas anteriores señalé cómo lo maya ha servido para la construcción de la yucatecanidad. Ahora bien, las representaciones de “lo maya” también se han transformado y adaptado a las condiciones del siglo XXI, como puede verse claramente en la promoción de la industria turística. En los años recientes el turismo se ha convertido en una de las principales fuentes de ingreso para el estado y sus empresarios. La cultura y la identidad han adquirido un valor de cambio que las vuelven indispensables para ofertar los paraísos turísticos de la entidad. En este contexto, lo maya y el maya como parte de lo yucateco sigue presente.

Yucatán se presenta al mundo como un espacio donde el turista puede conocer tanto las “ruinas” de una gran civilización, como también visitar típicas comunidades mayas. La promoción turística se centra en “lo yucateco” como una mercancía. Chichen Itzá y Uxmal son el centro del pasado, donde lo maya se presenta como una gran civilización de notables científicos y matemáticos que desarrollaron el concepto del cero y utilizaban un sistema vigesimal. Este mismo reconocimiento no se hace extensivo hacia los mayas contemporáneos, a quienes se presenta como campesinos viviendo en el pasado, urdiendo hamacas, habitando en casas de huano y haciendo milpa.

Los mayas contemporáneos, es decir los mestizos, también son representados en la promoción turística de los restaurantes típicos y los grandes hoteles, como los empleados amistosos, sonrientes y

---

Estado. El PAN y el PRD se inconformaron por la forma en la que se eligieron los integrantes del Consejo Electoral y la elección fue impugnada ante el Tribunal Federal Electoral (TRIFE). Después de un largo debate, el TRIFE ordenó al Congreso del Estado reponer el proceso de elección de los consejeros, sin embargo, la mayoría de los diputados locales (en su mayoría priista) se opuso. Con ello inició el conflicto conocido como el “Desacato a la federación”. Hay que recordar que en el año 2000 el PRI había perdido la elección electoral del año 2000 y el panista Vicente Fox era el presidente.



trabajadores. Esta representación busca sujetarlos y mantenerlos en una posición de subordinación económica y cultural, pues es precisamente su cultura, su forma de vestir y de hablar lo que los convierte en empleados perfectos para recibir y atender a los turistas. Esta imagen presenta a los mayas como seres fijos en el tiempo y provenientes de un pasado inmemorial, que es necesario preservar como parte de la multiculturalidad del mundo y como parte de una identidad, la yucateca, que los necesita para sobrevivir, justificarse y seguir operando. Lo maya ha sido sustrato y sustento, por ello su preservación es fundamental.

Desde el siglo XIX, el estereotipo de lo maya se ha construido desde afuera, desde una posición hegemónica y ha sido utilizado para construir lo yucateco, nunca para conformar la identidad del pueblo maya. En el siglo XXI, “lo maya” ha servido también para ser vendido como mercancía turística. Lo maya se ha construido como una categoría estática, fija en el tiempo, anclada a tradiciones inamovibles como la casa de huano. El pensamiento hegemónico que da forma al estereotipo de lo maya borra la evidente desigualdad social al representarlos como un grupo lleno de tradiciones, donde la pobreza no es un problema socioeconómico sino cultural.

## Reflexiones finales

El Estado-nación y las regiones tienen un referente espacial, un territorio, un número de habitantes y un tipo de economía; por su parte, el nacionalismo y el regionalismo se sustentan y están conformados por una ideología que produce sentimientos de pertenencia y que busca darle sentido a la nación o a la región. El nacionalismo mexicano se fundamentó en la ideología postrevolucionaria que buscaba la homogenización del país, un lugar donde se hablara el mismo idioma y se tuviera la misma cultura. Para ello, los gobiernos posteriores a la Revolución crearon, a través de la educación y las artes, la idea de un México unificado representado por el nuevo mexicano: el mestizo. Un individuo que contenía lo mejor de dos mundos, el indígena y el europeo.

A mediados del siglo XX, Luis Villoro reflexionó sobre el “ser” del indígena y explicó al mestizo como un proyecto nacional que necesitaba del indio para existir. Esta idea profundamente internalizada sigue presente en el siglo XXI. Por ejemplo, en abril de 2016, una diputada local del estado de Guanajuato, conversando con mujeres pames y chichimecas sobre oportunidades de empleo, señaló:

No me las imagino en una fábrica, no me las imagino haciendo el aseo de un edificio, no me las imagino detrás de un escritorio, yo me las imagino en el campo, yo las creo en sus casas, haciendo artesanías, yo las pienso y las visualizo haciendo el trabajo de sus comunidades indígenas. Y sé que eso es lo que ustedes quisieran realizar y hacer. A eso dirijamos la visión del trabajo que ustedes están solicitando. Porque *si ustedes deciden abandonar sus tierras y tradiciones el pueblo mexicano nos quedamos sin nuestras raíces*.<sup>14</sup> [El subrayado es mío].

Esta visión muestra la ideología nacional dominante que busca mantener una imagen del indígena como auténtico, cercano a la naturaleza y espacialmente distante. Como señala de manera crítica Federico Navarrete en el *Alfabeto racista mexicano*, los indígenas son los “custodios obligados de la tradición milenaria de un México profundo que no debe cambiar para que nosotros, los mestizos, sí podamos seguir cambiando” (Navarrete, 2017: 45).

Para construir “lo mexicano” también era necesario contar con un enemigo, con una amenaza que pusiera en riesgo “lo propio”, así como contar con un pasado común a todos los mexicanos. Lo indígena —como una sola entidad— fue retomado para glorificar el pasado. Sin embargo, el indígena contemporáneo siguió siendo estigmatizado por la sociedad mexicana y este estigma ha desempeñado un papel crucial en el sistema de relaciones interétnicas en México vigente hasta la fecha.

En Yucatán también se fue construyendo una fuerte identidad regional apoyada en esas dos vertientes. Por un lado, se construyó en oposición a la identidad nacional homogenizante y, por el otro,

14 Consultado el 10 de abril de 2016. <http://www.animalpolitico.com/2016/04/diputada-a-indigenas-no-los-imagino-detras-de-un-escritorio-sigan-vendiendo-nopalitos/>



se apropió de la cultura maya prehispánica y de algunos elementos presentes en la cultura de los mayas contemporáneos, como la lengua, el vestido y la comida. El estereotipo cultural de lo yucateco, una construcción elaborada por sus élites desde al menos mediados del siglo XIX, ha servido para conformar una identidad regional que marca su distancia con lo mexicano (a quien construyó como enemigo), presentando a su cultura regional como única y diferente. Las representaciones e imágenes que se han hecho de lo maya han marcado una diferencia entre un “nosotros” y un “ellos”, donde “ellos” son una esencia del ser yucateco, así la búsqueda de lo que es maya “puro” se convierte en una búsqueda esencial para la identidad. A diferencia del discurso nacionalista, donde el mexicano es el mestizo, el yucateco no puede reconocerse en la figura del mestizo, pues en Yucatán ser mestizo ha sido sinónimo de ser indígena.

Para los yucatecos, los mayas hoy en día son una cultura que no ha desaparecido pues los sitios arqueológicos perduran o, como diría Mediz Bolio, hay que estar orgullosos “del pasado muerto que se hace sentir en las ruinas de las ciudades”. La fuerte identidad yucateca se ha construido sobre la base de elementos culturales mayas, pero marcando su distancia respecto al pueblo maya contemporáneo, a quien racializa, segrega y discrimina de muy diversas maneras.

La recuperación del componente indígena en las representaciones regionales del país es un fenómeno que puede rastrearse desde el periodo porfiriano. Queda pendiente una investigación que contraste lo semejante y lo distinto que tiene el regionalismo yucateco frente a otras construcciones identitarias estatales o regionales. En cualquier caso, no deja de sorprender que los estereotipos sobre lo indígena<sup>15</sup> que alimentan tanto la representación del ser nacional como del ser regional, siguen vigentes y operando en pleno siglo XXI.

---

15 Desde el siglo XIX el indígena ha sido considerado un individuo vinculado al campo, que requiere tutela de otros, que es poco dispuesto al trabajo, desidioso y poco confiable.

## Bibliografía

- Adams, Richard (2005). *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 409 pp.
- Almazán Ramos, María D. (2012). *Representación literaria de la identidad. Análisis discursivo del Ensayo yucateco (1910-1969)*. Mérida: Editorial Almazán.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, Roger [1987] (2005). *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Debolsillo.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar en la cultura*. Buenos Aires: Manantial. 90 pp.
- Bonfil Batalla, Guillermo [1987] (2006). *México profundo: una civilización negada*. México: Debolsillo.
- Bourdieu, Pierre (1991). *Sentido práctico*. Madrid: Taurus. 180 pp.
- Bracamonte, Pedro (1994). *La memoria enclaustrada: Historia indígena de Yucatán, 1750-1915*. México: CIESAS-INI.
- Butler, Judith (2008). “Soberanía y actos de habla performativos”. *Acción paralela: ensayo, teoría y crítica de la cultura y el arte contemporáneo*. 4 pp.
- Carrillo y Ancona, Crescencio (1866). *La defensa del clero yucateco*. Mérida: Imprenta de José D. Espinosa e hijos.
- De la Peña, Guillermo (2008). “La antropología social y cultural en México”. Escrito preparado para el seminario *Anthropology in Europe*. Madrid.
- Florescano, Enrique (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus. 396 pp.
- Florescano, Enrique (2001). *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus. 15 pp.
- Gabbert, Wolfgang (2004). “De amigos y enemigos: La Guerra de Casta y etnicidad en Yucatán”. En: Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda (ed.). *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica en Yucatán*. Mérida: UPN-SEGUEY. 61-90 pp.



- Gamio, Manuel [1916] (1982). *Forjando patria*. México: Porrúa. 13 pp.
- García y García, Apolinar (1865). *Historia de la Guerra de Castas*. Mérida: Tipografía de Manuel Aldana Rivas.
- Gellner, Ernest (2008). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Plaza y Valdés-CONACULTA. 35 pp.
- Iturralde Gabriela (2017). “Obstáculos al reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades afro-mexicanas: ¿objeciones del racismo?” *Revista Antropologías del Sur*. Año 4 Número 8, diciembre.
- Iturriaga, Eugenia (2016). *Las élites de la ciudad blanca. “Discursos racistas sobre la otredad.”* Mérida: Cephcis-UNAM.
- Molina Enríquez, Andrés (1979). *Los grandes problemas nacionales: 1909, y otros textos, 1911-1919*. México: Era.
- Mediz-Bolio, Antonio [1928] (1989). *La tierra del faisán y del venado*. México: Conaculta. 12 pp.
- Navarrete Linares, Federico (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso.
- Paoli Bolio, Francisco (1985). *Salvador Alvarado*. México: Terranova. 128 pp.
- Paoli Bolio, Francisco y Montalvo Enrique (1977). *El socialismo olvidado de Yucatán*. México: Siglo XXI. 43 pp.
- Paz, Octavio [1950] (2008). *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.
- Pérez Montfort, Ricardo (1999). “Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo “típico” mexicano 1920-1950)”. *Política y cultura*, 12: 177-193.
- Pérez Montfort, Ricardo (2000). *Avatares del nacionalismo cultural: cinco ensayos*. México: CIESAS. 39 pp.
- Quezada, Sergio (2001). *Breve historia de Yucatán*. México: FCE. 188 pp.
- Quintal Avilés, Ella F. (2005). “«Way Yano’One» aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En: Miguel Bartolo-

- mé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II. México: INAH
- Ramírez, Luis. A. (2006). “Región y globalización en Yucatán”. En: L.A. Ramírez (coord.), *Perder el paraíso: globalización, espacio urbano y empresariado en Mérida*. México: Porrúa /UADY. 11-31 pp.
- Ramos, Samuel [1934] (2007). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.
- Shrimpton, Margaret y Rosado Celia (2005). “Antonio Mediz Bolio frente a la crítica: un imaginado Yucatán para México y el mundo”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 234: 18-28 pp.
- Suárez Molina, Víctor (1996). *El español que se habla en Yucatán*. Mérida: UADY.
- Taracena Arriola, Arturo (2010). *De la nostalgia por la memoria a la memoria nostálgica. La prensa literaria y la construcción del regionalismo yucateco en el siglo XIX*. México: Cephcis-UNAM.
- Taracena Arriola, Arturo (2013) *De héroes olvidados. Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas*, México, UNAM-CEPHCIS.
- Villoro, Luis [1950] (1984). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: La Casa Chata.
- Zuleta, María C. (2004). “Hacienda pública y exportación henequenera en Yucatán, 1880-1910”. En: *Historia Mexicana*.



## MUJERES Y EL ORIGEN COMÚN DE LA NACIÓN EN MÉXICO

### WOMEN AND THE COMMON ORIGIN OF THE NATION IN MEXICO

NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG

Este artículo explora la poderosa influencia de la sexualidad y los roles de género en la identidad nacional y el nacionalismo. Por lo anterior el objetivo del artículo es revisar cómo es concebido el origen común de la nación mexicana, y cómo contribuyen a él las mujeres en la historia. El artículo incluye tres partes. La primera identifica los principales tipos de nacionalismo en México y su interrelación con los roles de género y los nacionalismos que plantearan Nira Yuval-Davis y Floya Anthias en 1989. La segunda desarrolla de qué forma, tanto los tipos de nacionalismos como los roles de género, coadyuvan a la construcción de la masculinidad y la feminidad. La tercera explora los roles de género y sus distintos niveles de subordinación en la mitología nacionalista contemporánea, particularmente, el mito del mestizaje en tanto pareja fundadora de la nación moderna. Para ejemplificar el argumento se utilizaron algunas fuentes no convencionales, tales como los calendarios populares de las primeras décadas del siglo veinte, y una narrativa sobre el mito del mestizaje escrito por una escritora española radicada en México en 1884. *Palabras clave:* nación, origen étnico, mujeres, sexualidad, roles de género, identidad nacional

*Abstract:* This article explores the powerful influence of sexuality and gender roles in controlling national identity and nationalism. Thus, the purpose is to review the common origin of the Mexican nation and how women, throughout history, have contributed to it. The article is organized into three sections. The first identifies the main types of nationalism in Mexico and their interrelationship with the gender roles and nationalisms as raised by Floya Anthias and Nira Yuval-Davis in 1989. The second highlights how both nationalism and gender roles contribute to the construction of masculinity and femininity. The third explores gender roles and their different levels of subordination in contemporary nationalist mythology, particularly the myth of mestizaje (miscegenation) as the founding couple of the modern nation. To exemplify the argument, some unconventional sources were used, such as the popular calendars of the first decades of the twentieth century, and a narrative on the myth of mestizaje written by a Spanish writer who lived in Mexico in 1884. **Keywords:** nation, ethnic origin, women, sexuality, gender roles, national identity

\* Profesora-Investigadora Titular. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

El nacionalismo es un constructo político de la era moderna. Su compleja multidimensionalidad ha determinado los procesos y desarrollos sobre los que se han construido las naciones y sus Estados. No es por ello aislado que el nacionalismo como doctrina o movimiento de autodeterminación ofrezca innovadoras líneas de investigación al vincularlo con la sexualidad y el género. Las categorías de sexualidad y género contribuyen a dar forma a las actitudes colectivas con respecto a la moralidad, respetabilidad, normalidad sexual o anormalidad que delimitan las pautas de reproducción de las sociedades modernas (Moss, 1985). Al tiempo que influye poderosamente en la definición de normas, códigos y valores, adquiere magnitud la siguiente afirmación: “Todos los nacionalismos y los proyectos nacionales tienen género” (McClintock, 1995 y Walby, 2000). A pesar de la popularidad del nacionalismo, aunque este solo sea desde el feminismo una “arena, memoria o esperanza masculina” (McClintock 1993: 62 parafraseando a Enloe (1989: 44) o una “doctrina inventada en Europa a principios del siglo XIX” (Kedourie, 1960 en Leoussi 2001: 166), el término abarca varios momentos y, por tanto, anticipa una multiplicidad de significados.

He realizado investigaciones anteriores que exploran los vínculos de los nacionalismos con los géneros y las sexualidades (Gutiérrez Chong, 2004, 2006, 2008) y he encontrado ejemplos significativos que ilustran la interrelación simbólica entre mujeres y nación. En este artículo desarrollo algunas de esas exploraciones teórico-conceptuales que he logrado combinar con otras tipologías y ejemplos. Señalo lo anterior porque como bien se sabe, no hay una sola definición de nacionalismo capaz de aplicarse a la gama de eventos, ideologías, movimientos o expresiones colectivas de defensa y orgullo en torno al sujeto nacional. Lo anterior adquiere más dificultad al ubicar el debate sociológico de los nacionalismos en las geografías y culturas de América Latina. Frente a este requisito de orden metodológico es preciso ajustar el conjunto de argumentos sobre la emergencia y visibilidad del nacionalismo en tres tipos distinguibles entre sí. La identificación y distinción de las variedades de naciona-



lismo típicas de México hará comprensible la introducción de los roles de género en la formación nacionalista.

En este encuadre cobra sentido el propósito del artículo aquí presentado: explorar la poderosa influencia de la sexualidad y los roles de género en el control de la identidad nacional y el nacionalismo. De ahí que el artículo tenga por objetivo revisar cómo es el origen común de la nación mexicana, y cómo contribuyen a él las mujeres en la historia.

El artículo incluye tres partes. La primera identifica los principales tipos de nacionalismo en México (Gutiérrez Chong, 2004), y su interrelación con los roles de género y los nacionalismos que plantearan Nira Yuval-Davis y Floya Anthias en 1989. La segunda desarrolla de qué forma tanto los tipos de nacionalismos como los roles de género coadyuvan a la construcción de la masculinidad y la feminidad. La tercera explora los roles de género y sus distintos niveles de subordinación en la mitología nacionalista contemporánea, particularmente, el mito del mestizaje en tanto pareja fundadora de la nación moderna.

El lector advertirá que la periodización no se limita a un solo momento histórico. En el artículo se encontrarán referencias a la Colonia y a la Conquista españolas, así como a la etapa nacionalista. Se utilizan fuentes del siglo veinte, como son los calendarios y su socialización masiva, así como un artículo sobre el mestizaje escrito por una mujer española en 1884. Esto es así, porque las fuentes que informan sobre las mujeres en los procesos nacionalistas anteriores al siglo diecinueve son escasas, toda vez que el reconocimiento incluyente de las mujeres en la construcción de la nación, o bien, como productoras intelectuales de la mexicanidad, son hechos del siglo veinte. No obstante, si bien la producción de símbolos nacionalistas asociados a mujeres se origina en la Conquista y Colonia, su utilización pública trasciende hasta nuestros días. Aunque el artículo se centra en México, hay alusión a otros ejemplos en otras naciones del globo, a fin de reforzar o ilustrar mejor algunas explicaciones que así lo demanden.

## 1. Tipos de nacionalismo y roles de mujeres

Iniciamos esta discusión con las definiciones de dos conceptos centrales: nación y género.

Explicamos a la nación como una

... comunidad de ciudadanos/as con capacidad de autogobierno y autodeterminación, con diversos pasados, tradiciones e historicidad lo cual contribuye a hacer reclamos efectivos sobre la legitimidad de su peculiaridad cultural distintiva (Gutiérrez Chong, 1998: 82).

Dicha peculiaridad distintiva incluye la lengua, la cultura, la historia, el territorio, la memoria, la simbología, la cosmovisión, entre los atributos principales. Otra característica sobresaliente de la nación es su capacidad de construir cohesión social, o también el vínculo social que mantiene la unidad territorial, lo cual hace posible los valores universales emanados de la Revolución francesa, la libertad, la igualdad y la fraternidad (Renan, 1988).

La posesión de Estado, conjunto de instituciones, medios de control y de coerción (Schnapper, 2001: 36) ocupa un lugar fundamental en la definición de la nación moderna, ya que la capacidad del Estado para crear instituciones, marcos jurídicos y políticas públicas hace posible la autosuficiencia de su propia economía y la expansión de un arreglo unitario y homogéneo como condición para poner en práctica la unidad y lograr objetivos comunes. Las instituciones han ayudado a homogeneizar un conjunto de factores tales como la división del trabajo, la unificación de las lealtades y de los estilos de vida, y han desarrollado un sistema de enseñanza y de medios de comunicación (Gutiérrez Chong, 1998: 83). La nación con su Estado ha buscado la unificación y la dotación de sentimientos y razones de cohesión a una incipiente ciudadanía basada en ideales de igualdad. Esta búsqueda de la igualdad entre ciudadanos/as, o de asimilar las diferencias de minorías, contribuyó a identificar a la nación como un proyecto dirigido por el Estado hacia la homogenización cultural y la unificación lingüística. Hoy día, a raíz



de movilizaciones y sistemas de reconocimiento legal a poblaciones étnicas y minoritarias, debido a sus múltiples reclamos de inclusión, la nación ha empezado a abandonar su fórmula monocultural, y empieza a asumir proyectos de diversidad, pluralidad y reconocimiento multicultural (*Declaración Universal de Derechos Humanos, Organización Internacional del Trabajo*).

La nación y el género son construcciones sociales. La nación no existe en la psique colectiva si esta no es transmitida por instituciones, sea la escuela, la iglesia, la familia, el ejército. De igual forma, el rol social y cultural del ser mujer o del ser hombre está determinado por relaciones de poder y estructuras de subordinación tanto en la división del trabajo, como de la familia y de la economía (Walby, 1986 y 1990; de Barbieri, 1992). Las diferencias no son esencialismos sino construcciones transmitidas socialmente que denotan poder de un sexo sobre otro, o bien, “modos de discurso” (Yuval-Davis, 1997: 9). Hay distintas categorías de género y la teoría crítica feminista destaca que las construcciones de género (femenino-masculino, hombre-mujer) se reconocen por su dinámica variable y no estática, así, el género varía de una generación a otra, o según condiciones raciales, étnicas, religiosas y de clase (Lorber y Farrell, 1991).

El Estado da forma a la nación y da lugar a roles de género porque opera mediante instituciones que funcionan simultáneamente en un entramado estructural y simbólico de inclusión y exclusión. Género y nación son construcciones que delimitan y determinan los diversos roles de mujeres y hombres en distintos tipos de nacionalismos, los que a su vez conducen e inspiran a que las colectividades estén ante la posibilidad de “erigir ideales de independencia”, (Smith, 1991) permanencia y continuidad, es decir, en naciones. Para poder tipificar una nación se requiere de un nacionalismo y este tiene varios tipos de los cuales nos ocuparemos más adelante. En un trabajo anterior (Gutiérrez Chong, 2004) me interesaba identificar el rol cultural y sociológico de las mujeres en las distintas rutas y tipos que conducen a la nación. Fue necesario realizar ese estudio para formular lo que aquí se torna como de central importancia: dónde y cómo encontrar los roles de género en los distintos nacionalismos

y averiguar cómo se expresan o influyen en la construcción e identidad nacionales.

Los tipos de nacionalismos que he venido aludiendo son tres: 1. La creación de un Estado soberano, es decir, la autodeterminación de un pueblo, surgimiento y consolidación del Estado a partir de luchas libertarias, gobiernos popularmente electos y constituciones, siglos XVIII y XIX. 2. El proceso de construcción de la nación por el Estado (*nation-building*), o sea, la delimitación del Estado-nación por la vía de un nacionalismo oficial e instituciones, siglos XIX y XX. 3. La capacidad de negociación y liderazgo de aquellos movimientos o proyectos étnicos que cuestionan la fórmula basada en la homogeneidad del Estado-nación contemporáneo a fin de dar lugar a un reconocimiento de la pluralidad como condición de una mayor democracia participativa, siglo XXI (Gutiérrez Chong, 2004).

En suma, la tipología se expresa así:

1. Nacionalismo de independencia. Surgimiento y consolidación del Estado
2. Nacionalismo de integración. Construcción de la nación por el Estado (*nation-building*)
3. Nacionalismo multicultural. Surgimiento de movilizaciones étnicas para repensar la nación y el Estado

Dado que el nacionalismo puede adoptar múltiples significados, en tanto doctrina, ideología, estado de la mente o movimiento político, se torna indispensable su caracterización histórica. Esta perspectiva permite ejercer control sobre posibles riesgos de interpretación: ninguna nación y su nacionalismo son iguales a otros. Así, partiendo de un enfoque histórico y sociológico, no son el mismo fenómeno el nacionalismo de las guerras de independencia y el fin del colonialismo español en América Latina, que el secesionismo checheno del siglo XXI o que el independentismo catalán, aunque sí pueden compartir propósitos similares en tanto todos estos están fuertemente inspirados y motivados por concretizar “ideales de independencia”.



Ahora bien, en los años ochenta, Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, feministas académicas radicadas en Gran Bretaña, tuvieron el gran mérito de identificar las cinco principales maneras en donde se pueden encontrar intersecciones, o encuentros, entre mujeres y nacionalismos:

- As biological reproducers of the members of national collectivities*
- As reproducers of the boundaries of national groups (through restrictions on sexual and marital relations)*
- As active transmitters and producers of the national culture*
- As symbolic signifiers of national difference*
- As active participants in national struggles* (1989: 7)

[Como reproductoras biológicas de los miembros de colectividades nacionales

Como reproductoras de los límites de los grupos nacionales (mediante restricciones sobre las relaciones sexuales y maritales)

Como transmisoras activas y productoras de la cultura nacional

Como símbolos significantes de diferencias nacionales

Como activas participantes en luchas nacionales]

*(traducción libre)*

La propuesta metodológica que nos ocupa busca hacer corresponder los tres tipos de nacionalismo con las cinco intersecciones de los roles de las mujeres. Por ejemplo, dilucidar qué roles de mujeres se pueden encontrar y qué personajes los significan en el nacionalismo de independencia, de construcción nacional, o multicultural. Los personajes pueden ser reales o inventados; en varios casos se trata de arquetipos heroicos en contextos de defensa, de salvación, de protección o de lucha.

Cuadro 1. Tres tipos de nacionalismo con las cinco intersecciones de los roles de mujeres

Tipos de nacionalismos	Roles de mujeres	Personajes
<b>1. Independencia</b>	Reproductora biológica Reproductora de límites nacionales (mediante restricciones sobre las relaciones sexuales y maritales) Transmisora de cultura nacional Símbolo significativo de diferencia nacional Activa participante en luchas nacionales	Madres Criolla Mestiza India No se encuentra No se encuentra Josefa Ortiz de Domínguez
<b>2. Construcción de la nación</b>	Reproductora biológica Reproductora de límites nacionales Transmisora de cultura nacional Símbolo significativo de diferencia nacional Activa participante en luchas	Madres Mestiza / Mestizaje Anita Brenner Rosario Castellanos Frida Kahlo Margo Glantz Maestras Victoria Dorenlas (Madre patria portada del libro de texto gratuito) Iztacihuátl (Cromos y calendarios) Virgen de Guadalupe Soldaderas
<b>3. Nación del nuevo milenio</b>	Reproductora biológica Reproductora de límites nacionales Transmisora de cultura nacional Símbolo significativo de diferencia nacional Activa participante en luchas	Madres Mestiza / Mestizaje Astrid Hadad Maestras Escritoras Intelectuales Malinche Virgen de Guadalupe Comandante Ramona Comandante Esther Candidata Marichuy Marta Sánchez (activista amuzga)

**Fuente:** Elaboración propia a partir del Proyecto “Estudios de Matria, Territorio y Región”. PAPIIT. (2004). Reformulación y revisión de autoría 21/05/2018



En esta propuesta metodológica se demuestra que en cada tipo de nacionalismo se encontraron mujeres personificando cada uno de los cinco roles de mujeres. En todos los nacionalismos se encuentran reproductoras biológicas, de límites nacionales y activas participantes en luchas nacionales. Un rol que aparece hasta la etapa de construcción de la nación es el de transmisora de la cultura nacional. Esto es porque en el siglo XX ya empezamos a encontrar mujeres que expresan gran creatividad para imaginar, pensar y articular sus propias ideas de nacionalismo e identidad nacional, de ahí que haya identificado a escritoras (Rosario Castellanos, Margo Glantz), pintoras (Frida Kahlo, Olga Costa, María Izquierdo), y difusoras de la cultura mexicana (Anita Brenner, Astrid Hadad). Desde luego que la construcción de mexicanidad por mujeres creadoras no se confina a las que he descrito en esta propuesta. Un referente inequívoco para la transmisión de la cultura nacional son las maestras de educación pública, obligatoria y gratuita. Símbolos de diferencia nacional originados en la Conquista y Colonia son la Malinche, protagonista del mestizaje para guiar la integración nacional, y la Virgen de Guadalupe que, como bien se sabe, son ampliamente conocidas por toda la nación y perduran hasta la actualidad. También es posible identificar a mujeres actuando y participando en luchas nacionales; una heroína oficial es Josefa Ortiz de Domínguez, la esposa del corregidor Domínguez, cuya pericia para informar en el momento preciso a los insurgentes hizo posible la Independencia, momento que se recuerda popularmente cada 15 de septiembre como el “grito”. En tanto que en la nación del siglo que corre, mujeres indígenas han logrado tener papeles de indiscutible liderazgo que han aportado a la transformación del Estado-nación, he mencionado a mujeres indígenas vinculadas al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y al Congreso Nacional Indígena. Otras destacadas activistas en incansable lucha por sus derechos políticos como mujeres e indígenas se agrupan en la Red Nacional Indígena; son los casos de la amuzga de Guerrero, Marta Sánchez, o la nahua de Puebla, Larisa Ortiz Quintero. Además, en esta etapa de la nación multicultural, es necesario señalar que ya encontramos una novedad, es decir, hay escritoras en

lenguas indígenas como Briceida Cuevas Cob, una destacada poetisa de reconocimiento internacional, cuya poesía cuenta aspectos de las relaciones sociales y de la naturaleza que dan identidad a la cultura maya de Campeche desde su discurso simbólico femenino.

Esta propuesta metodológica entre tipos de nacionalismos y roles de mujeres ilustra la necesidad de implementar un orden clasificatorio frente a la multidimensionalidad y complejidad del fenómeno del nacionalismo. Y este orden me permite continuar explicando que las mujeres son textos con repertorios vastos y complejos de simbolismos para sustentar originalidad y autenticidad. Simplemente: ninguna nación quisiera imitar a otra. Mujeres en roles de símbolos nacionales expresan el origen y la continuidad de la nación, como veremos más adelante en el mito nacionalista de la Malinche y el mestizaje.

## 2. Masculinidad y feminidad del nacionalismo mexicano

George Moss (1985) señala que la historia del nacionalismo muestra la función que ha tenido para controlar las relaciones de sexo y la sexualidad dentro de las naciones (p. 93). Este control de la sexualidad da sentido al papel de las mujeres como reproductoras de límites nacionales, mediante restricciones sobre las relaciones sexuales y maritales que, a su vez, permiten apreciar los roles sociales y culturales de las mujeres en los nacionalismos.

A fin de ilustrar el uso que el nacionalismo ha hecho de imágenes idealizadas del ser hombre o mujer, habré de identificar su interrelación en parejas que a su vez informan sobre la idea de que nación es una familia y viceversa. Estas representaciones simbólicas basadas en un mito o leyenda hacen posible la construcción de imágenes y conceptos de feminidad y virilidad que son socializados masivamente a fin de integrar comunidades con propósitos comunes, es decir, naciones. Para hacer esto recurriré a las imágenes representadas en el ejemplo sencillo y popular de los calendarios de las primeras



décadas del siglo XX (*La Leyenda de los Cromos*, 2000).<sup>1</sup> Los calendarios mexicanos fueron también usados para publicitar marcas y productos. Estas estampas impresas derivadas de la cromolitografía colgaban de paredes de casas y oficinas (Morales Carrillo, 2000). Hubo varios pintores que hicieron un aporte singular a la estética nacionalista, como fue el caso de Jesús de la Helguera, originario de Chihuahua; otros fueron: José Bribiesca y Alfredo González Camarena. Haré referencia en el artículo solo a Jesús de la Helguera, porque concuerdo con la caracterización que ha hecho Elia Espinosa (2004: 14) al estudiar su obra, caracterizada por su “idealización del indio, del campo mexicano que encarna con cuerpos y rostros de hermosura tipificada”. La utilización de este recurso documental para llevar a cabo investigación sobre mujeres y nacionalismos responde a las siguientes razones metodológicas: 1. La escritura o la producción intelectual de mujeres sobre cómo imaginar o pensar la cultura, la nación, la soberanía o el territorio son un producto accesible solo a partir de la segunda mitad del siglo pasado.<sup>2</sup> 2. Los calendarios son un recurso para observar cómo son imaginadas las mujeres y la nación, no a partir de ellas mismas, sino de artistas creadores de identidad nacional. 3. Los calendarios son expresiones de vida cotidiana, accesibles y populares. 4. Las ilustraciones de estos cromos permiten exageraciones e idealizaciones sobre paisajes, leyendas, mitos, ambientes, personajes. También estos pueden ser recombinados o fabricados. Jesús de la Helguera poseía una mezcla de estridencia, donde incluía a sectores pobres, pero también a la

1 “Desde las primeras décadas del siglo veinte hemos aprendido a identificar las imágenes de los almanques, expresiones mexicanísimas de vida cotidiana, los coloreados cromos, accesibles, populares, atractivos, decorando paredes de quién sabe cuántas casas y comercios de todo el país. Imágenes dibujadas con “máximos extremos de idealización” cuerpos voluptuosos al estilo de Hollywood adaptados a mestizas morenas, o en recombinaciones y fabricaciones de aztequismos de monumental arquitectura y complementados con diosas y sacerdotisas de obvio misterio. Al lado de la carnosa Malinche, puede figurar la mujer-bandera o la mujer-patria que, generaciones a partir de 1960, empezamos a conocer debido a la circulación de la primera colección de libros de texto en cuyas portadas desde aquella de “Mi libro de tercer año”, hasta el 6° grado, sobresalía la robusta patria de pétreo vestido” (Gutiérrez Chong, 2004: 44-45).

2 Es difícil encontrar producción intelectual o artística de mujeres acerca de la nación y temas derivados en el siglo XIX (Arrom, 1985).

creciente clase media, usando una combinación de estilos al adaptar la pintura europea manierista [estilo artístico de la última parte del Renacimiento], barroca y neoclásica (Espinosa, 2004: 14). Por estas razones se convierten en vehículos para transmitir procesos de socialización utilizando imágenes fijas y precisas, un objetivo de la identidad nacional. Como sabemos, los nacionalismos tienen límites culturales; recordemos a la multicitada “comunidad imaginaria” de Benedict Anderson (1990), que es finita, limitada y soberana. Otra forma de decirlo: la identidad de una nación y su repertorio de recursos simbólicos solo atañen y dan significado a esa comunidad de gente y a ninguna otra.

La arquetípica pareja mexicana socializada masivamente en estos calendarios muestra símbolos de lo femenino y lo masculino de la estética nacionalista de consumo popular. Así, mientras que lo femenino representa, principalmente, al ideal de la mujer mestiza, sonriente y de suaves rasgos y maneras, las figuras masculinas simbolizan la fuerza física, la virilidad y el heroísmo, características que corresponden a prácticas y conductas del hombre protector o patriarcal. El objetivo de estas imágenes es delimitar el tipo de uniones y su descendencia que harán posible la conformación y la reproducción de la nación y que, por lo general, corresponden al arquetipo del mestizo y de la mestiza de ambiente rural.



Fuente: Jesús de la Helguera, Catálogo 4590, “La cruz del camino”. Reproducción con permiso Museo Soumaya



En los dibujos que adornan estos calendarios observamos que la arquetípica pareja mestiza encarna, de acuerdo con S. Stern (1995: 29), la fascinación masculina por una práctica sexual encaminada a la procreación, por una actitud caballerosa y seductora hacia la mujer junto con la imposición del código honor-vergüenza; estas pautas, como dice el mismo autor, no son aisladas sino que más bien han dado forma a las historias y vidas de los latinoamericanos.

La construcción de otras masculinidades nacionales de Europa (el culto al cuerpo joven y el resurgimiento de los cánones de belleza griega), ha ocurrido de manera paralela a la fabricación de conceptos tales como el de heterosexualidad, cuyo propósito principal ha sido, como argumenta Moss (1985: 26-27), evitar la confusión entre sexos que pudiese inhibir la reproducción biológica de una nación. Los símbolos masculinos y femeninos de la nación se relacionan con las imágenes populares con las cuales los miembros de esa nación se auto identifican de acuerdo con los constructos sociales de género. Así, las construcciones idealizadas de mujeres aparecen serenas y lánguidas en oposición a sus compañeros que muestran energía y dinamismo. Recuérdese, por ejemplo, la popular imagen de la “Leyenda de los volcanes” dibujada por Jesús de la Helguera (1941), en donde Iztaccíhuatl, siendo la mujer muerta —sin olvidar su dosis propia de voluptuosidad—, representa a un volcán en extinción, mientras que el guerrero Popocatepetl simboliza la vida activa y en ebullición del volcán varón.



Fuente: Jesús de la Helguera. Catálogo 4867, “La Leyenda de los volcanes”, Reproducción con permiso Museo Soumaya



Fuente: Fotos aéreas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Fuente: Cortesía de Salvador Sosa 15/04/2018.



Tienen cierto sentido, entonces, las observaciones críticas de la investigación feminista acerca de que en el nacionalismo pareciera que los hombres tienen el rol de ser los constructores y promotores del Estado, instituciones visibles y objetivamente cuantificables, en contraste con la pasividad de las “guardianas de valores tradicionales”, es decir, de la nación (Cusack, 2000: 546).

El lenguaje visual de lo masculino y lo femenino denota parámetros que seleccionan sujetos prototípicos y, de ser posible, estandarizados, con los cuales se forma e integra la nación idealizada. Son estos lenguajes, los calendarios, los que preferentemente han visualizado a México como una nación mestiza.

### 3. La Malinche y la pareja fundadora de la nación

Ya es un lugar común advertir que la mujer más famosa del pasado prehispánico es la Malinche. Una mezcla de ficción, historia y fantasía se mezclan en esta poderosa narrativa que facilita el entendimiento masivo del concepto de comunidad con origen étnico común (Gutiérrez Chong, 1999). El origen étnico suele ser un componente insoslayable en las explicaciones sobre la legitimidad e integración de las naciones modernas de acuerdo con las posiciones de los histórico-culturalistas más representativos, Anthony D. Smith (1986) entre los más conocidos. Con el origen étnico se puede responder a la principal pregunta que informa sobre la identidad colectiva: ¿quiénes somos? Con este mito de origen, la nación encuentra su principio colectivo contribuyendo a que las tareas posteriores de unificación, integración y cohesión puedan llevarse a cabo de forma original, auténtica y legítima. Así, la Malinche simboliza un mito de origen étnico y otro mito de integración nacional, el mestizaje. Tanto la Malinche, como la mestiza, la guardiana de la tradición rural, son generalmente representadas en compañía masculina, Hernán Cortés primero, y más tarde un mestizo rural. El mito se compone por el drama de una pareja que viene a simbolizar a una nación en formación. La socialización del mestizaje, la educación pública y los

calendarios han sido un amplio proyecto con respaldo oficial que ha buscado dar contenido cultural a las políticas de integración y asimilación a partir de la segunda mitad del siglo pasado. La nación vista como una “gran familia” sustentada en la pareja fundadora, europea e indígena, ha contribuido a forjar el México mestizo, pero ha dejado de lado a los individuos que estereotípicamente no entran en ese modelo: nuevamente, los indígenas que no desean ser mestizos, los afrodescendientes y los inmigrantes.

La Malinche y el mito del mestizo resultan de interés para explorar los roles de género y sus niveles de subordinación en la mitología nacionalista. El concepto de “violencia simbólica” de Pierre Bourdieu (1991, 1999) contribuye a comprender los distintos significados que subyacen en las ideologías, las acciones e instituciones que se encuentran culturalmente legitimados. Esto es, un mito se explica por su poder simbólico, pero este puede denotar violencia que permite el estereotipo, la segregación, la exclusión, el racismo. En un mito hay violencia simbólica porque, siguiendo a Bourdieu, es un constructo cultural legítimo pero invisible, se propaga ampliamente, aunque permanece sin ser contestado o desafiado (Bourdieu, 1999: 49).

La Malinche y el mito del mestizo gozan de amplia popularidad gracias a la transmisión de esta información por diversas vías, como ya hemos reiterado, sin embargo, la degradación de la mujer y la mujer indígena en particular ha quedado opacada o sin ser cuestionada.

Para ejemplificar esa degradación sutil e invisible me voy a referir a un escrito de 1884 de una española radicada en México y pionera de la escritura de mujeres en México, Concepción Gimeno de Flaquer. El título de ese artículo es “La inspiradora de Cortés” y se deriva de la famosa crónica de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. La versión de Flaquer sobre Malinche, quien recibió en bautismo el nombre de Marina, es una recombinación de la crónica mencionada en la que se observa la intención de imbuir superioridad a la mujer española por arriba de lo indígena, así como también recurre a la masculinidad como forma de poder simbólico.



Los siguientes párrafos de la narrativa de Flaquer reflejan estereotipos y prejuicios con respecto al rol sexual y al origen étnico.

Es preciso que enmudezcan por unos momentos, mis sentimientos de española para que pueda hablar alto mi corazón de mujer en pro de la famosa hija del Anáhuac (Gimeno de Flaquer, 1884).

Para aceptar y reconocer el valor de una mujer indígena, la personalidad de Marina tendría que ser única, sobresaliente y de rango superior; a ello ayuda que su padre haya sido un hombre poderoso, un cacique. Marina es aceptada por sus cualidades; la asociación de criterios euro raciales y culturales se le adjudican a Marina: belleza, inteligencia y buenos modales, no obstante, era de “pura raza india”.

Destacándose sobre ellas por su inteligencia, su hermosura, por la suavidad de sus modales, Marina era de pura raza india, perteneciendo a muy alta clase, porque su padre fue un poderoso cacique (Gimeno de Flaquer, 1884).

La construcción de una violencia simbólica alrededor de Malinche como mujer india en parte es superable, desde la escritura de Concepción Gimeno de Flaquer, porque Marina acepta con pasividad y obediencia el dominio patriarcal. Es rechazada por el famoso conquistador, pero es dada en matrimonio a otro español, aunque de rango inferior, el soldado Julio Jaramillo. El papel masculino en esta narrativa es un factor determinante para agregar valor social y reconocimiento, pero también refleja un fuerte control de la sexualidad femenina, una coerción que posibilitó la introducción y transmisión del cristianismo y la cultura hispánica, tarea de gran trascendencia llevada a cabo por las mujeres inmigrantes con sus principios de castidad y honestidad sexual, desarrollados en el ámbito de la vida doméstica y religiosa.

Cortés casó a Marina con un caballero castellano llamado Juan Jaramillo. Marina fue dócil a la voluntad del que ejercía sobre ella irresistible fascinación (Gimeno de Flaquer, 1884).

El mito inició, así, como una narrativa racializada y sexualizada bajo el dominio y control del catolicismo y el patriarcado. Por un lado, dio peso y sustancia a un discurso para legitimar la superioridad racial española contra la supuesta inferioridad indígena, mientras que, por el lado de la moralidad, la iglesia fue muy severa tanto para controlar como para administrar los roles sexuales de hombres y mujeres (Van Dijk, 2003: 84).

Nuevamente, George Mosse (1985: 93) me resulta de utilidad para comparar a la Marianne del pintor francés Eugene Delacroix<sup>3</sup> con la Malinche. Ambas representan pasión, sexualidad, transformación o fin de régimen, también simbolizan juventud, aunque usando distintas rutas, la Marianne por la vía del triunfo revolucionario, la Malinche por la conquista y la seducción para después ser convertida en la madre de la nación. Su obediencia y pasividad se legitimaron y ello contribuye a dar forma a una intensa idealización de la madre apta para formar la nación: católica, sacrificada y casta.

No le menciones a la mexicana las virtudes cívicas de las mujeres de Esparta, heriríais su ternura. La mujer mexicana nunca sacrificará a sus hijos en aras de la Patria, porque para ella la Patria es la familia (Vestina [seudónimo] 1884).

## Conclusión

En este artículo he hecho una propuesta metodológica para el estudio del nacionalismo y las mujeres. Esta propuesta incluye la tipificación de tipos de nacionalismo en la perspectiva histórica de México: Independencia, integración de la nación (*nation-building*) y nación multicultural con las intersecciones de mujeres y nacionalismo que plantearan Nira Yuval-Davis y Floya Anthias. Estas combinaciones ponen de relieve la ausencia de teorizaciones sobre la mujer y el nacionalismo llevada a cabo por las teorías nacionalistas básicas (Ernst

3 *La Marianne* del pintor Eugene Delacroix es el arquetipo de la joven parisina exhibiendo entusiasmo por el triunfo de la Revolución, se trata de la famosa imagen de la mujer como líder revolucionaria o libertadora.



Gellner, Anthony D. Smith, Elie Kedourie). Las mujeres han estado fuera de estas teorías, pero eso no significa que no hayan participado en la gesta, construcción y surgimiento del fenómeno nacionalista. Ejemplo de los múltiples personajes femeninos de la simbología nacionalista están presentados en el cuadro 1 de este artículo (p. 47). Así, frente al argumento de que las mujeres son guardianas pasivas de la tradición, se antepone la firmeza de mujeres en lucha o como significantes y creadoras de cultura nacional.

Se utilizaron algunas fuentes no convencionales, tales como los calendarios populares y una narrativa sobre el mito del mestizaje escrito por una escritora española que radicaba en México en 1884. Estos materiales nos informan de la construcción de arquetipos de feminidad y masculinidad bajo los cuales tomaría forma la nación mexicana centrada en el mestizaje. También se destacó la violencia simbólica que hace posible la sutil degradación de mujeres excluidas de la nación. Así, en este artículo se puede observar el complejo fenómeno del nacionalismo y sus diversas facetas de cambio y contradicción. Por un lado, es un movimiento poderoso hacia la integración y la unidad común, por otro, es la razón bajo la cual la exclusión, la discriminación y el sexismo pueden ser legitimados. Del conjunto de estas avenidas metodológicas se desprende también la riqueza teórica y la enorme acumulación de fuentes, personajes y símbolos que alientan la investigación, aún incipiente, de mujeres y nacionalismos en la historia cultural de México y de otras naciones en América Latina.



## Bibliografía

- Anderson, Benedict. (1990). *Imagined Communities, Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso.
- Anthias Floya and Yuval-Davis Nira (ed). (1989). *Woman-Nation-State* Basintoke: Macmillan.
- Arrom, Silvia Marina. (1985). *The Women of Mexico City, 1790 – 1857*. Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cusack, Tricia. (2000). “Janus and Gender: Women and the Nation’s Backward look”, en *Nations and Nationalism* 6:4.
- De Barbieri, Teresita. (1992). “Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica” *Revista Interamericana de Sociología*, año VI, mayo-diciembre.
- Díaz del Castillo, Bernal. (1974). *Historia de la conquista de la Nueva España*. Porrúa: México.
- Declaración Universal de Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales de derechos humanos [en línea], Disponible en <<http://es.wikipedia.org/wiki/FIAN>>
- Enloe, Cynthia. (1989). *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Pandora, London.
- Espinosa Elia. (2004). *Jesús Helguera y su pintura, una reflexión*. México: UNAM.
- Franco, Jean. (1989). *Plotting Women: Gender and Representations in Mexico*. Verso: Londres.
- Gellner, Ernst. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gimeno de Flaquer, Concepción. (1984). “La inspiradora de Cortés”, *El album de la mujer*, Año 2, Tomo 3, No. 11, 14 de septiembre de 1884.



- Glantz, Margo (ed). (1994). *La Malinche: sus padres y sus hijos*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM.
- Gutiérrez Chong, Natividad. (1999). *Nationalist Myths and Ethnic Identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. Lincoln and London: Nebraska University Press.
- Gutiérrez Chong, Natividad, (coord.). (2004). *Mujeres y Nacionalismos en América Latina: De la Independencia a la Nación del Nuevo Milenio*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Gutiérrez Chong, Natividad. (2010). “Identidad nacional y sufrimiento colectivo. Arquetipos femeninos en la construcción del heroísmo”. *Iconos. Revista de ciencias sociales*, 14, (37): 149 -159.
- Gutiérrez Chong, Natividad. (2008). “Symbolic violence and sexualities in the myth making of Mexican national identity”, *Ethnic and Racial Studies*, 31 (3): 524 – 542.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2006). “Patriotic Thoughts or Intuition: Roles of Women in Mexican Nationalism”, *Nations and Nationalism*. Special Issue Vol. 12 (2): 339 – 358.
- Gutiérrez Chong, Natividad. (2000). “Mujeres-Patria-Nación”, *Revista de Estudios de Género La Ventana*, Universidad de Guadalajara (12): 209-243.
- Leoussi, Athena (ed). (2001). *Encyclopaedia of Nationalism*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Lorber, Judith y Susan A. Farrell (comps). (1991). *The Social Construction of Gender*. Sage: Londres.
- Mancero Villagómez, Luis. (1949). “Mariana de Jesús: Heroína Nacional”, en *La Bandera de Cristo Rey*, Año, XXXII, Guayaquil.
- Morales Carrillo Alfonso. (2001). “La patria portátil: 100 años de calendarios mexicanos”, Museo Soumaya, *La leyenda de los cromos. El arte de los calendarios mexicanos del siglo xx en Galas de México*. México, 8 – 34.
- McClintock, Anne. (1995). *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York and London: Routledge.
- Moss George L. (1985). *Nationalism and Sexuality, Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Museo Soumaya. (2001). *La leyenda de los cromos. El arte de los calendarios mexicanos del siglo XX en Galas de México*. Segunda edición, México.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
- Parker, Andrew, Russo, Mary, Summer, Doris and Yaeger Patricia, (eds). (1992). *Nationalisms and Sexualities*. New York and London: Routledge.
- Renan, Ernst. (1998). *¿Qué es una nación?* Madrid: Alianza Editorial.
- Schnapper, Dominique. (2001). *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1991). *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Stern, Steve J. (1985). *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Colonial Mexico*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Teun A. van Dijk. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Vestina (seudónimo). (1984). “Crónica Mexicana”, *El album de la mujer*, año 2, tomo 3, no. 4, 27 de enero de 1884, México.
- Walby, Sylvia. (1986). *Patriarchal and Capitalist Relations Employment*. Cambridge: Polity Press.
- Walby, Sylvia. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell.
- Yuval-Davis, Nira. (1997). “Cultural Reproduction and Gender Relations”, en *Gender and Nation*. London: Sage.



## AFRODESCENDIENTES, CUERPO Y NACIÓN EN ARGENTINA: UNA EXPLORACIÓN A PARTIR DE LA LITERATURA (1837-1882)

### *AFRO-DESCENDANTS, BODY AND NATION IN ARGENTINA: A LITERATURE BASED (1837-1882)*

NATHALIA GUEVARA JARAMILLO

En este texto, propongo explorar las representaciones sobre los cuerpos afrodescendientes en un conjunto de obras de la literatura nacional argentina del siglo XIX. Luego, me interesa indagar en la forma como un grupo de poetas afrodescendientes de Buenos Aires se situó en relación con tales representaciones, elaboradas por miembros de las élites políticas e intelectuales del país. Las representaciones sobre el cuerpo, así como la función biopolítica que pudieron tener de los textos literarios de los escritores de las élites, permiten aproximarnos a la conjunción entre raza y construcción de la nación en Argentina. *Palabras clave: Afroargentinos, cuerpo, literatura, nación, representaciones*

*Abstract: In this paper, I explore the representations of afro-descendants' bodies in a set of publications from Argentina's national literature. I then examine the points of view of a group of afro-descendant poets from Buenos Aires with regard to the representations produced by the members of the political and intellectual elites of the country. Representations on the body and the biopolitical function in elite literature allow us to approach the conjunction of race and the construction of nation in Argentina. Keywords: Afro-Argentinean, body, literature, nation, representation.*

Tanto dentro como fuera de Argentina, la idea de que allí no existen afrodescendientes sigue siendo un lugar común. Aunque Argentina es el país latinoamericano que más recibió migración europea a partir de finales del siglo XIX e inicios del XX, la población afrodescendiente había tenido un peso demográfico, económico y cultural muy importante. Por ejemplo, en 1810, cuando estalló la revolución que condujo a la independencia, un tercio de la población de Buenos Aires tenía ascendencia africana; la trata esclava se mantuvo vigente de manera intermitente hasta, por lo menos, la década

\* UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Becaria del Instituto de Investigaciones Sociales, asesorada por la Dra. Natividad Gutiérrez Chong.

de 1830 y la esclavitud sólo fue abolida de manera definitiva hasta 1860, cuando la provincia de Buenos Aires se reintegró al resto del país, que la había abolido en 1854 (Andrews, 1989). Con bastante frecuencia, la literatura y las representaciones visuales de la época revelaron la presencia de esclavizados y libres de origen africano (Solomianski, 2003; Ghidoli, 2017). La *desaparición* de los afroargentinos a menudo es explicada debido a la presencia de combatientes de ascendencia africana en diversos eventos bélicos, al mestizaje, a las bajas tasas de natalidad y altas tasas de mortalidad que sufrían como consecuencia de sus difíciles condiciones de vida, a la interrupción de la trata esclava o a su muerte en epidemias como la de fiebre amarilla durante la segunda mitad del siglo XIX (Andrews, 1989: 4-5). No obstante, en las últimas décadas, con el auge de los estudios sobre los afrodescendientes en Argentina, parece surgir un consenso en torno a la idea de que el desvanecimiento de una comunidad tan numerosa y activa fue un proceso de “aplastamiento de la diversidad” (Geler, 2011: 11). La idea de la simple desaparición física se torna más compleja al pensar la invisibilización de los afroargentinos como un proceso de cambio social en las categorías y percepciones raciales (Geler, 2014: 2).

En las páginas que siguen, exploraré las visiones sobre los cuerpos de hombres y mujeres afrodescendientes en varias obras literarias argentinas, así como las posturas de los poetas de ascendencia africana ante las representaciones hegemónicas difundidas por las élites. Para ello, presentaré algunos referentes teóricos a la luz de los cuales propongo leer las fuentes literarias; luego, identificaré puntos comunes en varias obras de la literatura nacional argentina del siglo XIX; finalmente, mostraré algunas estrategias utilizadas por los poetas afrodescendientes para revertir o cuestionar las representaciones hegemónicas sin abandonar cánones estilísticos e ideológicos de su época, a la vez que utilizaban un lenguaje ilustrado que les permitía hablarle al poder en sus propios términos.



## Nación, biopoder, cuerpo: algunos elementos teóricos de contexto

Luego de las independencias, las clases políticas de los países latinoamericanos (que a menudo coincidían con sus élites intelectuales) debieron definir aquello que les confería peculiaridad a las nuevas naciones. Las historias oficiales han tendido a presentar este proceso como algo natural, derivado de una historia inmemorial y de la existencia de una cultura compartida por los miembros de las comunidades nacionales. Sin embargo, la realidad era mucho más compleja, debido a que los nuevos países estaban conformados por pueblos muy diversos y por territorios extensos con fronteras aún sujetas a negociación. En suma, los nuevos países eran todo menos homogéneos. Esto dio lugar a diferentes “regímenes” de lo nacional, es decir, dispositivos históricos y heterogéneos que permiten unificar y normalizar a una población como “nacional” y, a su vez, producir diferencias dentro de ella (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 11). De esta manera, en América Latina, la construcción de las naciones modernas implicó poner en marcha estrategias que permitieran lidiar con la diferencia, clasificarla y conferirle un lugar en el marco de los nuevos proyectos de nación. Las élites se inspiraron en modelos europeos y norteamericanos y, a menudo, ignoraron sus propios países más allá de las capitales; por ello, las ideas europeas influenciaron con fuerza sus posturas en relación con la raza. Teorías como el positivismo, el darwinismo social o el determinismo geográfico tuvieron impacto en las políticas destinadas a abordar la inmigración, la educación, la relación con los pueblos indígenas y, en suma, el tratamiento de la diversidad étnica (Helg, 1990: 37-38).

Estas configuraciones de la ciudadanía y de la diversidad pasaban por los cuerpos y concernían, por tanto, al campo de la *biopolítica*, concepto que permite abordar la relación entre el disciplinamiento del cuerpo individual, el control de la población y las formas de gobierno de los Estados-nación (Pedraza, 2004: 7). La noción de biopolítica permite abordar no sólo el cuerpo sino, en general, la vida humana como ámbito de intervención del poder estatal. De acuerdo con Foucault, la biopolítica, una tecnología de poder que data del

siglo XIX, aborda a la población como problema político, científico, biológico y de poder. La biopolítica, entonces, no está tan interesada en el cuerpo individual, sino en mecanismos globales y fenómenos colectivos vinculados con el equilibrio y la regularidad; en este sentido, su preocupación es la vida, el cuerpo y la dimensión biológica de los seres humanos. El biopoder es, para Foucault, lo que permitió que el racismo fuera inscrito como “mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos”; por ello, a su parecer, casi no hay “funcionamiento moderno del Estado” que no pase por el biopoder (Foucault, 2000: 222-223, 230).

El estudio de la biopolítica en las sociedades latinoamericanas resulta de gran relevancia, en tanto estas no fueron incluidas en el trabajo de Foucault (Pedraza, 2004: 8). En la noción de biopolítica se entrecruzan cuerpo individual y social, raza, poder y regulación de la población. Aunque el estudio de la biopolítica no presupone abordar el cuerpo, en este caso la articulación de ambos conceptos resulta útil para entender de qué manera una nación clasifica y excluye ciertas formas de diferencia. Entiendo el cuerpo como una construcción cultural y simbólica donde confluye lo individual y lo social, en la cual se inscriben, interpretan, viven, disputan y comunican representaciones que les asignan diversos sentidos (Esteban, 2004: 19-20; Le Breton, 2002: 13-14). El cuerpo se vincula con el biopoder porque es el ámbito en el que éste se ejecuta y que, a su vez, resulta de él (Pedraza, 2007: 15). Desde esta perspectiva,

... las prácticas corporales se hacen tan definitivas para formar el individuo y el ciudadano, como para fundar la nación y el orden social. Solo en cuanto el territorio se sanee, se transforme y se colonice se conjura la amenaza de crisis (Pedraza, 2004: 15).

Pretendo explorar las representaciones sobre los cuerpos afrodescendientes en algunas obras literarias argentinas y, en ese sentido, pienso la literatura como un campo con una función biopolítica. La aproximación que propongo permite establecer un nexo entre las representaciones de los cuerpos afrodescendientes, su racialización y su desaparición de la identidad nacional argentina. Si bien la



biopolítica podría abordarse a partir de prácticas sociales concretas como el higienismo, la educación, la salud pública o el control a la inmigración, en este texto me limitaré a explorar el tema desde diversas fuentes literarias.

Debido a la influencia del evolucionismo, en el siglo XIX era común concebir a la raza como una mezcla de rasgos físicos, morales y sociales susceptibles de jerarquización y transmitidos por herencia. Las desigualdades entre razas humanas, entonces, se atribuían a que éstas se encontraban en distintos estadios evolutivos (Pérez Vejo, 2015: 90-93). La racialización de indígenas y afrodescendientes, es decir, el “proceso de creación” de estos colectivos como razas humanas (Delgado y Stefancic, 2001: 154), sería central en la generación de políticas y relatos nacionales de integración, exclusión o eliminación.<sup>1</sup> En este sentido, mi interés es presentar una aproximación al proceso de creación de configuraciones raciales en el marco de la construcción nacional argentina, caracterizada por enérgicas iniciativas homogeneizadoras que dieron lugar a un imaginario de blancura, difundido hacia dentro y hacia fuera de sus fronteras. Este proceso de creación de una nación homogénea se basó en la supresión de las presencias indígenas y afrodescendientes, pero también se sustentó en la llegada de millones de inmigrantes a finales del siglo XIX e inicios del XX. A su vez, la relación con los inmigrantes forjó una identidad nacional apegada a la blancura y europeidad de la población del país (Quijada, 1999).<sup>2</sup> Por ello, fuera de los círculos

---

1 La raza, que entiendo como una construcción social, cultural e histórica que permite la diferenciación de los seres humanos de acuerdo con rasgos físicos y culturales, no es un atributo objetivo ni inherente a los seres humanos, como tampoco una “realidad biológica o genética”; por el contrario, es una categoría en movimiento, surgida de la vida social y susceptible de modificarse en ella (Delgado y Stefancic, 2001: 7-8). A lo largo del texto utilizo el concepto de *raza* en referencia a un fenómeno social que tendemos a percibir como parte del dominio de lo natural y que aparece enunciado como tal en las fuentes literarias de la época.

2 Aunque la inmigración fortaleció un proyecto de nación blanqueador, es importante tener en cuenta que las élites políticas argentinas no concebían a los inmigrantes europeos de manera homogénea y aplicaban jerarquizaciones raciales entre ellos, lo cual orientó sus esfuerzos de promoción de la inmigración hacia ciertas nacionalidades. Al respecto ver, por ejemplo, Schneider (2000), en Quijada, Bernard y Schneider.

donde se reconoce la existencia de afrodescendientes en Argentina, todavía es común escuchar que en ese país “no hay negros”.

Con estas ideas en mente, hice una lectura de varias obras literarias argentinas del siglo XIX, con el fin de ver cómo los descendientes de africanos eran representados en ellas. Al hablar de *representación*, me refiero a un proceso de asignar sentido a los conceptos por medio del lenguaje (Hall, 2010: 447-452). Tales representaciones, entonces, no reflejan la realidad como un espejo, sino que se conforman mediante prácticas de poder que permiten legitimar, imponer o justificar determinados proyectos (Pérez Benavides, 2015: 25). Al aproximarme a estas obras literarias, encontré una relación clara entre la forma como eran representados los cuerpos afrodescendientes y el lugar que se les asignaba dentro de un proyecto de nación que, ya para la segunda mitad del siglo XIX, tenía una clara vocación blanqueadora. Estas representaciones provenientes de la literatura plantean imágenes evocadoras sobre el cuerpo individual y social de los afrodescendientes, las cuales reforzaban las ideas sobre la necesidad de civilizar la nación mediante el blanqueamiento y la eliminación de las herencias africanas. Tales ideas civilizatorias eran, en palabras de Pedraza (2004: 12-13), una “lucha por conjurar la barbarie”. De esta manera, el orden social, que traería consigo el progreso, se basaba en prácticas diversas de control del cuerpo y, por tanto, de sus marcadores raciales. A su vez, la racialización de hombres y mujeres afrodescendientes y la forma como este proceso se traslapa con variables de clase y/o género, presenta un reto interesante para el análisis de las formaciones raciales en Argentina.

La supuesta homogeneidad étnica y racial argentina puede ser refutada por medio de testimonios literarios de los actores que se veían excluidos del ideal de nación blanca. Los afrodescendientes, negados en la historia de ese país, tuvieron una rica producción literaria y periodística, cuya importancia ha empezado a ser reconocida apenas en las últimas décadas. En buena medida, tal reconocimiento se ha visto impulsado por la publicación de una serie de importantes trabajos académicos que se han adentrado en las páginas de la prensa afrodescendiente de Buenos Aires, así como de los libros y



folletos que dan cuenta de esta desconocida obra literaria (Lewis, 1996; Geler, 2010; Solomianski, 2003). La producción académica sobre estos temas es de gran relevancia en tanto permite repensar la *literatura nacional* argentina; en este sentido, otorgar un lugar antes negado a obras que no han sido tradicionalmente incluidas en la historia de la literatura de ese país es, también, visibilizar a sus autores como parte de la construcción de la nación.

¿Qué opinaban los escritores afrodescendientes de las formas como las élites los representaban? ¿Sus textos nos pueden decir cómo se situaban en torno a estos discursos y representaciones? Para abordar estas preguntas, planteo un contraste entre dos registros distintos: por una parte, varias novelas y cuentos que integraron lo que se suele considerar como la literatura nacional de ese país y, por otra, algunos ejemplos de la obra poética afrodescendiente de Buenos Aires. Los textos fundadores de la literatura nacional presentaban a los descendientes de africanos como seres con cuerpos asociados a la barbarie, un estado opuesto a la civilización que impediría el progreso del país. Planteo que estas representaciones hegemónicas que promovían el blanqueamiento de la nación y que atribuían características negativas a los cuerpos afrodescendientes fueron retadas y revertidas por los escritores de ese grupo mediante el lenguaje poético y la acomodación a los cánones literarios de la época. El trabajo comprende el periodo entre 1837, momento en el que se articula una importante generación de escritores y políticos argentinos como Domingo Sarmiento, Juan Bautista Alberdi o Esteban Echeverría, entre otros, y 1882, año en el que finalizan las ediciones del periódico afrodescendiente *La Broma*, que publicó algunos de los poemas citados.<sup>3</sup>

## La mirada de las élites argentinas

Los escritores de la llamada *Generación del 37* produjeron varias de las obras consideradas como pioneras de la literatura de ese país; ejem-

3 Para trazar la continuidad de estas ideas en la construcción nacional argentina durante el siglo XX, ver Alberto, Paulina y Eduardo Elena (Eds). 2016. *Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge: Cambridge University Press y Helg, (1990).

plos de ello son *El Matadero* y *La Cautiva* de Esteban Echeverría, *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento y *Amalia* de José Mármol, entre otras. Pese a su heterogeneidad de géneros, que incluye el cuento, la poesía, la novela, la autobiografía y la historia, todas estas obras tienen en común el hecho de que rompen con cánones neoclásicos e integran elementos del romanticismo, a la vez que abordan con diferentes recursos literarios la creación de un proyecto político y nacional argentino. La conformación de una literatura nacional da cuenta de cómo, por medio de las letras, miembros de las élites intelectuales y políticas representaron el territorio del nuevo país, así como los pueblos que lo habitaban. Esta literatura, a menudo inspirada en corrientes literarias y en autores europeos, buscaba al mismo tiempo su peculiaridad, junto con la de la nación a la cual representaba.

Los textos literarios considerados como parte de la literatura nacional no estaban separados de su contexto de producción. Por tanto, las obras de los autores de la *Generación del 37* deben ser leídas en el marco de las pugnas políticas entre sectores unitarios y federales, que se profundizaron cuando Juan Manuel de Rosas, caudillo federalista, llegó al poder de la provincia de Buenos Aires en 1829, en medio de un ambiente de inestabilidad ocasionada por levantamientos campesinos. Tanto Rosas como su familia tenían cercanía con los miembros de las asociaciones africanas, grupos de carácter étnico que articulaban a los africanos que llegaban a la ciudad y les proveían asistencia para su educación, manumisión o funerales (Rosal, 1994: 181-186). En *Facundo*, Domingo Sarmiento corroboraba la importancia de estas agrupaciones que, según él, habían dotado a sus miembros de un “fuerte espíritu de cuerpo que los sostiene en medio de los blancos” (Sarmiento, 1999: 308). A los unitarios les causaba un profundo malestar que la hija de Rosas, Manuela, fuera vista en bailes de negros, y que éstos bailes se hubieran realizado en la plaza principal de la ciudad para conmemorar la revolución de independencia en 1838.

Algunos historiadores han señalado la existencia de redes clientelares que habrían garantizado la lealtad de los afrodescendientes



al gobierno de Rosas a cambio de beneficios (González Bernaldo, 2002; Di Meglio, 2008); otros, al considerar ésta como una visión elitista, prefieren hacer énfasis en la agencia de mujeres y hombres de ascendencia africana, quienes vieron en el rosismo una posibilidad de defender los avances en torno a la abolición de la esclavitud (Salvatore, 2007). En lo que coinciden tanto las interpretaciones históricas como las obras literarias de la época, es en el hecho de que los afrodescendientes tuvieron una fuerte presencia en el ámbito público durante el gobierno de Rosas, así como una relación cercana con el gobernador. Para entonces, Andrews estima que el 26% de los habitantes de Buenos Aires tenían ascendencia africana, de acuerdo con datos de 1836 y 1838 (Andrews, 1989: 81).

Los escritores de la llamada *Generación del 37*, asociados con el bando unitario, concibieron su sociedad desde una perspectiva dual, que oscilaba entre la civilización y la barbarie y que asociaba cada lado de la dicotomía a una de las orientaciones políticas en pugna. Este esquema, así como el lugar que los grupos humanos ocupaban en él, se convirtió en una forma hegemónica de pensar la nación. Su carácter hegemónico radicaba en que influyó en las concepciones de las élites sobre los tipos raciales más deseables para construir una nación próspera, a la vez que promovió el consenso de los sectores subordinados con respecto a estas representaciones. En este sentido, es relevante pensar en los términos *civilización* y *barbarie* como *conceptos*, es decir, como vocablos que reúnen el conjunto de un contexto socio-político; por ello, concentran experiencias históricas y se convierten en herramientas para la acción (Fernández, 2009: 26-27). Vistos desde esta perspectiva, la *civilización* y la *barbarie* no eran tan sólo significantes y elementos discursivos utilizados en una esfera lingüística aislada de su contexto social; por el contrario, se convertirían en conceptos que sustentaban la acción política y que, por tanto, nos hablan de la relación entre las representaciones sociales y las prácticas.<sup>4</sup>

4 La dicotomía civilización y barbarie remite a *Facundo*, quizá la obra más conocida de Domingo Sarmiento. Sobre su trabajo se ha escrito con abundancia; al respecto ver, por ejemplo: Helg (1990). El trabajo de Palti (2009) también presenta un análisis original desde la perspectiva de la historia conceptual. Desde una mirada literaria, la

A partir de este esquema de interpretación de la sociedad, la historia y el devenir de la nación, el federalismo que representaba Rosas era asociado a los sectores populares y a la barbarie extendida por la campaña durante su régimen. El proyecto político federalista encarnaba el rechazo a los principios republicanos de la revolución de independencia y, por tanto, una negación de la historia, del progreso y de la civilización (Palti, 2009: 15). Desde este punto de vista, las clases populares y, en especial, los descendientes de africanos eran gentes manipulables, enemigas del progreso y, por ende, aparecían representadas en términos inferiorizantes. Las visiones duales que estos autores presentaron sobre la sociedad argentina y porteña de la época se enmarcaban en una fuerte persecución del rosismo a aquellos quienes pudieran ser identificados con la disidencia. Para reprimir a sus opositores, Rosas se valió de la *Mazorca*, un cuerpo policial que ocasionaba muertes, heridas y destrozos entre quienes identificaba como unitarios. A muchos de los opositores, como ocurrió con los escritores de la *Generación del 37*, no les quedó más remedio que el exilio.

A este panorama político de represión y polarización se sumaba el auge global de ideas que jerarquizaban a las razas humanas y asignaban características morales y sociales negativas a los descendientes de africanos con base en aspectos raciales. Para entonces, teorías como la frenología y la fisiognomía, que alentaban los debates científicos sobre las razas humanas, se habían expandido y formaban parte de los conocimientos de las élites letradas argentinas y de las caracterizaciones literarias en las obras de la *Generación del 37* (Brown, 2005: 37-38). Así, los cuerpos no blancos eran leídos desde una mirada biopolítica que perseguía la regulación de la población nacional. Tal ejercicio biopolítico se reflejó en políticas de colonización del territorio y de exclusión de mujeres, indígenas y afrodescendientes de una ciudadanía plena, las cuales contribuyeron a la conformación de una identidad nacional apegada a la blancura.

---

*Historia crítica de la literatura argentina*, dirigida por Noé Jitrik, dedica su cuarto volumen a la obra de Sarmiento.



Las obras literarias decimonónicas, en sus distintos géneros, dieron cuenta de los proyectos de las élites para el futuro de su nación. Tal fue el caso tanto del ensayo con orientación política y biográfica (por ejemplo, de las obras de Domingo Faustino Sarmiento o de Juan Bautista Alberdi), como de la novela y el cuento. Las representaciones de los afrodescendientes en la literatura de las élites oscilaron entre dos ejes: el de la animalidad y la barbarie, y el de la fidelidad y la valentía militar. El primero de ellos tendió a ser abordado en la producción literaria que retrató la época republicana y el rosismo, la cual se puede agrupar en lo que Molina (2011, 82-84) llama el *ciclo de la tiranía*; este abarca un corpus literario que rememoraba el rosismo y construía relatos a partir de hechos históricos ocurridos durante ese régimen político. Entretanto, el segundo eje suele reflejarse en las obras que se enmarcan en el periodo virreinal o en eventos bélicos como las invasiones inglesas y las guerras de independencia. Sin embargo, esta clasificación no es rígida, en tanto el segundo eje temático también fue explorado en las obras del *ciclo de la tiranía*. Por cuestiones de espacio, en este texto me enfocaré en el primero de los ejes señalados, es decir, en las representaciones que vinculan cuerpo y barbarie; retomaré de manera muy breve las representaciones que tienen que ver con el segundo eje, sobre el cual los trabajos de Ghidoli (2016) y Navascués (2017) son ilustrativos.

## Animalidad y sumisión: los cuerpos afrodescendientes en la literatura elitista

Un poema de Juan de la Cruz Varela, publicado en la *América Poética*, describía así el baile realizado en la plaza central de Buenos Aires, con motivo de la conmemoración de la Revolución de Mayo en 1838:

¡Como en negra noche, mudas y desiertas  
Las calles y plazas y templos están!  
Sólo por escarnio de un pueblo de bravos,  
Bandas africanas de viles esclavos  
Por calles y plazas discurriendo van.

Su bárbara grita, su danza salvaje  
En este día meditado ultraje  
Del nuevo Caribe que el sur abortó (S/a, 1846: 815).

Esta fue una imagen recurrente en la literatura de la época cuando se trataba de hacer referencia a la presencia de los descendientes de africanos en el espacio público de Buenos Aires durante el rosismo. El mismo año de la publicación de la *América Poética*, Juana Manso escribió su novela *Los Misterios del Plata*. Allí, la autora narraba la persecución del rosismo a Valentín Alsina, presentado con el seudónimo de Avellaneda y llevado a Buenos Aires luego de ser apresado en un viaje por el río Paraná. Avellaneda era un unitario exiliado en Montevideo, por cuya cabeza Rosas había puesto precio. Avellaneda, su esposa y su pequeño hijo eran capturados mientras regresaban a arreglar sus negocios para establecerse en Corrientes y llevados a Buenos Aires, donde les esperaba un espectáculo público que precedería la ejecución de Avellaneda. Allí, la Mazorca y el “populacho”, descritos por la autora en términos de su composición étnico-racial, daban “alaridos siniestros y horribles” para pedir la ejecución de Avellaneda, ante la desesperación de su esposa y su hijo, que no podían hacer nada para salvarlo (Manso 1899: 166). Sobre el “populacho”, Manso decía que estaba conformado por...

... la escoria de la sociedad de Buenos Aires. Mujeres, blancas y negras, mulatas y chinas, viejos, muchachos y pampas, todo iba reunido a la par de la mazorca, apedreando por entretenimiento las casas y rompiendo los cristales de las ventanas y hasta los faroles del alumbrado público (Manso, 1899: 170).

Por su parte, en la Mazorca, los mulatos y negros también tenían una presencia notoria. Además de trabajar en el servicio doméstico de Rosas, también conformaban un temible “triumvirato” que lideraba la policía del régimen: Salomón, Parras y Cuitiño. De Salomón, un bebedor y maltratador de mujeres, se creía que descendía...



... de la unión entre indígena y mulato. Tiene el color del cabello de los pampas, la boca gruesa y la soberbia natural de los mestizos, reunida en un alma de demonio y un espíritu mezquino y limitado (Manso, 1899: 136-37).

Parras, por su parte, era “un mulato colosal, de pie descalzo porque ni la bota de potro le viene bien; era peón de matadero, borracho y cuchillero”. Aunque quería, Parras no podía vestir botas ni pantalones debido a su tamaño, por lo cual vestía un calzoncillo largo, un chiripá rojo —el color asociado a la Federación— y...

... una rica casaca militar, toda bordada con sus dos charreteras de oro; por sobre el collarín de terciopelo mordoré, asomaban los cuellos mugrientos de su camisa que por costumbre antigua se mudaba cada quince días. Una rica faja de seda ajustaba su corpulento talle, un puñal grande se sostenía atravesado en la faja, y un sable ordinario y sucio le pendía al lado derecho (...). Su cara es feroz, aunque afeitada, conservando solo las motas escasas del bigote; su cabeza donde jamás entra peine, lleva un rico elástico con un penacho blanco finísimo (Manso, 1899: 137).

Del tercer miembro del triunvirato, Cuitiño, la autora explicaba que no se conocían antecedentes, “pero todos los héroes de la Mazhorca se parecen en sus principios”. Él, así como Salomón, podían pasar “por hombres de mundo” porque usaban corbata y zapatos y se sentaban derechos (Manso, 1899: 138).

En medio del desfile previo a la ejecución de Avellaneda, aparecían dos personajes cercanos a Rosas: el mulato Bigúan, ensillado como si fuera un caballo, sobre quien viajaba la hija de Juan Manuel de Rosas, así como el “mulato gobernador, haciendo las veces de su Excelencia”. De este último, la autora decía que iba...

Sucio y medio desnudo, vestía la casaca de general con la banda de presidente y en la cabeza un elástico de papel con plumas de avestruz; al lado una espada de palo y en la mano, el bastón insignio del mando supremo de la República!!! (*sic*) (Manso, 1899: 171).

La existencia de *mazorqueros* negros al parecer no proviene de la imaginación de la escritora, sino de la relación cercana que existió entre algunos sectores afrodescendientes y Juan Manuel de Rosas; por ejemplo, según Andrews (1989: 116-118), varios militares afrodescendientes hicieron sus carreras en la policía rosista. Más allá de la veracidad histórica de la novela de Manso y de otras obras literarias del *ciclo de la tiranía*, lo que me interesa destacar es la imagen que la autora construye sobre los hombres afrodescendientes que llegaron a ocupar cargos de poder en el engranaje del rosismo. Pese a la cercanía que pudieron llegar a tener con Rosas y al poder que detentaron como miembros de la Mazorca, estos personajes son descritos mediante rasgos grotescos o ridículos.

En el capítulo “La casa de Rosas por dentro”, la barbarie de la Federación se situaba en la residencia de Rosas. Al entrar a su cuarto, el gobernador aparecía seguido de “dos grandes mulatos, asquerosos y sucios, casi desnudos”: eran Bigúan y el Mulato Gobernador. Rosas les infligía tormentos para diversión propia. “Estos dos infelices, medio idiotas, medio locos —dice Manso—, son las víctimas de todos los caprichos y barbaridades de Rosas, son sus graciosos particulares”. Rosas los ponía a discutir sobre cuál de los dos iría en su lugar a un baile, fingía dormir para que fueran “a echarse en un rincón” y se levantaba para despertarlos a latigazos. El Mulato Gobernador “sufría su tormento en silencio con gesticulaciones indecibles y contorsiones espantosas”; Bigúan, por su parte,

... despertado de sobresalto quiso gritar, pero su amo le ordenó reír en vez de llorar [...] al paso que el otro mulato había comenzado lo que en su lenguaje bárbaro él llamaba una salva (Manso, 1899: 107-109).

Bigúan no fue un personaje surgido de la imaginación de la autora de *Los Misterios del Plata*. En *Amalia* (1851-1855), la única novela escrita por José Mármol, el padre Vigúá vuelve a aparecer como bufón personal de Rosas. Al encontrar a Vigúá durmiendo “enroscado en un rincón”, Rosas le propinaba una patada y “su Reverencia”, como lo llamaba Rosas, se levantaba “dando un chillido espantoso”.



Rosas quedó cara a cara con un mulato de baja estatura, gordo, ancho de espaldas, de cabeza enorme, frente plana y estrecha, carrillos carnudos, nariz corta, y en cuyo conjunto de facciones informes estaba pintada la degeneración de la inteligencia humana, y el sello de la imbecilidad. Este hombre (...) estaba vestido de clérigo, y era uno de los dos estúpidos con que Rosas se divertía (Mármol, 1877: 48).

Viguá se quejaba del golpe que le había dado Rosas “abriendo dos labios color de hígado, dentro de los cuales se veían unos dientes chiquitos y puntiagudos”. Durante la cena, Viguá se enojaba porque Manuela, la hija de Rosas, le daba un hueso del pato asado que comía el gobernador; Rosas se daba cuenta de la situación y, para divertirse, presionaba a Manuela para que se disculpara con Viguá besándole la mano. Como ella se negaba, Rosas ordenaba a Viguá a besar a su hija en la boca. Manuela escondía su cara entre sus manos para evitar la “profanación a la que le condenaba su padre”. Viguá, que tenía “más ganas de comer que de besar, se contentó con poner sus labios grasientos sobre el fino y lustroso cabello de la joven”. Rosas le tiraba tajadas de carne a Viguá y se refería a él y a sus otros bufones como “sus perros”. Luego insistía, pese a la resistencia de Manuela, que no quería unir sus “labios delicados” con la “monstruosa boca” de Viguá. Al final, el mulato cedía y perseguía a Manuela para obtener el beso exigido por Rosas. De Eusebio, el “loco favorito del Gobernador”, Manuela decía que la había hecho pasar una vergüenza en público por abrazarla en la calle, sin que nadie se atreviera a impedírselo por su cercanía con Rosas (Mármol, 1877: 52-54). Aunque el autor no especifica quién es Eusebio, él, junto con Viguá, aparece en otros relatos sobre los llamados bufones de Rosas, varios de los cuales tenían la particularidad de ser mulatos (Ghidoli, 2016: 91).

Los bufones de Rosas fueron personajes que trascendieron la literatura de la época y, como lo muestra Ghidoli (2016: 91), aparecieron en varias representaciones visuales elaboradas durante el rosismo. En ellas, así como en las novelas de Manso y de Mármol, los bufones son mostrados como seres con rasgos corporales deformes

y distorsionados. Rosas, descrito como una suerte de señor feudal rodeado de una corte, solía ser presentado en compañía de negros y mulatos que lo divertían; a su vez, estos personajes eran representados como “seres casi infrahumanos”. Ghidoli propone abordar lo grotesco como categoría estética que ha tendido a ser aplicada a sujetos pertenecientes a otras culturas o razas, “como modo de despersonalización y degradación”, que reúne lo cómico, lo aterrador y lo repugnante, y que está vinculado con la locura y la deformidad. Estas representaciones grotescas de los bufones, dice la autora, permiten conjurar lo que atemoriza mediante la risa y la confinación a lo anormal. Para la autora, estas imágenes compendian lo que la sociedad de la época pensaba de los descendientes de africanos en el marco de las ideas vigentes sobre las jerarquías raciales (Ghidoli, 2016: 132-133). Bigúan (o Viguá), el Mulato Gobernador y Eusebio eran, entonces, personajes que tenían vida más allá de las narraciones literarias y que encarnaban percepciones compartidas por la sociedad de la época sobre los descendientes de africanos como seres con cuerpos grotescos, repulsivos o ridículos.

En cuanto a las mujeres afrodescendientes, también fueron comunes las imágenes que asociaban sus cuerpos con el reino animal y las presentaban de manera despectiva. En *Amalia*, la novela de Mármol, las mujeres negras que departían en la casa del gobernador aparecían rodeadas de aves domésticas y parecían ser incluidas en la misma categoría. Cuando Florencia Dupasquier, una joven de ascendencia francesa llegaba a buscar a la cuñada de Rosas a su casa, tenía que “recurrir a toda la fuerza de su espíritu, y a su pañuelo perfumado, para abrirse camino entre una multitud de negras, de mulatas, de chinas, de patos, de gallinas, de cuanto animal ha criado Dios”. Florencia entraba a una sala donde encontraba a varias mujeres mulatas y negras sentadas cómodamente, ensuciando una estera blanca con sus pies enlodados (Mármol, 1899: 88).

La animalidad de las mujeres afrodescendientes también fue un recurso notable en *El Matadero*, un famoso cuento de Esteban Echeverría. En un año no precisado de la década de 1830, la ciudad se inundaba y el matadero se quedaba sin carne.



Multitud de negras rebusconas de achuras —decía Echeverría—, como los caranchos de presa, se desbandaron por la ciudad como otras tantas harpías prontas a devorar cuanto hallaran comible. Las gaviotas y los perros, inseparables rivales suyos en el matadero, emigraron en busca de alimento animal.

Cuando volvieron las reses, las masas de la ciudad salieron a participar de la matanza. Entre los asistentes destacaban las negras “achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las harpías de la fábula”, quienes se reunían en torno a las reses muertas, se entremezclaban con los perros y competían con ellos para obtener una presa. Las negras rogaban e importunaban a los carniceros para tener algunas vísceras, y cuatrocientas de ellas desprendían el sebo de las tripas de las reses. La imagen del lugar era, en palabras de Echeverría, grotesca, y el matadero era un campo de “horrible carnicería”. La “chusma de nuestros mataderos” hablaba de manera vulgar, se tiraba pedazos de carne y se peleaba entre sí. Los cuerpos de las mujeres negras se mezclaban con el barro del matadero y con las entrañas, la sangre y el sebo de los animales muertos. Una mujer se metía “el sebo en las tetas”, mientras dos africanas arrastraban las entrañas de una res y otra mulata, que se alejaba con un ovillo de tripas, se resbalaba sobre un charco de sangre (Echeverría, 1874: 217, 223-224). El cuento era una alegoría al rosismo y al salvajismo que le atribuían sus opositores políticos unitarios; el matadero era, entonces, una representación a escala reducida del régimen rosista.

*El Matadero* fue publicado en 1871 de manera póstuma, junto con otras obras del autor, en varios tomos editados por Juan María Gutiérrez. Ese mismo año, una epidemia de fiebre amarilla afectó a Buenos Aires. Para García (2000: 105-107), una de las intenciones veladas del editor era que la obra de Echeverría se convirtiera en un argumento para los diagnósticos higienistas posteriores a la epidemia. Aunque el autor no se refiere a las ideas sobre los afrodescendientes en la sociedad argentina de la época, la representación de los cuerpos a partir de la promiscuidad y la amenaza social que ello suponía queda ejemplificada en las imágenes que trasmite *El Matadero*. El relato de Echeverría reafirmaba el peligro de los cuerpos

afrodescendientes y de la mezcla con ellos. Es bastante simbólico el hecho de que una de las causas a las que el sentido común suele recurrir para explicar la “desaparición” de los afrodescendientes en Argentina sea, precisamente, esta epidemia de fiebre amarilla.

La promiscuidad y peligrasidad de la mezcla humana también es una idea frecuente en *Amalia*; allí, en la audiencia que esperaba a la cuñada de Rosas, doña María Josefa Ezcurra,

... estaban reunidos y mezclados el negro y el mulato, el indio y el blanco, la clase abyecta y la clase media, el pícaro y el bueno; revueltos también entre pasiones, hábitos, preocupaciones y esperanzas distintas (Mármol, 1877: 270).

Al ingresar a la esfera doméstica de Rosas destacaba la promiscuidad de su casa, donde se juntaban estas “distintas razas” y donde el gobernador y su familia se rodeaban de sirvientes y bufones negros.

En estos relatos, los rasgos físicos y raciales de los personajes aparecen asociados con sus atributos morales. De esta manera, la naciente literatura nacional revelaba los debates decimonónicos sobre las razas humanas. Para el caso de *Amalia*, Brown (2005: 48-49, 53) anota que, a lo largo de la novela, los unitarios son descritos con caras y cráneos bien proporcionados y con grandes frentes, rasgos que la frenología asociaba con unas cualidades intelectuales destacadas; de igual manera, en las descripciones de los personajes federalistas, entre quienes, como lo señalé antes, se encontraban hombres y mujeres de ascendencia africana, los rasgos de caras y cabezas eran asociados con características negativas del comportamiento. De acuerdo con las ideas de la fisiognomía, Mármol inscribía en los rasgos físicos de las caras y cabezas las señales de la naturaleza interna de los personajes. Para Brown, el uso de referentes de la frenología y la fisiognomía en las obras de Sarmiento y Mármol revela un esfuerzo de la intelectualidad unitaria por ganar autoridad sobre los federalistas con argumentos pretendidamente científicos.

En estas narraciones, los descendientes de africanos eran representados mediante cuerpos arrastrados por pasiones e instintos animales, sin agencia racional en terrenos políticos e intelectuales. Eran,



asimismo, cuerpos sucios, malolientes, similares a los de animales rastreros o carroñeros, que vivían rodeados de seres del mundo animal y adquirían sus atributos. Eran cuerpos grotescos, de rasgos exagerados, feos y deformes, que contrastaban con el cuerpo blanco y que incluso, lo profanaban cuando se le aproximaban, por lo cual se tornaban peligrosos. Aun cuando adoptaban normas y códigos de presentación y de vestido propias de los miembros respetables de la sociedad blanca, estos elementos se convertían en pálidas y grotescas imitaciones, que terminaban por destacar el aspecto buforesco de quienes las portaban. Los personajes afrodescendientes a los que me refiero conforman un cuerpo social construido a partir de múltiples cuerpos individuales, similares entre sí, que se repiten de relato en relato. El Bigúan (o Viguâ) de Manso y Mármol, el Mulato Gobernador de los *Misterios del Plata*, las mujeres achuradoras de Echeverría y las negras que rodeaban la esfera privada de Juan Manuel de Rosas en *Amalia*, aunque provienen de textos distintos, parecen conformar un solo cuerpo.

En las obras citadas, la barbarie aparece inscrita en los cuerpos de los hombres y mujeres de ascendencia africana. El contexto político reforzaba una serie de ideas sobre los afrodescendientes que ganaban vigencia de acuerdo con el pensamiento racial de la época. Sólo quienes se encontraban en el camino del blanqueamiento podrían, de alguna manera, identificarse con las élites blancas y unitarias. Así lo planteaba uno de los personajes de *Amalia*, cuando le explica a la protagonista de la novela las razones por las cuales debía despedir a sus criados para evitar que la delataran ante la Mazorca:

Sólo hay en la clase baja una excepción, y son los mulatos; (...) los mulatos, por esa propensión que hay en cada raza mezclada a elevarse y dignificarse, son casi todos enemigos de Rosas, porque saben que los unitarios son la gente ilustrada y culta, a que siempre toman ellos por modelo (Mármol, 1877: 22).

La blancura, o al menos una pequeña parte de ella, se plantea como una propiedad que permite a quien la posee acercarse a una esfera de acción política y social civilizada.<sup>5</sup>

En este sentido, los cuerpos bárbaros de los otros, en este caso, los descendientes de africanos sólo serían domesticados mediante el blanqueamiento (es decir, la adquisición de la propiedad de la blancura). Sin embargo, las formas animalizadas que encarnaban los cuerpos afrodescendientes impedían su unión con personajes de otros orígenes étnicos y, por tanto, eliminaban la posibilidad de su inclusión en el colectivo nacional.<sup>6</sup> Así, la solución más efectiva que el pensamiento de la época encontró para resolver tal problema clasificatorio fue la eliminación de aquello que no encajara en el plan de una nación civilizada y, por ende, blanca.

Varias décadas antes de la publicación de las obras literarias citadas, todavía circulaban en la sociedad porteña imágenes sobre la valentía militar de los esclavizados y libres afrodescendientes durante las invasiones inglesas y las guerras de independencia. Luego de las invasiones (1806-1807), la plaza Montserrat del centro de la ciudad fue rebautizada como *Fidelidad* en reconocimiento a los esclavizados que se movilizaron en defensa de la ciudad (Di Meglio, 2007: 85). A su vez, un poema de 1807, escrito por Pantaleón Rivarola, relatava la entrega y valentía de “indios, pardos y negros”, quienes pelearon “con increíble esfuerzo”. De los esclavizados, Rivarola decía que “desamparan a sus dueños/ y a la palestra de Marte/ van a porfia corriendo/ sin que contenerlos pueda/ de sus amos el precepto”.

Sin embargo, estas ideas sobre la valentía militar de los afrodescendientes también fueron la base de una de las explicaciones más comunes sobre su desaparición de la vida nacional argentina, como lo afirmaba Domingo Sarmiento en *Facundo*. Al fin de cuentas, estas representaciones sobre la entrega y la valentía de los descendientes de africanos tampoco carecían de problemas, en tanto los mostra-

5 Para una discusión sobre la blancura como propiedad en el contexto estadounidense, ver “Whiteness as property”, de Cheryl Harris (1995).

6 Sobre la novela romántica latinoamericana y cómo esta proyectaba una meta de consolidación nacional al unir a sectores sociales enfrentados, ver *Ficciones Fundacionales*, de Doris Sommer (2004), quien presenta un análisis de *Amalia*.



ban como seres dispuestos a entregar su propia vida para salvar la de sus amos. Ejemplos de ello son *El Prisionero de Santos Lugares*, una novela de Federico Barbará (1857) y el *Tío Antonio* (1880), un cuento de Eduarda Mansilla. En *El Prisionero de Santos Lugares*, un esclavizado llamado Tomás Patria encontraba la fuerza para resistir a la prisión junto con su amo unitario gracias al deseo de servirle; luego, durante su fuga, Tomás rescataba a la madre de la amada de su amo, mientras que una esclava negra moría sin tener quién la salvara (Navascués, 2017: 171-194). Por su parte, en el *Tío Antonio*, la autora narra la historia de sacrificio de un esclavizado que había facilitado el regreso de su ama a Cádiz durante las guerras de independencia y había servido con admirable dedicación a su siguiente ama hasta la vejez. En estos relatos, la fidelidad de los personajes afrodescendientes los situaba como facilitadores de la trama, que permitían la unión y/o la salvación de los protagonistas blancos. Aunque estas formas de representar no apelaban a la animalidad de los cuerpos afrodescendientes, los proyectaban como carentes de agencia y como puentes que permitían un feliz desenlace y la unión entre los personajes blancos y unitarios. Estos eran, en suma, cuerpos serviles y prescindibles que, aunque conformaban las masas en las que se enmarcaban las narraciones, nunca eran protagonistas.

## Reversiones: las miradas de los poetas afrodescendientes

Las representaciones de los afrodescendientes como sujetos pasivos, manipulables y sin agencia racional, contrastan con el panorama que brindan los periódicos y las obras literarias de autores de esa comunidad. La prensa afrodescendiente, que tuvo un importante florecimiento en la década de 1870, ha sido estudiada a profundidad por Geler (2010); como lo muestra la autora, el auge de esta prensa debe ubicarse en un circuito de prensa y literatura populares. Estas publicaciones eran vistas como herramientas de cambio y de compromiso en torno a la modernización, la civilización y el progreso, por lo cual la autora considera a sus escritores como “intelectuales

subalternos”. El acceso a la prensa también permitió a sus colaboradores la obtención de “prestigio, visibilidad e influencia en su comunidad”, así como medios para el ascenso económico. Pero también, según Geler (2010: 27-43), la prensa fue una suerte de “panóptico” desde el cual los periodistas ejercieron vigilancia y control mediante la denuncia pública, la burla o la aprobación.<sup>7</sup>

Si bien diversos artículos criticaron las visiones peyorativas sobre los afrodescendientes que circulaban en el pensamiento de la época, otros llamaron al abandono de referentes culturales africanos o alabaron la adopción de maneras europeizadas. Por ejemplo, un artículo de *El Unionista* de 1877 defendía la idea de que las distinciones entre seres humanos no podían basarse en aspectos raciales. La nota afirmaba que “Siempre hemos creído que los hombres no pueden mirarse por su color, sino por su conducta e inteligencia, única superioridad posible que eleva a uno sobre los otros”.<sup>8</sup> La prensa también jugó un papel muy importante en la opinión pública a raíz de un episodio ocurrido en 1879, cuando un salón de baile de Buenos Aires prohibió la entrada a negros y mulatos (Geler, 2010: 44-49). No obstante, la postura de la prensa en contra de la discriminación no impedía que en ella se celebrara el abandono de referentes étnicos y culturales que remitían a la época de la esclavitud. Al respecto, un editorial del periódico *La Broma* aplaudía el hecho de que...

Ya empezamos a desprendernos por completo de nuestros viejos hábitos y de nuestras costumbres tradicionales que aun conservábamos —hasta há poco— como un triste rezago de nuestra negra ignorancia, como una fatal memoria del doloroso pasado.<sup>9</sup>

En suma, la prensa afrodescendiente asumió una postura anti-racista, lo cual no evitó que sus notas destacaran la “ilustración” y

---

7 Sobre la prensa afrodescendiente de Buenos Aires, también son de gran relevancia los trabajos de Andrews (1989) y Solomianski (2003). Geler ha publicado numerosos artículos sobre la prensa afroporteña; no obstante, en este texto cito su libro publicado en 2010, dado que es, hasta el momento, el trabajo más completo sobre esta producción periodística.

8 “Negros y blancos”, *El Unionista*, 9 de diciembre de 1877: 1.

9 “Nuestro porvenir”, *La Broma*, 7 de julio de 1881: 1.



el “avance” de este sector mediante la educación y la adopción de formas artísticas europeizadas.

La prensa afrodescendiente de Buenos Aires incluía a menudo secciones destinadas a versos y poesías. En ella colaboraron importantes poetas y escritores de esa comunidad, como Casildo Thompson, Froilán Bello, Gabino Ezeiza, Mateo Elejalde u Horacio Mendizábal, entre otros. Algunos de ellos llegaron también a publicar sus obras poéticas en libros o folletos, como fue el caso de Mendizábal, autor de dos libros de poesía (*Primeros versos* y *Horas de meditación*). Como otros escritores de su tiempo, los poetas afrodescendientes exploraron temas propios del romanticismo, tales como el amor, la patria y la exaltación de la naturaleza. Contadas de sus obras se refirieron de manera abierta a la situación de subordinación de los afrodescendientes en la sociedad argentina. Para Lewis (1996: 25), autor de uno de los principales estudios sobre la literatura afrodescendiente de Buenos Aires, la diferencia entre estas obras y las de Mármol o Echeverría es que, mientras que en las primeras los personajes de ascendencia africana aparecían marginalizados y denigrados, en las obras de autores como Mendizábal y Elejalde ellos “se mueven de los márgenes al centro con la idea de resistir a las falsas interpretaciones de la presencia africana en ese país”.<sup>10</sup> Por su parte, para Solomianski (2003: 190-193), la literatura afroargentina evidencia una diversidad de perspectivas, una fuerte postura anticlerical y la existencia de rivalidades internas; de acuerdo con el autor, mientras que el periodismo se dirigía a las relaciones de los afroargentinos consigo mismos, la *payada* se situaba en el campo de la “cultura popular” y la poesía apuntaba hacia la “alta cultura” y a la convivencia con las élites argentinas. Es precisamente este último registro el que más me interesa, en tanto permitió a los escritores afrodescendientes posicionarse en torno a las ideas hegemónicas utilizando con habilidad el lenguaje del poder, es decir, formas estilísticas y temas de la escritura canónica. En otras palabras, la poesía es un registro privilegiado para entender las posturas de un sector afrodescendien-

10 La traducción es mía. En el original: “*The counterdiscourse of Elejalde and Mendizábal moves blacks from the margins to the center with the idea of resisting false interpretations of the African presence in the country*”.

te letrado en torno a las representaciones difundidas sobre ellos en la literatura de las élites.

En todo caso, no existe una “unidad esencialista” en este corpus poético y literario, sino que, por el contrario, en él coexisten contradicciones y diferencias (Solomianski, 2003: 187). El auge de la prensa y la existencia de publicaciones como libros y folletos enriqueció los debates públicos, por lo cual existía diversidad de posturas y fragmentaciones internas. Las diferentes estrategias utilizadas por los escritores afrodescendientes en sus distintos géneros, así como los posicionamientos a los que respondían, evidencian la existencia de identidades multifacéticas dentro de este sector de la sociedad argentina. Al respecto, como lo han advertido quienes trabajan desde la perspectiva de la *interseccionalidad*, variables como la raza, la clase y el género interactúan para crear múltiples identidades y experiencias diferenciales en torno al poder, la dominación y el racismo (Crenshaw, 1991; Delgado y Stefancic, 2001). En este sentido, las posturas de los poetas afrodescendientes con respecto a las representaciones de las élites se configuraron de acuerdo con sus distintas identidades étnico-raciales, de género y de clase.

¿Qué pueden decir estas obras sobre la forma en que sus autores pensaban su inclusión en la argentinidad? Lo que propongo es que la poesía afrodescendiente planteó varias estrategias para revertir las representaciones difundidas en la literatura escrita por las élites. Tales reversiones negaban la animalidad de los cuerpos afrodescendientes invirtiendo la dicotomía civilización/barbarie y presentándose como un cuerpo social en busca del progreso. Sin embargo, aunque en ocasiones estas reversiones fueran abiertamente críticas hacia la discriminación, no eran pensadas por fuera del esquema de la civilización y la barbarie; por ello, dejan entrever el deseo de controlar los cuerpos ligados a lo africano y a lo servil para asimilarlos a los ideales civilizatorios de la sociedad argentina de la época. A continuación, presento tres de sus estrategias críticas hacia las representaciones difundidas en la literatura nacional; aunque en ellas los poetas no hicieron referencias directas a las obras literarias de las élites, la forma como retrataron a africanos y afrodescendientes



muestra un contraste marcado con respecto a las ideas que circulaban por entonces en la sociedad argentina de la época.

**1. La inversión de la dicotomía civilización y barbarie:** La obra de Casildo Thompson provee el que podría ser el mejor ejemplo de esta estrategia de reversión de las representaciones hegemónicas. En su *Canto al África* (1878), Thompson planteaba que los modelos civilizatorios europeos y blancos de la sociedad argentina encarnaban, en realidad, la barbarie:

... Hay una tierra virgen que fue cuna  
 Por duelo o por fortuna  
 De una raza que es mártir por su historia,  
 Raza digna de gloria  
 Porque es noble y activa  
 Como el león que entre la selva mora,  
 Y que en acerba hora  
 Arrastróla al abismo de la infamia,  
 Y sin temblar, la fratricida mano  
 De *un bárbaro Caín, cruel inhumano...*

El poema, que hacía una fuerte crítica a la esclavización de los africanos, exaltaba a ese continente como patria de los negros y como “virgen ofendida” por los tratantes de esclavizados:

(...) ¿sabéis lo que sucede y por qué triste  
 la bellísima virgen africana  
 sus galas se desviste  
 y no ostenta sonrisa de sultana?  
 Porque sonó una hora ¡hora maldita!  
 de oprobio y de vergüenza en que una grita  
 que dijo ¡esclavitud! se oye en los aires,  
 y del callado valle al mar airado,  
 desde la altiva cumbre al bajo prado  
 una fiera sedienta

que se llamó hombre blanco  
el seno desgarró al África virgen  
con avidez brutal, saña sangrienta.

Así, el cuerpo de “la bellísima virgen africana” aparece incompleto, desgarrado y desvestido de sus galas, no por causa de una inferioridad racial natural, sino por cuenta de la explotación de quienes se planteaban como los principales modelos civilizatorios de la sociedad argentina. Luego, el poema sentencia una inversión de los atributos raciales deseables al asociar la blancura con la infamia de la trata esclava y con la “deshonra” que ella implicaba.

¡Ah! maldito, maldito por mil veces  
seas blanco sin fe, tu cruel memoria  
sea eterno baldón para tu historia  
que deshonre a los hijos de tus hijos;  
y lleven en la frente  
la mancha de la infamia que tú hicieras  
cual lleva el hombre negro eternamente  
las heridas del alma que le abrieras

(Cirio, 2007: 147-162).

**2. El progreso y la redención:** Tanto en las páginas de la prensa afrodescendiente de Buenos Aires como en la poesía, el progreso aparece como un tema recurrente. A su vez, en la prensa, los jóvenes poetas son presentados como ejemplos de su comunidad y representantes del progreso al cual está empezando a acceder la comunidad afrodescendiente. Por ejemplo, un artículo del periódico *La Broma* de 1878, destacaba los avances de “nuestra sociedad” (referida a menudo como la “sociedad de color”), y explicaba que, hasta hacía poco, sus miembros permanecían “fríos e indiferentes”; no obstante, esta situación estaba cambiando con el “impulso de la luz de la civilización que les marca con sus destellos de oro la luz del trabajo”. El artículo se refería, entonces, al movimiento de



una nueva generación, que se levantaba “con espíritu retemplado al vigor del regazo tierno de la patria madre”.<sup>11</sup> En la introducción de *Horas de meditación* (1869), Horacio Mendizábal, uno de los poetas afrodescendientes más importantes de la época, afirmaba que “La poesía está destinada a levantar de su marasmo a una raza desvalida, condenada a la esclavitud, al servilismo, al envilecimiento moral y material” (Solomianski, 2003: 204). En la subordinación a la que se refería Mendizábal se articulaban variables de raza y de clase. En su obra se revela la idea de que la opresión vivida por la “sociedad de color” respondía no sólo a una inferioridad atribuida a lo racial, sino también a una subordinación económica, política y social derivada de la esclavización.

La redención era una forma recurrente de explicar la transformación que operaba en el paso de un origen vil a un futuro ilustrado mediante la educación y el trabajo. Al final del *Canto al África*, Thompson dedicaba un verso a esta idea:

¿Sabéis por qué Natura conmovida  
el tesoro descubre do se anida?  
Porque viene ya el sol que África espera;  
el sol que al oprimido y al esclavo  
una voz de profeta predijera,  
*el sol de la Redención*: sonó la hora  
en el cuadrante del destino:  
ya en nombre del amor se dan las manos  
esclavos y tiranos  
y libres y oprimidos;  
pues la IGUALDAD de la JUSTICIA hermana  
los quiere en un abrazo confundidos.

11 “Actualidad”, *La Broma*, Año 1, nº 5, 22 de agosto de 1878: 1.

*La Redención* fue también el título de un poema de Mateo Elejalde, publicado en el periódico *La Broma* en 1881:

Ya sonó la hora anunciada  
En que una raza oprimida  
Empieza á entrar en la vida  
De sublime redención;  
Por fin... la pálida noche  
Que nuestro cielo cubría  
Nos anuncia un bello día  
De dulce resurrección.  
Sí; levantemos la frente,  
Recibamos sus fulgores  
Y en sus cambiantes colores,  
Inspirémonos también;  
Que templen nuestras ideas,  
Los rayos que el sol envía  
Y alienten al alma fría  
Los destellos de su sien...<sup>12</sup>

El poema de Elejalde invitaba a seguir el movimiento hacia el progreso mediante metáforas corporales, tales como levantar la frente y la mirada (“Sí, adelante —levantemos/Nuestra mirada, altaneros). El poema invitaba a fomentar las cualidades intelectuales para lograr el progreso (Y que sea nuestra lumbrera/el pensamiento veloz), así como al rechazo a la “ignorancia” y al “amor a la educación”. No obstante, en el poema, la redención parece referirse a la expiación del pasado, es decir, a una liberación de la esclavitud y de los referentes étnicos africanos, para entrar en una época de ilustración y de progreso de acuerdo con los cánones europeizados de la época. Este deseo de redención, sin embargo, no implicaba la existencia de una postura uniforme, ni tampoco un rechazo rotundo

12 Mateo Elejalde, “La redención”, *La Broma*, Año I, Época 6, n° 7, 3 de febrero de 1881, 2.



a prácticas culturales y referentes étnicos y asociativos del pasado (por ejemplo, las sociedades carnavalescas). Los periódicos seguían reproduciendo versos con variaciones lingüísticas africanizadas y notas que contenían africanismos (Cirio, 2009: 52-53) y los carnavales continuaban siendo una ocasión de gran importancia. Sin embargo, lo que la idea de la redención parece proponer no es tanto un “llamado a las armas” ni un “ejercicio de concientización” (Lewis, 1996: 30), sino una necesidad de dejar de ser diferentes para entrar en la senda del progreso. Aunque en estos poemas no se habla de un blanqueamiento racial, parece leerse entre líneas un deseo o una necesidad de blanqueamiento cultural.

**3. La estética romántica:** En las obras de los poetas afrodescendientes, estética y política se entretajan. Sus textos proponían visiones distintas del cuerpo por medio de representaciones románticas apegadas a cánones estéticos de la época; un ejemplo de ello es el *Himno de la Sociedad Dramática Musical “Los Negros”*, de Miguel Noguera, cantado en el Teatro Colón de Buenos Aires en 1869:

El sol cuyos rayos  
 bañó nuestra cuna,  
 nos ha puesto el rostro  
 de negro color;  
 y él es el emblema  
 de nuestra fortuna,  
 que siempre á LOS NEGROS  
 protege el amor.  
 Escuchad! ya LOS NEGROS elevan  
 Orgullosos su himno de honor,  
 Porque sienten latir en su pecho  
 La esperanza, la gloria, el amor.  
 Se difunde su voz armoniosa  
 Como el tierno gemir de un laud,  
 Y otra voz de los cielos responde  
 Para siempre a LOS NEGROS salud!

(...) Las coronas que ciñen su frente  
de laureles, jazmín y azahar,  
conmemoran los triunfos queridos,  
que jamás se podrán olvidar...  
(...) Hoy LOS NEGROS galantes saludan  
su existencia risueña y triunfal,  
pues los nobles aplausos del pueblo  
le presagian un nombre inmortal...

(Noguera, 1870: 30-32).<sup>13</sup>

El canto de Noguera propone una representación distinta de los descendientes de africanos que, aunque buscan entrar en una esfera europeizada, cercana a la cultura de las élites, siguen reconociéndose como negros, de acuerdo con el nombre de la sociedad que habían conformado. El canto empieza con un coro que establece su origen étnico-racial, presentado con orgullo; la elegancia de sus voces y de su presencia, destacada con adjetivos como *armonioso* o *galante*, marca un fuerte contraste con las representaciones sobre los cuerpos animalizados que difundían las obras literarias de las élites. El canto de Noguera, entonces, no niega la negritud de los miembros de la sociedad a la cual le dedica la obra, sino que, por el contrario, la afirma, recurriendo una representación que exalta cualidades como “la esperanza, la gloria y el amor”.

## A manera de conclusión

La literatura nacional decimonónica estaba permeada por el filtro de la raza, que enmarcaba numerosos debates de la época. En estos relatos, los personajes aparecían definidos en torno a sus características raciales que, a su vez, estaban ligadas con aspectos morales. Mientras la literatura de las élites argentinas habla sobre la creación

13 La transcripción respeta la gramática original del canto. Las cursivas están en el original. Este también es citado y analizado en Solomianski (2003: 211-213); hasta el momento, no he encontrado otros autores que retomen la obra de Noguera, como sí ha sido el caso de los poemas de Elejalde, Mendizábal y Thompson, analizados también por Andrews, (1989), Solomianski, (2003) y Lewis, (1996).



de un proyecto de nación blanca mediante representaciones peyorativas de los cuerpos de los otros, los poemas de los autores afrodescendientes evidencian estrategias discursivas para revertir estas imágenes en su intento por insertarse en la nación argentina. En suma, las formas de representar los cuerpos planteaban jerarquías sociales y raciales; estas, a su vez, sustentaban un ejercicio biopolítico, de control de los cuerpos deseados y no deseados, en aras del progreso de la nación. Los poetas afrodescendientes cuestionaban las representaciones elaboradas desde la literatura de las élites porque, al adherirse a los cánones estilísticos de la época, presentaban a los miembros de su comunidad como poseedores de cuerpos románticos, distanciados de la barbarie, la animalidad y la ignorancia que se les atribuía. A su vez, el llamado a la unión, al trabajo y a la educación que se desprendía de varios de estos poemas ponía en entredicho la imagen de un colectivo pasivo, servil y sin agencia. Estos registros literarios evidencian una lucha de representaciones, al menos en un nivel discursivo. Los poetas afrodescendientes hicieron gala de una gran habilidad para hablarle al poder en sus propios términos, mediante la adopción de formas estilísticas del romanticismo. De esta manera, lograron retratar mundos con estéticas opuestas a aquellos que le asignaban las élites.

Pese a adaptarse a los cánones de estilo de la época, esta obra poética fue novedosa en tanto situó a los afrodescendientes como *sujetos*, más que como *objetos* del discurso, e incorporó su particular situación social en el contexto de las convenciones románticas (Lewis, 1996: 24-25). Pese a ello, estas obras no tuvieron un reconocimiento como parte de la literatura nacional argentina. La invisibilización discursiva y literaria de los afrodescendientes hace parte de su eliminación de la identidad nacional argentina; dicha exclusión, a su vez, puede ser entendida como una forma de biopoder, en la medida en que promovió el control y el disciplinamiento de la población con el fin de producir ciudadanos blancos y europeizados. En un Estado que funciona en la modalidad del biopoder, decía Foucault (2000: 232), el racismo es la condición que permite eliminar a los otros mediante estrategias como la muerte directa, la muerte política, la

expulsión o el rechazo. Las obras literarias de las élites planteaban, entonces, una mirada biopolítica de la sociedad argentina, en tanto concebían los cuerpos no blancos como peligrosos, transgresores y poseedores de atributos indeseados. De esta manera, la unión con tales cuerpos resultaba imposible y se les excluía de un proyecto de nación que perseguía el progreso. Aunque la poesía afrodescendiente seguía operando en el mismo esquema dual de la sociedad argentina, también evidencia un hábil ejercicio de adaptación a los cánones hegemónicos y de cuestionamiento de las representaciones elitistas y racistas difundidas en la literatura nacional. Por ello, siglo y medio después, sigue siendo relevante leer la obra de los poetas afroargentinos.

## Bibliografía

- Andrews, George Reid. (1989). *The Afroargentinians of Buenos Aires, 1800-1900*, University of Wisconsin Press.
- Brown, J. Andrew. (2005). *Test Tube Envy: Science and Power in Argentine Narrative*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Restrepo. (2008). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cirio, Norberto Pablo (2007). *En la lucha curtida del camino. Antología de literatura oral y escrita afroargentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.
- Cirio, Norberto Pablo (2009). *Tinta negra en el gris del ayer. Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, Teseo Editores.
- Crenshaw, Kimberlé. (1991). "Mapping the margins: Identity, Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Delgado, Richard y Stefancic, Jean. (2001). *Critical Race Theory. An Introduction*. New York: New York University Press.



- Di Meglio, Gabriel. (2007). *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de Mayo y el rosismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Di Meglio, Gabriel (2008). “La mazorca y el orden rosista.” *Prohistoria*, XII (12), 69-90.
- Echeverría, Esteban. (1874) *Obras completas*. Tomo quinto y último. Buenos Aires: Imprenta y librerías de Mayo.
- Esteban, Mari Luz. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Fernández Sebastián, Javier. (2009). “Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, dir. Javier Fernández Sebastián. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 23-45.
- Foucault, Michel. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, Raúl. (2000). *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Geler, Lea. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones/TEIAA, Universidad de Barcelona.
- Geler, Lea (2011). “Afroporteños: autorepresentaciones y disputas en el Buenos Aires de ayer y de hoy”. *Afrodescendencia. aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe*, México DF: Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana. Recuperado de: <http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>
- Geler, Lea (2014). “Afro-porteños at the end of nineteenth century: discussing the nation”. *African and Black Diaspora: An International Journal*, DOI: 10.1080/17528631.2014.908543.
- Ghidoli, María de Lourdes. (2016). *Estereotipos en negro. Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.
- González Bernaldo, Pilar. (2000). *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: FCE.

- Hall, Stuart. (2010). "El trabajo de la representación." Hall, Stuart, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.), Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, 447-482.
- Le Breton, David. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Tucumán: Ediciones Nueva Visión.
- Lewis, Marvin. (1996) *Afro-Argentine Discourse: Another Dimension of the Black Diaspora*. Columbia: University of Missouri Press.
- Manso de Noronha, Juana P. (1899). *Los misterios del Plata*. Buenos Aires: Imprenta Los Mellizos.
- Mármol, José. (1877). *Amalia*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Molina, Hebe Beatriz. (2011). *Como crecen los bongos: la novela argentina entre 1838 y 1872*. Buenos Aires: Teseo.
- Noguera, Miguel. (1870). *Recuerdos y esperanzas*. Buenos Aires: Imprenta Tipográfica de Pablo F. Coni.
- Navascués, Javier de. (2017). "Estereotipo y afrodescendientes en la narrativa romántica argentina (Barbará, Manso, Gorriti)". *La mirada del otro en la literatura hispánica*. Robert Folger y José Elías Gutiérrez editores. Zurich: Lit Verlag, 171-194.
- Palti, Elías. (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba/Universidad de Buenos Aires.
- Pedraza Gómez, Zandra. (2004). "El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social." *Iberoamericana*, 4 (15), 7-19.
- Pedraza Gómez, Zandra (2007). "Introducción. Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina." Pedraza Gómez Zandra (Comp). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Uniandes.
- Pérez Benavides, Amada Carolina (2015). *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia 1880-1910*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Pérez Vejo, Tomás. (2015). "Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana." Yankelevich, Pablo (Coord.), *Inmigración y racismo: contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, México: El Colegio de México, 89-124.



- Quijada, Mónica, Bernard Carmen, y Schneider Arnd. (2000). *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rosal, Miguel Ángel. (1994). "Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860." *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tomo LI, n° 1: 165-184.
- S/a. (1846). *América Poética: colección escojida de composiciones en verso escritas por americanos en el presente siglo*, Valparaíso: Imprenta del Mercurio
- Salvatore, Ricardo. (2007). "Integral outsiders. Afro-Argentines in the era of Juan Manuel de Rosas and beyond". *Beyond slavery. The multilayered legacy of africans in Latin America and the Caribbean*, Darién J. Davis (Ed). Lanham: Rowman and Littlefield
- Sarmiento, Domingo Faustino. (1999). *Facundo*, s/l: Ediciones El Aleph.
- Solomianski, Alejandro. (2003) *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.

## ESTRATEGIAS EN DISPUTA: EDUCACIÓN SUPERIOR Y POBLACIONES INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS ESTADOS-NACIÓN LATINOAMERICANOS

### STRATEGIES IN DISPUTE: HIGHER EDUCATION AND INDIGENOUS POPULATIONS IN THE CONSTRUCTION OF THE LATIN AMERICAN NATION-STATES

PAOLA ANDREA VARGAS MORENO

El presente artículo da cuenta de las formas como las poblaciones indígenas en América Latina han sido excluidas/incluidas en los procesos de diseño e implementación de la educación superior como campo en permanente disputa desde donde se construye el proyecto hegemónico de Estado-nación en la modernidad. Para ello, el documento sitúa las relaciones entre modernidad, educación y Estado-nación en América Latina y explica en qué consiste la crisis contemporánea de la educación superior como punto de partida para la reflexión. Posteriormente, el documento se concentra en analizar cómo se han ido transformando los modos a través de los cuáles pueblos y comunidades indígenas han participado en la disputa por el proyecto de educación nacional, colocando especial atención en la educación superior; en este marco, se profundiza en la comprensión del *mestizaje homogenizador*, el *multiculturalismo neoliberal* y la *interculturalidad en construcción* como tendencias históricas y dispositivos para administrar las diferencias en clave étnico-racial/étnico-cultural, modelos que han implicado el desarrollo de proyectos educativos entre el “asimilacionismo”, la inclusión y la construcción dialogada como promesa de transformación. *Palabras clave:* Educación superior, Estado-nación, Mestizaje, Multiculturalismo, Interculturalidad.

\* Estudiante de Doctorado en el Programa de Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



*Abstract: This text provides an account of the ways in which indigenous populations in Latin America have been excluded/included in the processes of designing and implementing higher education, a field in permanent dispute from which the hegemonic nation-state project is currently constructed. As a starting point for the discussion, the text takes the relationships between modernity, education and the nation-state in Latin America and explains the contemporary crisis of higher education. Subsequently, the document focuses on analyzing transformations in the ways in which indigenous peoples and communities have participated in the dispute about the national education project, with special attention to higher education. In this framework, it highlights the understanding of homogenizing miscegenation, neoliberal multiculturalism and the construction of interculturality as historical trends and devices for managing ethnic-racial/ethnic-cultural differences; models that have involved the development of educational projects such as "assimilationism", inclusion and dialogical construction as promising elements for transformation. Keywords: Higher education, Nation-State, Multiculturalism, Miscegenation, Interculturality*

## Introducción

Históricamente, el proyecto educativo estatal ha sido el principal dispositivo a través del cual se le ha dado forma y contenido al significativo vacío denominado "nación".<sup>1</sup> No obstante, durante las últimas tres décadas, la disputa por el monopolio legítimo de la educación entre Estado y organizaciones indígenas en América Latina ha ganado presencia en la escena pública y se ha materializado en diferentes campos, uno de estos: el campo de la educación superior. El rol hegemónico del Estado en la definición del proyecto educativo a nivel superior ha entrado en crisis y, a pulso, se han abierto espacios para las poblaciones étnicamente diferenciadas y sus demandas por una educación propia.

En este marco, tras un breve análisis histórico que permita situar la relación entre modernidad, educación y Estado-nación en América Latina, el presente artículo explicará en qué consiste la crisis

1 Entender la categoría "nación" como significativo vacío implica reconocer dicha categoría como un "significante sin significado" (Laclau, 1996); es decir, partir de la idea de que todo significado se construye socialmente (por ende, es producto tanto de las inercias, memorias y aprendizajes pasados, como de las proyecciones a futuro y las estructuras espaciotemporales que definen el contexto presente). Un significativo vacío da cuenta de una cadena de equivalencias diseñadas a partir de una dispersión de demandas fragmentadas que se unifican en un "punto nodal" que fija parcialmente el sentido (Laclau y Mouffe, 1987). La importancia política de esta construcción dinámica de sentidos radica en que, al encontrarse los significantes sin significación original o esencial, permiten construir (y, de manera consecuente, disputar) estructuras hegemónicas. Para Laclau, construir hegemonía implica llenar ese vacío, dotar de significado el significante, así sea de manera ambigua y transitoria. Es claro entonces que parto de reconocer "nación" como una categoría sociopolítica cuyos significados están en permanente construcción y disputa.

contemporánea de la educación superior, cómo han participado las poblaciones indígenas en dicha crisis, y cómo se han ido transformando los modos a través de los cuáles las poblaciones indígenas han participado en la disputa por el proyecto de educación nacional, colocando especial atención en la educación superior. Para cumplir con este último propósito, el acápite final del documento presentará una suerte de cronología en donde se exponen los principales modelos que definen la relación educación superior-administración de las poblaciones indígenas; es decir, se explicará cómo el indígena se ha incluido en el sistema universitario: primero como contenido y objeto de estudio (parte del pasado étnico a redescubrir en contextos de mestizaje), luego como sujeto diferenciado a incluir en el sistema hegemónico (parte de la realidad multicultural a reconocer en el proyecto de nación), y, finalmente, como sujeto político, constructor de su propia educación desde sus propios conocimientos (parte del presente intercultural en construcción). En esta instancia es preciso señalar que cada modelo se ha implementado con intensidades y ritmos diferentes para cada país, dinámicas propias definidas por procesos, territorios y contextos políticos y culturales diversos, situación que imposibilita establecer límites exactos entre uno y otro período o uno y otro patrón. No obstante, a pesar de esta complejidad, el documento hace un esfuerzo por evidenciar las principales tendencias a nivel regional.

La discusión aquí presentada tiene como propósito aportar a la comprensión sobre las formas en que las poblaciones étnico-culturalmente diferenciadas, en este caso los pueblos y comunidades indígenas, se han incluido/excluido en la construcción de los Estados-nación latinoamericanos, manteniendo como eje de análisis las estrategias en disputa desplegadas por Estados y poblaciones indígenas en el campo de la educación superior.

Las búsquedas, afirmaciones y preguntas aún abiertas presentes en las siguientes líneas, son parte del ejercicio investigativo en desarrollo titulado “Educación Superior Intercultural: proyectos en disputa. México y Ecuador en comparación”, trabajo de carácter analítico-cualitativo que adelanto como estudiante del Doctorado



en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La investigación en marcha se plantea como un estudio de caso en perspectiva histórica comparativa (estudio de caso comparado con unidades de análisis múltiples) que ha requerido la triangulación de *i)* la lectura de la literatura en el campo, *ii)* el análisis de la legislación producida al respecto por los Estados ecuatoriano y mexicano (política educativa en contexto), y *iii)* el acercamiento crítico a cuatro instituciones de educación superior intercultural y/o experiencias en educación superior intercultural.

## Modernidad, educación y Estados-nación en América Latina

Situar con precisión el origen de la modernidad capitalista como proyecto civilizatorio, así como rastrear las trayectorias que permitieron su expansión y consolidación como sistema-mundo, ha sido la labor de múltiples autores interesados en explicar las relaciones que han constituido y reproducido por siglos las desigualdades políticas, sociales y económicas entre Estados-nación en el globo, las relaciones que han dado forma a la colonialidad como cara oculta de la modernidad (Wallerstein, 1979; Quijano y Wallerstein, 1991; Dussel, 1992). La disputa en el campo epistemológico y la estructuración de una geopolítica del conocimiento particular, serán puntos nodales para comprender estas relaciones y su continuidad en la historia. En este tenor, el proyecto moderno surge y se difunde como proceso basado en una forma específica de pensar y construir la realidad, forma que al lograr hegemonía ha intervenido en cada una de las maneras de producción de la subjetividad, la cultura y el conocimiento a escala mundial y, en consecuencia, se ha consolidado como proceso de homogenización jerarquizada que conlleva a una configuración espacial del conocimiento y, por ende, del poder.

Para autores como E. Lander (2003) y W. Mignolo (2002), con base en la propuesta de Wallerstein, este proceso de homogenización se funda a partir de la configuración del sistema mundo capitalista con la apertura del circuito comercial trasatlántico derivado de

la conquista de América. Así, la primera forma de colonialidad en el frente epistémico, la “colonialidad del saber” en palabras de los autores, se remonta a las campañas de evangelización civilizatoria impuestas en los territorios invadidos y conquistados por la península ibérica, empresas basadas en la negación de las prácticas culturales de cada uno de los pueblos de las Américas y la imposición de un deber ser correspondiente al modelo europeo.

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander, 2003: 15).

No obstante, la cruzada determinante para la imposición de dicho proceso aparecerá con el proyecto de modernidad ilustrada del siglo XVIII. El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral protestante y una ley universal, cada una autónoma y regulada por lógicas propias (Habermas, 1989). En este contexto, surgen las ideas de “ciencia” y “razón” como ejes del “conocimiento” y con ellas la separación o partición del mundo de lo real construida desde la experiencia local europea, generando una primera mirada del mundo que explica lo occidental y lo no-occidental y se hace diseño global para, seguidamente, dar un lugar de clasificación y jerarquización a los centros y periferias del globo. Se erige la única forma de edificación de “la verdad” desde una perspectiva de ruptura exclusiva del pensamiento europeo moderno-colonial: una nueva filosofía secular basada en la desnaturalización del pensamiento bajo el hito de la separación cuerpo - mente/naturaleza - razón.

Esta fuerza hegemónica del pensamiento, su capacidad de presentar su propia narrativa histórica como conocimiento objetivo, científico y universal y, a la par, su visión de la sociedad como la forma más avanzada de la experiencia humana, está sustentada en con-



diciones histórico-culturales específicas que han sido reproducidas por siglos a través de instituciones como la escuela y la universidad (con fuerza desde el empleo de la imprenta, dando continuidad al trabajo del catecismo y el manual implementados durante la Colonia), pero también desde otras instituciones como la familia, la Iglesia, la cárcel, el manicomio y, su gran contenedor, el Estado-nación. Solo determinadas formas de conocimiento fueron recibidas como apropiadas en estos espacios en tanto que cumplían con las reglas establecidas dentro del gran programa de civilización, progreso y desarrollo. Así, únicamente el conocimiento empírico-positivista, validado a través del método científico cartesiano e implementado por los expertos autoproducidos por la estructura, se enarbó como válido y adecuado manteniendo como estandarte la razón; mientras tanto, se negó el conocimiento de “los otros”, el conocimiento propio de los campesinos, los indígenas, los afrodescendientes, el pueblo “menor de edad”, irracional y, por ende, incapacitado para cumplir con los requerimientos del canon hegemónico. Se instituyó la ausencia de formas distintas de crear y recrear el mundo, se fundó no solo una violencia física sino, más peligrosa y duradera, una violencia simbólica epistémica.

Como se hace evidente, el proyecto civilizatorio moderno mantuvo como su principal frente el epistémico, consolidando su empresa a través de la construcción de los cánones que, hasta la actualidad, designan no solo las formas legítimas y legales de pensamiento y conocimiento sino, también, de su producción y reproducción. El conocimiento que no cumplió con los cánones epistémicos, morales y científicos de la nueva y única verdad moderna, se convirtió en superstición, en magia, en mito. La violencia simbólica se levantó como la columna vertebral de la clasificación-discriminación entre saberes y, en consecuencia, entre territorios y grupos humanos; la descalificación epistémica construyó y pretendió dar carácter ontológico a la desigualdad/subalternidad entre poblaciones en clave de clase, raza y género.<sup>2</sup>

2 Reconociendo los aportes y los límites de la categoría marxista “clase” para comprender la desigualdad en América, A. Quijano (2005) identifica la categoría “raza”, junto con el período de Descubrimiento y Conquista de América, como ejes para

En palabras de S. Castro-Gómez (2007), se instauró un modelo epistémico que supone una mirada orgánica por encima y por fuera de todas las miradas, una especie de “punto cero” desde donde se observan todas las demás miradas sin que sea posible lograr ver a esta mirada privilegiada; no obstante, esta mirada no puede ser orgánica, pues se ancla en un lugar específico que se pretende negar; esta mirada solo puede ser analítica y yerra en su desmesurada pretensión de neutralidad, objetividad y pureza. A este modelo epistémico el autor le dará el nombre de “la *hybris* del punto cero”.

En este marco es fácil comprender cómo la educación en la modernidad ha trabajado para cumplir con el propósito inicial de formar a los individuos en una doble dimensión: en tanto ciudadanos y en tanto trabajadores. Las teorías modernistas del nacionalismo anclan sus argumentos en esta idea fundante, otorgando una importancia central a la educación estatal en la formación de las naciones modernas. Para E. Gellner (referenciado en Gutiérrez Chong, 2012), el sistema educativo juega un papel clave en la consolidación

---

explicar las formas explícitas de dominación y control sobre los cuerpos no-occidentales/no-europeos que consolidaron el lugar geopolítico de subordinación de las Américas, tanto en el momento fundante de la relación de dominación que se impuso durante la Conquista y la Colonia (y que aún persiste en forma de colonialidad), como en el proceso de constitución de la estructura global del trabajo basado primero en la esclavitud, posteriormente en la servidumbre y, finalmente, en las dinámicas globales del mercado capitalista. Para el autor, la raza como invención europea, “[...] se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (Quijano, 2005: 203).

A este importante aporte realizado desde el campo de los estudios poscoloniales, es imperativo sumar los aportes realizados desde los feminismos negros norteamericanos de las décadas de los setentas y ochentas que, en una crítica abierta al privilegio de las mujeres feministas blancas y atendiendo la categoría “raza” como eje clave para entender y luchar en contra de la discriminación que viven las mujeres negras, identifican la necesidad de sumar a las categorías “clase” y “raza” otras categorías (entre estas “género”) para comprender la real complejidad de la desigualdad global. “Interseccionalidad” será la categoría que la activista e intelectual afroamericana K. Williams Crenshaw construye para definir esta necesidad de cruzar categorías múltiples que definen la identidad de las personas (categorías biológicas y socioculturales) para problematizar y enfrentar las desigualdades en los marcos de los Estados-nación (Yuval-Davis, 1997). Estudios en clave interseccional (clase-raza-género) han permitido entender la configuración de la división del trabajo global: la feminización y racialización del mercado laboral; las dinámicas de producción, acumulación, distribución y consumo; los límites y dinámicas de la migración; entre otras características (Sassen, 2003; Benería, 2003).



de la idea de nación pues, al referirse a la industrialización como labor centralizada desde el Estado, el autor habla de un tipo ideal en donde a los ciudadanos se les exige una competencia técnica y una alfabetización que solo pueden obtener de un sistema educativo moderno y nacional,

... una pirámide en cuya base están las escuelas secundarias, en las cuales imparten clases maestros de educación universitaria, cuya formación fue obtenida en las escuelas de educación superior (Gellner, 1983: 34 citado en Gutiérrez Chong, 2012: 34).

Como lo precisa Gutiérrez Chong (2012), “[...] tal pirámide es necesaria para lograr la unidad nacional. Más importante que el concepto weberiano de «monopolio legítimo de la violencia» es el «monopolio de la educación legítima» [...]” (p. 34).

No hubo pasos en falso en pro de esta empresa. Homogenizar la forma de entender y construir el mundo a partir del pensamiento científico y el establecimiento de sistemas educativos, construye las bases para crear y reproducir las ideas de origen común (quiénes somos) y destino común (para dónde vamos) que son el sustento de la nación. No obstante, la diversidad constitutiva de la realidad es radical y han sido múltiples las luchas y tensiones que no han permitido que este propósito se lleve a cabo de manera total y homogénea, consolidando la educación como un campo en permanente disputa.

## Consolidación y crisis de la educación superior

Si bien, como se anotaba previamente, la educación en la modernidad emprendió una labor de formación y control sobre los sujetos, futuros ciudadanos/obreros, la educación superior, en la figura de la universidad, supuso perfilar las características de estos individuos en formación dependiendo de su lugar en la clasificación jerarquizada del sujeto moderno; así, la clase, la raza y el género articularon los

modos en los que se formaron estos ciudadanos/obreros desde la universidad.

La continuidad institucional de la universidad en el mundo occidental da cuenta de la permanencia perenne de sus objetivos. J. F. Lyotard (referenciado en Castro-Gómez, 2007) señala con precisión dichos propósitos reconociendo dos grandes meta-relatos sobre los cuales se produce y organiza el conocimiento en la modernidad logrando su institucionalización en la universidad. La primera gran narrativa es la “educación para el pueblo” y mantiene como objetivo el progreso y el desarrollo para mejorar las condiciones materiales de vida para todos:

En este contexto, la universidad es la institución llamada a proveer al “pueblo” de conocimientos que impulsen el saber científico-técnico de la nación. El progreso de la nación depende en gran parte de que la universidad empiece a generar una serie de sujetos que incorporan el uso de conocimientos útiles [...] para vincularse al progreso material de la nación (Lyotard, 1999: 63 citado en Castro-Gómez, 2007: 80).

El segundo meta-relato es el del “progreso moral de la humanidad”, que ya no se centrará en la formación de conocimientos científico-técnicos, sino en conocimientos capaces de formar los sujetos empíricos de la moralidad. El objetivo es formar para el bienestar y el progreso moral de la humanidad. Según Lyotard, dos ideales de educación y, por ende, de universidad, se enfrentan y complementan para dar forma al sujeto moderno: un deber ser científico-técnico y un deber ser moral.

Con base en el reconocimiento anterior, Castro-Gómez (2007) encontrará en estos objetivos ideales de la universidad dos características comunes que reproducen y perpetúan la colonialidad: la estructura arbórea del conocimiento y de la universidad, y la universidad como lugar privilegiado de la producción de conocimientos. De esta forma, se hace evidente cómo el conocimiento mantiene una jerarquización y clasificación específica que delimita campos de saber, fronteras epistémicas y cánones que definen sus procedimientos y



sus funciones específicas, siendo así la universidad el lugar donde se produce el conocimiento que conduce al progreso (moral y material de la sociedad), y el núcleo vigilante de esta dinámica legítima. Así:

[...] la universidad funciona más o menos como el panóptico de Foucault, porque es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la *doxa* y la *episteme*, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de “validez científica”) y el conocimiento ilegítimo (Castro-Gómez, 2007: 81).

Las características que dan contenido y modelan la estructura de la colonialidad como cara oculta de la modernidad, dan forma material a la institución universitaria moderna y, en consecuencia, esta encarna perfectamente la “*hybris* del punto cero”. Desde la estructura disciplinaria general hasta la estructura departamental de los programas y el contenido curricular de enseñanza-aprendizaje (lo que se lee, lo que no, quiénes se constituyen como “autoridades” y “clásicos”) se implementan como dispositivos de control, parte del canon hegemónico.

Este modelo imperante será colocado en la mira de la crítica social tan solo cuando las disputas por el deber ser y el quehacer de la universidad salen de la institución y se toman la plaza pública. Los procesos gestados durante las dos primeras décadas del siglo XX en América Latina, sentidos con mayor fuerza en el Cono Sur y Cuba, conocidos históricamente como La Reforma Universitaria —o La Reforma de Córdoba—, pueden ser identificados como los primeros intentos por desautomatizar las lógicas hegemónicas del sistema universitario.

La Reforma conjugó fuerzas diversas organizadas por movimientos estudiantiles, intelectuales y artistas de izquierda para luchar a favor de una reforma en la estructura, los contenidos y los fines de la institución universitaria (vertical, burocrática y jerarquizada). En consonancia con las necesidades de la región, se consolidó un pliego de peticiones que se presentó a los diferentes gobiernos, pliego que fue coincidiendo y ganando fuerza de país en país. Autonomía

universitaria, co-gobierno, extensión universitaria, acceso por concursos y periodicidad de las cátedras, libertad de cátedra, cátedra paralela y cátedra libre, vinculación de docencia e investigación, inserción en la sociedad, solidaridad latinoamericana e internacional y unidad obrero-estudiantil, fueron las propuestas que definieron el renovado proyecto de universidad de principios de siglo. Muchas de estas peticiones se fueron incluyendo como política pública en educación superior y empujaron reformas en un sinnúmero de universidades a lo largo y ancho de la región (Tünnerman, 2008) (Moncayo, 2008). No obstante, como bien lo señalan V. Moncayo (2008) y D. Mato (2008b) realizando una evaluación de los aprendizajes, inercias y esfuerzos pendientes noventa años después de La Reforma, muchos de los triunfos logrados fueron perdiendo su potencial original con el pasar de las décadas entre trámites burocráticos, el ascenso de dictaduras al poder que malversaron (o clausuraron) la gestión adelantada, y el crecimiento acelerado del ejercicio y proyección de la educación superior como mercancía.

Para la década de los sesenta, y con mayor fuerza desde la década de los ochenta, con el advenimiento de tres contradicciones centrales entre los objetivos ideales de la universidad, la aparición de nuevos actores en el escenario y el desarrollo acelerado del mercado en el marco de la globalización, una nueva ola de paradojas entra para complejizar y transformar el campo. Estas tres grandes contradicciones traerían consigo la crisis de la universidad moderna tal y como la conocíamos, para dar paso a una nueva forma de universidad en disputa (Santos, 1998, 2007; Castro-Gómez, 2007).

Al dar cuenta de la crisis de la universidad, Santos (1998, 2007) ubica, en primera instancia, “la crisis de la hegemonía”, crisis promovida por las contradicciones producto de la transformación paulatina de las funciones de la universidad: de la centralidad de la producción de la alta cultura y el conocimiento científico para las elites, a la producción de conocimientos y patrones culturales medios para la formación de mano de obra calificada. La universidad, al verse desbordada ante este reto, permitió que mercado y Estado abrieran otros escenarios en donde se pudiera tanto crear conocimiento para



la élite (centros y facultades especializados, centros e instituciones de investigación) como conocimientos para las mayorías asalariadas (institutos técnicos, centros de capacitación), situación que hizo que la universidad perdiera su centralidad.

En segunda instancia, el autor presenta “la crisis de la legitimidad”, producto de la contradicción entre la cada vez mayor jerarquización de los saberes especializados (restricciones del acceso y certificación de competencias) y las demandas sociopolíticas crecientes por una democratización de la universidad que abra las puertas a los sectores populares y subalternos.

Por último, da cuenta de una “crisis institucional”, producto de la contradicción entre la reivindicación por una autonomía universitaria (determinación de valores y objetivos de la universidad) y la presión creciente, promovida desde el mercado —en alianza con el Estado—, para someterla a criterios de eficiencia y productividad empresarial.

La crisis institucional ha contado con mayor atención en la agenda política, invisibilizando los impactos de los otros dos aspectos de la crisis o dando soluciones coyunturales que jugarían a favor de la nueva lógica universitaria empresarial. El Estado abandonó su responsabilidad con la universidad y el mercado se ocupó de ella. La transformación de la educación superior en un servicio y de la universidad en una mercancía más, ha servido como marco para transformar las demandas de derechos a servicios y los sujetos de ciudadanos a consumidores.

La crisis de la universidad entonces se da en el marco de una transformación acelerada al ritmo de la globalización de preeminencia financiera, al compás de las reformas neoliberales; empero, no será sólo una consecuencia propia de las dinámicas del capital la que promueve esta dislocación de las certezas atrapadas en la universidad. Las acciones, demandas, reivindicaciones y necesidades de las mayorías que habían sido históricamente excluidas del sistema educativo universitario, también hicieron parte constituyente del ir y venir que produjo la crisis. Las luchas por la democratización y apertura de la universidad, la participación de los sectores subalternos

en ella, junto con sus experiencias de vida y epistemologías propias, deben incluirse en el listado de fuerzas en movimiento que promovieron la crisis como reto. Las demandas de poblaciones indígenas, afrodescendientes y migrantes de las últimas décadas dan cuenta de las realidades (necesidades y demandas) que critican el carácter hegemónico de la universidad como institución, la idea hegemónica de Estado-nación y la modernidad misma como paradigma.

Así, a lo largo de las últimas décadas se han dado alteraciones que desestabilizaron el modelo de conocimiento único anclado al modelo de universidad única y, por adaptación o por proposición, condujeron al surgimiento de otros modelos. Santos (2007) llama esta transición “el paso del conocimiento universitario hacia el conocimiento pluriuniversitario”, en donde observa esperanzado la posibilidad de otra universidad en donde el conocimiento es contextual y transdisciplinar:

En los países pluri-étnicos y multinacionales, el conocimiento pluriuniversitario está emergiendo del interior de la propia universidad cuando estudiantes de grupos minoritarios (étnicos u otros) entran en la universidad y verifican que su inclusión es una forma de exclusión: se enfrentan con la *tabula rasa* que está hecha a partir de sus culturas y de los conocimientos propios de las comunidades de donde son originarios. Todo eso obliga al conocimiento científico a confrontarse con otros conocimientos y exige un nivel de responsabilidad social más elevado a las instituciones que lo producen y, por lo tanto, también a las universidades (Santos, 2007: 27).

En este mismo tenor, Castro-Gómez (2007) sitúa la necesidad de la construcción de “un pensamiento complejo y transdisciplinar” que permita la decolonización de la universidad. Para el autor, el siglo XXI arribó con una transformación significativa en el mundo de las ciencias —tanto en ciencias duras (física, química, biología) como en las humanidades (sociología, antropología, psicología)— que parte de reconocer “[...] que cada uno de nosotros es un todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural, integrado en la compleja trama del universo [...]”, ideas contemporáneas “[...]”



que empiezan a revisar, implícita o explícitamente, los presupuestos epistémicos que marcaron la *hybris* del punto cero” (p. 86). Este cambio gradual del pensamiento científico al pensamiento complejo implica la potencial transformación de las viejas estructuras del conocimiento y, por ende, de la universidad. Sin embargo, para Castro-Gómez, esto solo será posible si se establecen relaciones entre las diversas disciplinas que superen los encuentros limitados al intercambio de datos sin tocar los fundamentos (interdisciplinariedad) y construyan nuevos conocimientos con base en el reconocimiento de la incompletitud de cada disciplina y la complementariedad entre ellas y con otros conocimientos que la modernidad había excluido (transdisciplinariedad).

Esta apertura posible, se da en un marco específico que paulatinamente ha resignificado las formas en las que se había abordado el tema de la diversidad cultural y la diferencia en América Latina. De los modelos clásicos republicanos de mestizaje para la homogenización, se pasó a los discursos —a veces críticos, a veces exclusivamente celebrantes— del multiculturalismo y la interculturalidad, escenarios en donde los contenidos de las categorías “cultura” y “educación” han estado en álgida y permanente disputa.

## Poblaciones indígenas en la disputa por el proyecto de educación superior

La diversidad étnico-cultural es una condición constitutiva de las sociedades y América Latina da amplia cuenta de ello; esta diversidad representa un reto permanente para el quehacer educativo en los diferentes niveles de formación institucional e, históricamente, se ha resuelto de múltiples formas.

Como se viene precisando, con la consolidación y expansión del proyecto moderno capitalista a lo largo y ancho del sistema-mundo, la diversidad se constituyó en diferencia jerarquizada en clave de raza, clase y género y, desde entonces, múltiples modelos se han implementado configurando lugares específicos para la diferencia. En este contexto, durante las últimas tres décadas, los avances y retroce-

sos de los proyectos (tanto a nivel teórico propositivo como a nivel práctico operativo) que definen el campo de la educación se han tejido en las relaciones dinámicas (conflictos/negociaciones) entre Estados, organizaciones sociales, comunidades indígenas y diversos intermediarios que facilitan esta relación (de formas contingentes y contextualizadas: la academia y los medios de comunicación y difusión de conocimiento, entidades de cooperación internacional, organizaciones no gubernamentales, iglesias y partidos políticos). El sistema educativo ha sido uno de los principales escenarios de consolidación, difusión y disputa de los diferentes modelos; por ende, cada modelo de administración de la diferencia que va logrando hegemonía, ha posibilitado un modelo particular de proyecto educativo.

Como se precisaba en la introducción de este documento, si bien a continuación presentaré una suerte de cronología para explicar la aparición y consolidación de los diferentes modelos, es preciso señalar como punto de partida que cada patrón se ha desarrollado con intensidades y ritmos diferentes para cada país de la región; los procesos a través de los cuales se han configurado estas realidades son disímiles para cada territorio y se explican en contextos históricos particulares, dinámicos y con sus propias complejidades internas, lo que imposibilita establecer límites exactos entre uno y otro período o uno y otro modelo. No obstante, a pesar de esta dificultad, siempre es posible evidenciar tendencias. Muchas de las características de uno u otro modelo se superponen hasta el día de hoy, por ende, no dan cuenta de procesos lineales o estáticos, y sí hablan de las paradojas que se presentan entre lo diseñado y soñado como deber ser y lo puesto en práctica como quehacer y poder ser.

### *a. Mestizaje homogeneizador. Lo indígena como pasado y objeto de estudio*

El sistema educativo ha sido uno de los principales bastiones desde donde se legitima la perenne actitud colonial discriminatoria contra las poblaciones indígenas en pro de la construcción, solidificación y mantenimiento de un sistema particular de formas y creencias



que dan razón y cuerpo a los Estados-nación latinoamericanos. En términos generales, hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, este sistema hegemónico fue el *mestizaje homogeneizador*, proyecto a favor de la construcción de un Estado moderno mononacional y monocultural. Este modelo se materializó en lo que Barnach-Calbó (1997) denomina “Educación Bilingüe Asimilacionista o Transicional”, para el caso andino, y Salmerón y Porrás (2010) denominan “Modelo Evolucionista-Positivista”, para el caso mexicano.

El modelo se caracterizó por reconocer el carácter diferenciado de los idiomas —la lengua propia o indígena de un lado y la lengua oficial o colonial de otro— pero, a pesar de este reconocimiento, *i*) establecía el aprendizaje obligatorio del idioma colonial, mientras que, de manera complementaria, *ii*) promovía la enseñanza doctrinaria de catecismos y textos emblemáticos del discurso fundacional del Estado en lenguas originarias, ambas estrategias con el fin de incluir a las poblaciones indígenas en el proyecto de unidad nacional. Si bien estas estrategias daban cuenta del reconocimiento de la condición intelectual de los indígenas (capacidad de aprendizaje invisibilizada hasta finales del siglo XIX)<sup>3</sup> y permitía vislumbrar acciones concretas para las poblaciones étnicamente diferenciadas (como una primera posibilidad de ejercer la educación como derecho), las lenguas indígenas eran útiles tan solo como medios de transición hacia el español y, en consecuencia, hacia el proyecto cultural hegemónico.

El modelo fue cobijado por políticas e instituciones de Estado; no obstante, fue implementado, principalmente, con ayuda de iglesias (católica y evangélica) e instituciones de cooperación internacional en un claro ejercicio de delegación.<sup>4</sup> Ejemplo de ello serán los

3 “Hasta fines del siglo XIX no se plantea la condición intelectual del indígena por lo que tampoco se cuestiona el problema del conocimiento. La educación oficial no integra acciones destinadas a atender a la población, no solo porque no ve la necesidad de hacerlo ni porque reconoce en ello un derecho, sino porque le conviene mantenerla en condiciones de inferioridad por razones de control social” (Yáñez, 1998: 9).

4 “Estados delegativos” es la categoría que emplea M. González (2015) para comprender cómo, ante la existencia de Estados débiles e inestables (como muchos de los Estados latinoamericanos hasta, por lo menos, la segunda mitad del siglo XX), los Estados en América Latina se encargaron de diseñar políticas *para* los indígenas, pero al no poder asumir las implicaciones de dicha labor (por debilidad o ausencia

proyectos educativos de mitad de siglo que nacen bajo la idea de la nación cristiana, tanto en sus vertientes más conservadoras como progresistas.

Para el primer caso, es útil subrayar al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución evangélica estadounidense con la cual diferentes gobiernos firmaron convenios para elaborar políticas de investigación lingüística, orientadas a desarrollar programas experimentales de educación bilingüe. El ILV ingresa a América Latina en 1935 (México y Perú) y de manera paulatina logra convenios con los gobiernos de Guatemala (1952), Ecuador (1953), Bolivia (1955), Brasil (1956), Colombia (1959), Honduras (1960), Surinam (1967) y Panamá (1970) logrando presencia en múltiples territorios indígenas (Cano, Neufeldt y Schulze, 1981; González, 2015; Hernández, 2017). Si bien la presencia del ILV puede responder a razones de carácter estructural vinculadas al lugar geopolítico de América Latina en el globo,<sup>5</sup> me interesa subrayar su rol inaugural en la investigación de las lenguas originarias, la elaboración y publicación de materiales (como la biblia) para la conservación de aquellas y las labores de evangelización, alfabetización y “mejoramiento moral” como deber asignado por los Estados-nación.

Para el segundo caso, de manera paralela, diversas son las experiencias que se organizaron alrededor de la alianza estratégica entre Iglesia católica, organizaciones campesinas y comunidades indígenas en el marco de la teología de la liberación, espacios y propuestas que, ancladas al “compromiso con los pobres” y el ejercicio de una “educación liberadora”, apoyaron procesos para desarrollar una educación más cercana a las poblaciones indígenas; a saber: escue-

---

del poder gubernamental en territorios indígenas, zonas de difícil acceso alejadas de los centros de poder y comercio), delegaron la responsabilidad a instituciones privadas con mayor poder y capacidad local “como la Iglesia católica, la hacienda, e instituciones internacionales, *para que ellas lleven a cabo las intenciones de la nación*” (González, 2015: 112).

- 5 Es preciso tener en cuenta que la llegada del ILV a América Latina también da cuenta de las encrucijadas y dinámicas del conflicto entre capitalismo y comunismo, en boga por aquella época. Además, su vínculo formal con los diversos gobiernos de turno también sirve como evidencia de la implementación de una suerte de política de control social de parte de Estados Unidos en América Latina (Cano, Neufeldt y Schulze, 1981; González 2015; Hernández, 2017).



las rurales campesinas e indígenas (40s-60s), escuelas radiofónicas (50s-70s), cartillas de texto en lenguas originarias y español, cambios en las mallas curriculares de las escuelas rurales para incluir las lenguas originarias, entre otros (Yáñez y Endara, 1990; González, 2015; Hernández, 2017). En este caso, si bien las acciones adelantadas ampliaron el horizonte de posibilidad al incluir las reivindicaciones y necesidades indígenas en el terreno de la disputa y, en consecuencia, sumar a los procesos educativos procesos organizativos; este modelo educativo “nunca perdió como objetivo principal la evangelización” (Hernández, 2017: 154) y reforzó el uso de las lenguas originarias como lenguas de transición, siendo predominante la búsqueda de unidad nacional bajo criterios de carácter religioso (cristiano), lingüístico (español) y racial (mestizo).

Este primer momento da cuenta de una primera fase del indigenismo,<sup>6</sup> puesta en marcha con el fin de crear e inculcar una cultura nacional compartida, partiendo de la suposición de que los modos indígenas eran modos que mejorar y/o rectificar, propios de un pasado étnico a trascender. Así, mientras los campesinos e indígenas eran incluidos en los nacientes procesos de alfabetización y accedían de a poco a las primeras escuelas rurales, para los no indígenas, el libro de historia, el museo, la artesanía, entre otros, se fueron constituyendo como dispositivos y vitrinas en donde se podía ver lo indígena/el indígena como una referencia ancestral de un “nuestro” pasado común; no obstante, la presencia sincrónica de pueblos y saberes indígenas fue totalmente invisibilizada y el reconocimiento de un presente compartido y simultáneo fue negado: para los indígenas, el sistema escolar se constituyó como la forma segura de lograr asimilación al proyecto de Estado-nación en contra de sus particularidades étnico-culturales; para los no indígenas, el indígena/lo indígena se izó (en la bandera, en el escudo, en la nación

---

6 “El indigenismo es una política gubernamental nutrida por una ideología que racionaliza y apuntala las políticas y acciones dirigidas hacia los indígenas desde una perspectiva no indígena. El indigenismo se define por la falta de aportaciones indígenas en su concepción inicial; más aún, es en el nivel gubernamental donde se formulan las políticas y los programas que se ponen en práctica en los pueblos indígenas” (Gutiérrez Chong, 2012: 147).

imaginada) como parte constitutiva del presente nacional mestizo, pero como abstracción de seres míticos y culturas ya muertas.

En su análisis sobre la construcción de la identidad nacional mexicana (con base en la revisión de libros de texto de medio siglo, entrevistas a intelectuales indígenas y una amplia revisión de la literatura sobre el tema), Gutiérrez Chong (2012) da cuenta de esta construcción:

Las mitologías nacionalistas oficiales en México se han entretendido con la exaltación del pasado indígena y, este pasado indígena, unido al presente, inyecta un carácter único a la cultura de México (p. 47)...

... una cultura oficialmente mestiza. Pese a que es imposible afirmar que para todos los países de América Latina el proceso es igual (pues habría que profundizar cuál es la relación real de la nación argentina o uruguaya, peruana o colombiana con su “pasado indígena”), es innegable que, sea por exaltación, omisión, superación o pretendido blanqueamiento de dicho pasado, durante este período las naciones latinoamericanas se cohesionan alrededor del mestizaje como imaginario cultural hegemónico.

### ***b. Multiculturalismo neoliberal. El indígena permitido***

A partir de la década de los setenta, ante la agudización y aceleración de las transformaciones culturales, económicas y socio-políticas globales, y el creciente protagonismo de las luchas por reconocimiento y redistribución de quienes habían sido sistemáticamente excluidos del proyecto de Estado-nación moderno (entre ellos, los pueblos indígenas), lentamente se consolidó como nuevo modelo hegemónico de administración de la diferencia el *multiculturalismo neoliberal*, proyecto a favor de un Estado mononacional, pero que ahora reconocía la coexistencia sincrónica de “nosotros” los mestizos y “los otros” diferenciados étnico-culturalmente (la alteridad racializada).



Al hablar de neoliberalismo en América Latina, hago referencia a las tendencias y estrategias de acumulación y producción del capital que se consolidan a partir de 1982 tras la suscripción de acuerdos y cartas de intención de parte de los Estados con el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en aras de decretar políticas de ajuste macrofiscal como salida ante la crisis de la deuda externa. En rigor, el programa de reforma estructural que se comenzó a implementar tras los acuerdos, era el resultado de las condiciones establecidas por los organismos internacionales para facilitar nuevos préstamos y así extender los plazos y ajustar los requerimientos para el pago de la deuda; así, nuevos términos especializados como austeridad fiscal, ausencia de gasto excesivo, liberalización del comercio, privatización, entre otros, comenzaron a hacerse parte integral de la política económica regional y fueron permeando poco a poco la política educativa de cada país. En menos de una década, como afirmaba con anterioridad, la educación mutó de derecho a mercancía; en correspondencia, el sujeto adecuado al renovado modelo de desarrollo ya no sería el ciudadano como portador de derechos, sino el ciudadano como consumidor.

En los diferentes niveles del sector educativo, los cambios no dieron espera. Nuevas Leyes de Educación (o reformas sustanciales a las vigentes) tuvieron rápida aprobación en el marco de nuevos Planes de Desarrollo que señalaban las nuevas prioridades en la región. Se transformaron los sistemas educativos nacionales bajo el fundamento de que los Estados, debido al déficit fiscal, no tenían la capacidad para financiar la creciente demanda educativa y que, además, no era muy conveniente que estos intervinieran pues restringían las libertades individuales de los ciudadanos para decidir sobre el lugar en donde querían que sus hijos estudiaran (“derechos” para consumidores). En tanto que el dinero público no alcanzaría, políticas de subsidios focalizados y accesos condicionados comenzaron a implementarse de manera paralela a la privatización paulatina del sistema, el surgimiento de instituciones educativas en concesión, la apertura de instituciones estatales para la instrucción técnica, y la

reestructuración y fundación de entidades estatales para el otorgamiento y recaudo de créditos educativos.

En coherencia con la lógica de la reforma, la gestión educativa se transformó en gestión empresarial: productividad, rendimiento, competencia, acreditación, calidad, entre otros, serán los nuevos horizontes impuestos a las instituciones educativas.

En este contexto, la diversidad en creciente lucha se convierte en un problema de gubernamentalidad para los Estados y encuentra como respuesta la integración. Esta integración se reducirá al ámbito de lo cultural (reconocimiento) y dejará de lado los ámbitos económico y político (redistribución de la riqueza y el poder). En correspondencia con el neoliberalismo, el multiculturalismo entiende por cultura las prácticas no arraigadas a las formas de producción y reproducción de la vida misma; por tanto, de fondo, se olvida de las diferencias económicas, sociales y políticas donde se sostiene la desigualdad.

El multiculturalismo, como modelo para administrar la población, se suma al neoliberalismo, renovada cabeza de la hidra capitalista, situando en la diferencia nuevos mercados para su funcionamiento y expansión (nuevas mercancías, nuevos consumidores, nueva mano de obra). Esta alianza se funda como dispositivo para controlar la diferencia reconociéndola, pero limitándola; en palabras de Díaz-Polanco (2008):

... la actual tolerancia del liberalismo multiculturalista puede admitir que cada cual sea «diferente» a su modo, pero sin que ello implique el derecho de ser Otro: una otredad que pretenda alterar el pleno dominio liberal (p. 250).

En el marco del multiculturalismo neoliberal se materializarán categorías como “constitucionalismo multicultural” y “ciudadanía multicultural” (Díaz-Polanco, 2008) en donde el Estado se encarga de incluir las luchas por el reconocimiento en la institucionalidad legislativa y, más que querer hacer del indígena un ciudadano, crea un indígena-ciudadano que se circunscribe al proyecto modernocolonial en su etapa neoliberal. Así, para 1989 la Conferencia Ge-



neral de la OIT adoptó el Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales y, bajo este nuevo marco legislativo, gran parte de los Estados latinoamericanos pasaron de definirse como repúblicas únicas e indivisibles a repúblicas pluri/multiculturales en aproximadamente una década.

En la escuela, este modelo se materializó en lo que Barnach-Calbó (1997) denomina “Educación Bilingüe de Mantenimiento y Desarrollo” y Salmerón y Porras (2010) denomina “Modelo Bilingüe Bicultural”. El objetivo de este modelo ha sido recuperar y potenciar la propia cultura —la cultura indígena— a través del rescate, manejo y promoción de la lengua originaria. Los contenidos impartidos son la base de la educación escolar tradicional, por ende, están fundamentados en conocimientos coloniales u occidentales que ignoran las experiencias y saberes indígenas y, por lo general, no son pertinentes para el entorno local; el uso de la lengua entonces cumple un reducido rol de traducción. A pesar de esto, el trabajo por mantener la lengua propia se va instituyendo como un esfuerzo por combatir los procesos de homogeneización y ha permitido la inclusión directa de profesores indígenas a los sistemas nacionales de educación y la formación de profesionales e intelectuales indígenas que, en muchos países, lograron agremiarse y organizar conatos de movilización y resistencia.<sup>7</sup>

7 A propósito, múltiples son los ejemplos que dan cuenta de cómo las organizaciones indígenas van consolidando una agenda en donde la educación es un tema central: para el caso mexicano, la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A.C. (OPINAC) y la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC) —aunque esta última señalada por algunos por sus relaciones ambiguas con el Estado—, fueron organizaciones de profesionales indígenas pioneras que, para finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta del siglo XX, lograron consolidar una plataforma étnica que logró reunir cientos de maestros indígenas e instructores bilingües en diversos Encuentros Nacionales de Maestros Indígenas para pensarse una nueva forma de educación no colonizante, proponer una educación bilingüe bicultural como alternativa y transformar el indigenismo hegemónico (Gutiérrez Chong, 2012; Castillo, 2016). De manera similar, en Colombia el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) desde su I Congreso Regional (1971) situó la lengua y la historia propias como necesidades de la educación para sus pueblos, propendiendo por una educación para la revitalización de la cultura (1975) y recomendando la puesta en marcha de un Programa de Educación Bilingüe en 1978 durante su V Congreso Regional (González, 2015). Procesos similares antecederán la institucionalización negociada de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en Ecuador, programa estatal descentralizado de educación bilingüe para los territorios indígenas del país, administrado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del

Como se puede evidenciar, durante esta etapa, el diseño de políticas públicas educativas da cuenta del encuentro (conflicto/negociación) entre Estado y organizaciones sociales indígenas en un afán a medio camino entre atender las necesidades de las poblaciones indígenas y lograr el control adecuado de las mismas, entre un asistencialismo paternalista vestido de indigenismo y una lucha por transformar la herencia colonial que fundamentaba el proyecto de mestizaje. En este período, en toda la región, se crearán las entidades de Estado destinadas a atender “asuntos indígenas”, como la educación, por ende, entidades para coordinar la alfabetización bilingüe de manera centralizada. Miembros de organizaciones indígenas, muchos de ellos educados bajo el modelo de mestizaje homogeneizador, participaron en este proyecto como parte del modelo de integración en boga. Algunos autores (Zamosc, 2005; Ramírez, 2009, 2010) reconocerán en este proceso un ejercicio activo de “política dual” de parte de los movimientos y organizaciones indígenas, un accionar entre la movilización y la institucionalización, entre la acción contenciosa y la integración en el sistema político que ampliará las posibilidades del indígena reconociéndolo como sujeto de derechos.

### *c. Interculturalidad. Diálogos en construcción*

Un tercer momento, vigente desde finales de la década de los ochenta, ha ido posibilitando la oficialización e institucionalización de la *interculturalidad* como modelo hegemónico de administración de la diferencia, proyecto que supone la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Este modelo, que se ha materializado en lo que Barnach-Calbó (1997) y Salmerón y Porras (2010) han denominado “Educación Intercultural Bilingüe”, busca trascender el carácter lingüístico y de traducción propio de la educación para indígenas, dando cuenta de conocimientos, historias y valores propios en un diálogo horizontal con la cultura nacional (no indígena); el modelo intercultural bilingüe supone una educación ya no *para*

---

Ecuador (CONAIE) con total autonomía técnica y financiera (Yáñez, 1998; González, 2015).



los indígenas si no *con* y *desde* los indígenas, en donde comunidades y organizaciones participen activamente por la transformación de las realidades locales. Se reconoce al sujeto colectivo indígena como activo constructor de su propia educación desde sus propios conocimientos, por ende, se reconoce al sujeto colectivo indígena como sujeto de derechos.

En oposición a la jerarquización y compartimentación de las disciplinas a través de estructuras arbóreas y rígidas del conocimiento, la educación intercultural supone un diálogo horizontal y dialéctico entre conocimientos occidentales y saberes no occidentales, un reconocimiento del carácter epistemológico de la sabiduría de los pueblos que parte de una relación complementaria entre cuerpo y mente / naturaleza y razón. De igual forma, como alternativa a la idea de la universidad como lugar único del conocimiento, la educación intercultural propone volver a las comunidades y reconocer en ellas sujetos activos de la producción del conocimiento.

Los levantamientos de la década de los noventa serán hitos claves para entender este proceso. Ecuador (1990) y México (1994) fueron testigos de las mayores acciones de movilización y visibilización de las organizaciones indígenas en Latinoamérica, colocando en la agenda pública las demandas de los pueblos por reconocimiento, territorio, autonomía, educación propia, entre otras. Estos hechos impactaron de manera progresiva el devenir político regional, tanto en el campo de la política pública estatal como en la reconfiguración del imaginario nacional. Este tercer momento se enmarca en el desarrollo de un amplio movimiento intelectual indígena, en alianza con diversos sectores de la academia mestiza, y la aplicación de los primeros esfuerzos por incluir al indígena al nivel de educación superior a través de acciones afirmativas (cupos especiales y programas de becas) (Mato, 2008a). Es en este período que se hace explícita la inclusión de la educación superior como parte constitutiva de los proyectos políticos de los movimientos y organizaciones indígenas.

En esta instancia es importante señalar que, atendiendo a la propuesta de análisis planteada por L. López-Hurtado (2009) en el ámbito de la educación intercultural bilingüe para diversos casos la-

tinoamericanos y con especial énfasis en las experiencias andinas, propuesta retomada y desarrollada como modelo analítico para el caso mexicano por M. Bertely (Bertely, 2011; Bertely, *et al.*, 2013), una parte importante de la literatura en el campo afirma que los proyectos y experiencias de educación superior intercultural en América Latina pueden distinguirse por sus particulares *locus* de enunciación, por sus propios puntos de partida y/o direccionalidades: “desde arriba”, los proyectos son diseñados, implementados y, por ende, financiados desde los Estados para dar atención a las necesidades de pueblos y comunidades indígenas, como respuesta ante las luchas históricas de las organizaciones, resultado logrado a pulso entre conflictos y negociaciones. “Desde abajo”, los proyectos y experiencias son soñados y diseñados desde las propias comunidades y organizaciones indígenas que, junto con aliados estratégicos, logran implementar y sostener experiencias más cercanas y pertinentes a las realidades locales en un afán por consolidar una educación superior propia, contrahegemónica y autónoma. Si bien la dicotomía no da cuenta de las complejidades dinámicas que se tejen cuando los proyectos pasan del papel a la acción, es útil para exponer dos tendencias predominantes desde donde se entiende y construye la interculturalidad.

Además, como balance general, la literatura escrita hasta finales de la primera década del siglo XXI sobre el tema, parafraseando a D. Mato (2008a), hace referencia a los problemas de exclusión y discriminación que afectan a pueblos indígenas y afrodescendientes de la región, situaciones analizadas a escalas macro y con escasa información sobre educación superior a causa de la ausencia de registros estadísticos específicos. La producción académica a la que se hace referencia gira en torno a tres ejes, a saber: problemas de inadecuación de las instituciones de educación superior para ofrecer oportunidades de formación oportunas a las circunstancias de vida y/o intereses de estudiantes indígenas o afrodescendientes, descripciones y análisis de algunos programas de inclusión de indígenas o afrodescendientes en instituciones de educación superior, y el alcan-



ce de experiencias de formación de maestros de educación intercultural bilingüe.

No obstante, durante la última década, cada vez son más las experiencias que hacen presencia y cobran voz. Amplia es la variedad de propuestas, contenidos, metodologías e interpretaciones que llevan tras de sí diversas apuestas en torno a la interculturalidad como proyecto y excusa. No hay un concepto limitado y unívoco de la categoría interculturalidad. Los contextos nacionales particulares marcan la interculturalidad de hecho y la interculturalidad deseada para cada experiencia; es decir, las agendas de los gobiernos, las relaciones de las instituciones y/o experiencias con el Estado y con las organizaciones sociales, las dinámicas socio-económicas coyunturales, el modelo de desarrollo imperante, las alianzas con instancias académicas e intelectuales, el grado de apoyo internacional, entre otras, son las condiciones que determinan el carácter, compromiso y contenido de la apuesta intercultural.

A manera de ejemplo, en el trabajo de campo<sup>8</sup> adelantado para la investigación en marcha de la cual estas páginas hacen parte —estudio de carácter comparativo entre experiencias “desde arriba” y “desde abajo” en Ecuador y México—, se ha podido constatar que al preguntar sobre los discursos y las prácticas a propósito de la interculturalidad como modelo que guía a las universidades, las concepciones van

---

8 El trabajo de campo adelantado para la investigación en marcha “Educación Superior Intercultural: proyectos en disputa. México y Ecuador en comparación” ha implicado técnicas como la revisión y análisis teórico y documental, observación participante, observación no participante, entrevistas semi-estructuradas y grupos focales. “Desde abajo” analizo las experiencias de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW, Ecuador) y la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR, México). “Desde arriba” analizo las experiencias de la Universidad Nacional de Educación (UNAE, Ecuador), colocando especial énfasis en su Licenciatura de Educación Intercultural Bilingüe, y la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP, México). Para el caso ecuatoriano, desde el año 2008 he trabajado de cerca en el análisis de los procesos de conformación, consolidación, suspensión y restitución de la UIAW durante los periodos 2008, 2011-2013 y 2018. Con la UNAE se han realizado entrevistas a informantes clave y observaciones no participantes durante el 2018. Para el caso mexicano, con la UNISUR el trabajo consistió en un ejercicio amplio de observación participante ejerciendo como docente en la sede de Santa Cruz del Rincón durante el 2016, más un ejercicio de acompañamiento informal durante el primer semestre del 2017; con la UIEP el trabajo consistió en la elaboración de entrevistas semi-estructuradas, observaciones no participantes y grupos focales con estudiantes durante el segundo semestre del 2017.

desde *i*) la interculturalidad como encuentro armónico entre culturas (entre indígenas y mestizos, entre indígenas, mestizos y extranjeros que apoyan los procesos, entre los diferentes pueblos indígenas de la región donde se desarrollan las experiencias), hasta *ii*) la interculturalidad como engaño demagógico de académicos y políticos, pasando por *iii*) la interculturalidad como tarea política hacia la decolonización y, la concepción más generalizada, *iv*) la interculturalidad como el encuentro y el intercambio —no siempre armónico— entre lenguas (entre hablantes y no hablantes de una lengua indígena, y entre hablantes de diferentes lenguas) y culturas. Con excepción de quienes entienden la interculturalidad como un encuentro armónico entre culturas (la mayoría estudiantes, aunque no exclusivamente), es común encontrar en los discursos de los demás actores (algunos estudiantes y la mayoría de los docentes, egresados y administrativos) una queja recurrente: *el modelo es bueno, tiene mucho potencial, pero no todos lo han entendido bien, así que cada quien hace lo que puede...*

Al dar cuenta de los actores que han estado en la gestación de estos proyectos, es interesante encontrar todo tipo de instituciones interesadas; este universo de actores incluye instituciones de educación superior “convencionales” —públicas y privadas (estas últimas en general católicas)—, grupos de investigadores y docentes universitarios, agencias gubernamentales y agencias de cooperación internacional, organizaciones no gubernamentales, fundaciones privadas y partidos políticos y, desde luego, organizaciones indígenas y afrodescendientes que llevan sus propios proyectos desde la autogestión y/o en alianzas con algunos de los actores antes mencionados.

Entre las principales problemáticas y desafíos encontrados, D. Mato (2015) señala:

- 1) insuficiencia y/o precariedad presupuestaria; 2) actitudes racistas por parte de funcionarios públicos y diversos sectores de población que afectan el desarrollo de sus actividades; 3) dificultades derivadas de la rigidez de los criterios de evaluación aplicados por las agencias especializadas de los Estados encargadas de otorgar reconocimiento y/o acreditación; 4) obstáculos institucionales derivados de la rigidez de procedimientos administrativos que afectan la



ejecución de sus planes y actividades; 5) obstáculos institucionales derivados de la rigidez de criterios académicos aplicados por las universidades dentro de las que funcionan algunos de los programas especiales estudiados y/o por agencias gubernamentales que otorgan fondos para investigación y proyectos especiales que afectan labores docentes y de investigación de las experiencias estudiadas, y muy particularmente dificultan la posibilidad de sumar las contribuciones de sabias y sabios indígenas; 6) dificultades para conseguir docentes y otro personal con adecuada sensibilidad y recursos personales y técnicos para el trabajo intercultural; 7) dificultades económicas de los estudiantes para poder dedicarse más y mejor a su formación; 8) insuficiencia de becas (Mato, 2015: 33).

Además, cada vez es más fuerte el discurso sobre la necesidad de consolidar una “interculturalidad hacia afuera” o “interculturalidad para todos” que trascienda el imaginario de la educación intercultural como educación para indígenas y/o afrodescendientes; no obstante, aún no hay un consenso frente a esto.

## A modo de cierre

Asumiendo una posición crítica, la interculturalidad se ha constituido en una promesa que ha logrado hegemonía en el discurso (de las organizaciones indígenas, pero también del Estado a través de la política pública); no obstante, muchas de sus promesas tienen grandes dificultades para lograr consolidarse como realidad en las prácticas cotidianas, especialmente cuando la apuesta apunta a la transformación de las desigualdades locales, y en las prácticas institucionales, sobre todo cuando la apuesta apunta a oficializarse a través de órdenes legislativas con impacto nacional.

Como se había advertido, es muy difícil establecer los límites exactos de los diferentes modelos presentados, pues hay intereses, acciones y omisiones que se heredan y reproducen con el paso del tiempo, tanto del lado de las imposiciones como del lado de las luchas; sin embargo, las reflexiones presentadas sirven como guía para comprender los contextos y las trayectorias que hoy mantienen en la arena pública la disputa por una educación superior intercultural

y aportan a la comprensión sobre las formas en que las poblaciones indígenas se han incluido/excluido en la construcción de los Estados-nación latinoamericanos, manteniendo como eje de análisis las estrategias en disputa desplegadas por Estados y poblaciones indígenas en el campo de la educación superior.

En este marco, y a pesar de las limitaciones, es ineludible reconocer que el ejercicio de movilización y negociación indígena que ha permitido la construcción paulatina de la educación superior intercultural representa la demanda por la ampliación de la ciudadanía y, en consecuencia, la lucha por la refundación de los Estados-nación. La acción colectiva indígena ha colocado en la arena de lo público y lo común una amplia serie de temas y perspectivas históricamente invisibilizadas que han permitido la transformación de la ciudadanía y con ella, la transformación de la idea imaginada de nación.

## Referencias bibliográficas

- Barnach-Calbó, Ernesto (1997). "La nueva Educación Indígena en Iberoamérica." *Revista Iberoamericana de Educación* N° 13. Educación Intercultural Bilingüe. Organización de Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 13-33.
- Benería, Lourdes (2003) "Markets, Globalization and Gender". En: L. Benería, *Gender, Development and Globalization*. Londres y Nueva York: Routledge. Pp. 63-90.
- Bertely, María (2011). *Educación superior intercultural en México. Perfiles Educativos* Vol. XXXIII. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 66-77.
- Bertely, María, Dietz, Gunther & Díaz, María Guadalupe (Coord.) (2013). *Estado del Conocimiento. Área 12. Multiculturalismo y Educación 2002-2011*. México: ANUIES – COMIE.
- Cano, Ginette, Neufeldt, Karl y Schulze, Heinz. (1981) *Los nuevos conquistadores: el Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: Federación de Nacional de Organización Campesinas.
- Castillo, Adriana (2016). "Reconstrucción histórico política de la educación indígena en México y los antecedentes no oficiales de la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo." En:



- Revista Mexicana de Investigación Educativa* Vol. 21, Núm. 70, pp. 691-717.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.” En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central - IESCO, 79-91.
- Díaz-Polanco, Héctor (2008). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique (1992). *1492 El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del “Mito de la Modernidad”*. Conferencias de Frankfurt. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.
- González, María Isabel (2015). *Educación en movimientos indígenas: historias, conflictos y propuestas*. Colección Investigación Doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Posgrados en Estudios Latinoamericanos.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano* (2ª. ed.). México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Habermas, Jürgen (2004). “Modernidad un proyecto incompleto”. En N. Cásullo, *El debate modernidad-posmodernidad: edición ampliada y actualizada. Segunda edición*. Buenos Aires: Retórica. pp. 53-64.
- Hernández, Sergio Enrique (2017). *Proyectos políticos, educación superior intercultural y modernización educativa en Ecuador y México*. Tesis de doctorado Estudios Latinoamericanos. Documento no publicado. UNAM, México.
- LaClau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LaClau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lander, Edgardo (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- López-Hurtado, Luis Enrique (2009). “Interculturalidad, educación y política en América Latina: perspectivas desde el sur, pistas para una educación comprometida y dialogal.” En: Luis Enrique López-Hurtado (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. Bolivia: Plural editores, 129-220.

- Mato, Daniel (2008a). "Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior. Problemas, retos y oportunidades en América Latina." En: D. Mato (Coord.). *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior. Experiencias en América Latina*, Caracas: IESALC, 21-79.
- Mato, Daniel (2008b). "Actualizar los postulados de la Reforma Universitaria de 1918. Las universidades deben valorar la diversidad cultural y promover relaciones interculturales equitativas y mutuamente respetuosas." En: Emir Sader, Hugo Aboites y Pablo Gentili (Edits.) *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO-Asdi, 136-145.
- Mato, Daniel (2015). "Pueblos indígenas, Estados y educación superior. Aprendizajes de experiencias en varios países de América Latina potencialmente útiles a los procesos en marcha en Argentina." En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 41. Argentina: Universidad de Buenos Aires. pp 5-23.
- Mignolo, Walter (2002) "Geopolitics of knowledge and colonial difference." *The South Atlantic Quarterly Magazine* 101. pp: 57-96.
- Moncayo, Víctor (2008). "Permanencia, continuidad y cambio del movimiento universitario (Reflexiones a propósito de la Reforma de Córdoba)." En: Emir Sader, Hugo Aboites y Pablo Gentili (Edits.) *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO-Asdi, 20-29.
- Quijano, Aníbal (2005) "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En: E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992). "La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial". *Revista Internacional de las Ciencias Sociales* N° 134. Diciembre. pp: 583 -591.
- Ramírez, Franklin (2010). "Fragmentación, reflujo y desconcierto. Movimientos sociales y cambio político en el Ecuador (2000-2010)". *Revista OSAL. Revista del Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Año XI, N° 28, noviembre. pp: 69 – 106.



- Ramírez, Franklin (2009). “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: El caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachalutik - Nuevo País”. En: Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (Edits). *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: UASB / CEN / Universidad de Bielefeld, 65-94.
- Salmerón, Fernando y Porrás, Ricardo (2010). “La educación indígena: fundamentos teóricos y propuestas de política pública.” En: Arnaut, Alberto y Giorguli, Silvia (coords.) *Los grandes problemas de México*. Vol. VII. Educación. México: El Colegio de México, 509-546.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). “De la idea de la universidad a la universidad de las ideas.” En: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Facultad de Derecho Universidad de los Andes, 225-281.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007). “La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad.” *Revista Umbrales*, N° 15, 13-70.
- Sassen, Saskia (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos fronterizos*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Tünnerman, Carlos (2001). *La educación superior según el informe del grupo de trabajo del Banco Mundial y la UNESCO*. Managua, Nicaragua: UNESCO.
- Wallerstein, Immanuel (1979). *El Sistema Mundo Moderno*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Yáñez, Consuelo (1998) *La Educación Indígena en el Ecuador. Estudio Introductorio*. Colección: Historia de la Educación y el Pensamiento Pedagógico Ecuatorianos. Vol. 5. Quito, Ecuador: Instituto de Capacitación Municipal ICAM-Quito / Universidad Politécnica Salesiana / Imprenta Abya-Yala.
- Yáñez, Consuelo y Endara, Lourdes (Edits.) (1990) *Educación Bilingüe Intercultural: Una Experiencia Educativa*. Quito, Ecuador: Abya-Yala / Corporación Educativa Macac.
- Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. Londres: Sage Publications.
- Zamosc, León (2005). “El Movimiento Indígena Ecuatoriano: de la Política de la Influencia a la Política del Poder”. En: Nancy Grey y León Zamosc (Edits.) *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala. pp. 193-228.

## MULTICULTURALISMO CANADIENSE Y ARTE COLOMBIANO EN MONTREAL: DESARMANDO ESTEREOTIPOS NACIONALES CON FRITTA CARO

### CANADIAN MULTICULTURALISM AND COLOMBIAN ART IN MONTREAL: DISARMING NATIONAL STEREOTYPES WITH FRITTA CARO

ALEXANDRE BEAUDOIN DUQUETTE

La propaganda de las instituciones migratorias canadienses se basa en la política del multiculturalismo para proyectar el estereotipo de Canadá como un país en el que diversas culturas coexisten sin conflicto, así como el de un actor internacional magnánimo. De este modo se busca atraer mano de obra calificada para fomentar la competitividad del país en un mercado globalizado sin comprometer la seguridad nacional. En el presente trabajo, se contrasta esta imagen estereotipada con el discurso que emerge de los testimonios de Helena Martín Franco, una artista visual colombiana establecida en la ciudad de Montreal, y su personaje Fritta Caro. Se parte de la hipótesis según la cual sus obras y testimonios ofrecen elementos de información incompatibles con los de la propaganda migratoria canadiense, por lo cual constituyen un acervo de disonancias que tiene un potencial para contribuir a desarmar los estereotipos que ésta difunde. *Palabras clave: multiculturalismo canadiense, arte latinoamericano, diásporas latinoamericanas, arte colombiano, performance.*

*Abstract: Canadian multiculturalism inspires Canadian immigration institutions in the shaping of their propaganda campaigns to attract a qualified labour force in order to foster Canada's competitiveness in a globalized market without compromising the country's national security. These campaigns typecast the nation as a place where diverse cultures coexist without conflict, and in which Canada is a magnanimous global actor. In this article, the author contrasts this stereotyped image with the testimonies of Helena Martín Franco, a Colombian visual artist who lives in Montreal, and a character that she created called Fritta Caro. This contrast offers various dissonances that have the potential to contribute dismantling the stereotypes of the Canadian immigration institutions' propaganda. Keywords: Canadian multiculturalism, Latin American art, diasporas, Colombian art, performance.*

- \* UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becario del Instituto de Investigaciones Antropológicas asesorado por la Dra. Cristina Oehmichen Bazán, 2016-2018 y *Université du Québec à Montréal*, posdoctorante en el *Laboratoire interdisciplinaire d'études latino-américaines*, Departamento de Sociología, asesorado por el Dr. Víctor Armony, 2018-2019.



## Introducción

Multiculturalismo no es sinónimo de “diversidad” o de “pluralidad” cultural. El sufijo “-ismo” sirve para formar “sustantivos que suelen significar «doctrina», «sistema», «escuela» o «movimiento»” o que “significan «actitud», «tendencia» o «cualidad»”.<sup>1</sup> En el inicio de su libro *La ciudadanía multicultural*, publicado en 1995, Will Kymlicka afirmaba que “en la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos”. El filósofo canadiense lo demostraba con estimaciones que apuntaban a que “los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos” (1996: 13). Si se entiende “diversidad cultural” como la presencia de varias culturas en un lugar dado, se puede concordar con el filósofo canadiense en que el mundo es entonces culturalmente diverso. En este caso, la manera como el Estado ve, interpreta y administra lo que daríamos por supuesto que constituye un estado de hecho, así como la actitud que decide adoptar ante el mismo, conlleva una postura política y puede incluso plantear un deber ser.

De hecho, como lo advierte Himani Bannerji en *The Dark Side of the Nation*, “la palabra «diversidad» se ha convertido en un lugar común en nuestro mundo político y cultural” (2000: 35). Así, la esencia descriptiva de la palabra “diversidad” evoca un “pluralismo inocente”, de la cual “emerge un indicador de diferencia y multiplicidad desprovisto de valor y con una potencia neutra”, lo cual termina “opacando cualquier comprensión de la diferencia como una construcción de poder” (2000: 35-36). Al asumir el mundo como simplemente “diverso”, olvidamos que en éste existen diferencias que se establecen mediante relaciones y conflictos sociales, políticos, históricos, simbólicos y económicos en los que intervienen variables como la explotación, la discriminación, el racismo, el sexismo, el colonialismo y la opresión, entre otras. Ésta es la decisión que tomó el Estado canadiense en 1971 cuando llamó “multicultural” a una rea-

1 Real Academia de la Lengua Española. (RAE). –ismo. *Diccionario de la Lengua Española*. Disponible en: <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=-ismo> (Revisado el 22-08-2018).

lidad demográfica en la que coexisten grupos con distintas culturas, lenguas y religiones y que, por lo tanto, la forma de administrarla se llamaría “multiculturalismo”.

De esta manera, se construyó una imagen idealizada, simplificada, ficticia y a-histórica de un país que había erigido su riqueza con base en proyectos imperialistas arrebatando la tierra a las primeras naciones y a los inuit, masacrando a los métis, sometiendo a los colonos franceses quienes previamente habían invadido estas tierras, deportando a los acadios, esclavizando a los afrodescendientes, explotando desvergonzadamente la mano de obra asiática para construir su ferrocarril y, hasta mediados de los sesenta, ejerciendo políticas migratorias y de integración abiertamente racistas. Así, como por acto de magia, Canadá se volvía un lugar en el que todos, salvo las primeras naciones y los inuit, eran inmigrantes o descendientes de inmigrantes, gracias a un discurso que “oblitara la distinción entre colonizadores e inmigrantes”, en el cual “los colonizadores se convierten en inmigrantes y los inmigrantes en colonizadores”<sup>2</sup> (Sharma, 2011: 86).

Por lo tanto, el multiculturalismo canadiense es un discurso, una política, una ley, una ideología que inspira la forma en que se administran la inmigración, la diversidad cultural e incluso el papel que juega Canadá a nivel internacional. Este discurso, política, ley, ideología o “modelo de gestión y de integración de la diversidad etnocultural” (Bouchard, 2011) se conformó primeramente desde un actor de poder, en este caso, el Estado canadiense. Ello no significa que el término “multiculturalismo” no se esté resublimando y reinterpretando incluso desde lo social otorgándole nuevos significados. Sin embargo, en este artículo, me interesa desarmar el multiculturalismo “desde arriba”, como lo llama Himani Bannerji (2000), es decir, como ideología del Estado canadiense que plantea un modelo de administración de la diversidad cultural. Éste, al pretender celebrar la diversidad, se presentaría como el más incluyente y el único que puede tomar en cuenta las preocupaciones de las minorías, sobre

2 Traducción libre del autor desde el inglés.



todo las que procederían de un proceso de inmigración posterior a las colonizaciones francesas e inglesas.

Así, el Estado canadiense opera lo que Marcuse (1993: 46) llama una desublimación de la voz de las minorías, reapropiándose sus reivindicaciones y ocultando su posición de poder hacia los inmigrantes y las diásporas. De esta manera, termina ocultando su papel coercitivo, legitimando deportaciones de demandantes de asilo o exigencias arbitrarias hacia los inmigrantes y haciendo que éstos carguen con toda la responsabilidad de los problemas que puedan encontrar en sus complejos procesos de adaptación.

Lo anterior también significa que no me acercaré a las redificaciones que han intentado realizar filósofos como Charles Taylor (2009) y Will Kymlicka (1996), ya que sus trabajos se realizaron después de la adopción del multiculturalismo tanto como política como en tanto ley. Si bien éstos constituyen a la vez una defensa de este modelo y una propuesta para renovarlo, no se puede afirmar que inspiran claramente el discurso del “multiculturalismo desde arriba” tal como lo aplica el Estado canadiense, por ejemplo, en sus políticas migratorias.

## Multiculturalismo, propaganda y estereotipos

Mi primer encuentro con Canadá ocurrió durante mi curso de geografía cuando era niña. Ahí, en un atlas de geografía física de color verde, rosa y amarillo, me topé con Canadá —un lugar de árboles, lagos, campiñas de trigo, casquetes de hielo y una antigua formación rocosa cortada por glaciares—. No recuerdo haber leído nada de la historia de ese país en mi libro de geografía, pero, de algún modo, había ecos vagos de gente y de naturaleza que se mezclaban borrosamente los unos con los otros —“pieles rojas”, “esquimales”, “iglúes”, “auroras boreales” y “renos”—. ¿De dónde venían estas imágenes si no las había visto en mi libro de geografía? ¿Quizá venían de la literatura y de imágenes visuales diseminadas?

[...]

Ciertamente, “Canadá” era más un espacio mental que uno

histórico. Era una construcción idílica de naturaleza y de aventura.

Varios años después, el Canadá en el que entré era muy diferente al que había construido en mi infancia. Cuando inmigré a Montreal, salí de mi construcción romántica de Canadá y entré en un país que era diferente tanto políticamente como ideológicamente —uno que me impresionó por ser a la vez negativo y agresivo—. (Bannerji, 2000: 63-64)<sup>3</sup>

El Estado canadiense empezó a hacer uso de las “relaciones públicas” antes de que Edward Bernays definiera y bautizara dos veces este arte, primero con la palabra “propaganda” y, luego, con “relaciones públicas”. Además, es precisamente en el ámbito de las políticas migratorias como, entre 1896 y 1901, que Canadá se convirtió en un pionero de la propaganda moderna.

En efecto, para atraer a colonos europeos al oeste del país, el gobierno de la época llevó a cabo una impresionante campaña de propaganda (Norman, 2012; Knowles, 2000: 7-10; CREBB, 1969: 19, 24-25; Beaudoin Duquette, 2015: 91-92). La lectura del fragmento del testimonio de la socióloga y escritora Himani Bannerji citado más arriba, en el que describe la imagen que tenía de Canadá antes de migrar a ese país, nos permite constatar que ésta contiene elementos similares a los que proyectaba la propaganda migratoria canadiense a inicios del siglo, la cual apostaba a los paisajes, la naturaleza y los grandes espacios para construir un estereotipo del país que fuera atractivo para los colonos europeos. El testimonio de Bannerji nos muestra lo que Bernays entiende por propaganda como...

... un esfuerzo coherente, duradero y de largo aliento para suscitar o desviar acontecimientos con el objetivo de influir sobre las relaciones [de las masas] con una empresa, idea o grupo (1928: 25; 2008a: 33; 2008b: 21; Beaudoin Duquette 2015: 48).<sup>4</sup>

Es decir, la imagen simplificada y ficticia de Canadá que constituye el estereotipo que se construyó en campañas de “relaciones públicas” a finales del siglo XIX y a inicios del XX, se cristalizó y fue

3 Traducción libre del autor desde el inglés.

4 Traducción libre del autor desde el inglés y francés.



perpetuada por otros actores de poder, como lo puede ser la editorial que publicó el atlas que nutrió la imaginación de la intelectual. Así, la propaganda se echa a andar sola y contribuye a alimentar de manera masiva la imagen mental ficticia que se tiene inconscientemente acerca de Canadá, la cual perdura hasta nuestros días, pero que ha evolucionado con el pasar de los años gracias a los esfuerzos coherentes de los actores que benefician del clima que dicha propaganda suscita.

Bernays (1961: 162) afirma que “el consejero en relaciones públicas a veces usa los estereotipos corrientes, a veces los combate y a veces crea unos nuevos”,<sup>5</sup> por lo cual éstos se encuentran en la médula de la propaganda. Por lo tanto, si muchos siguen teniendo una imagen mental de Canadá en la que se mezclan los grandes espacios, la naturaleza y los paisajes, es precisamente porque no se ha dejado de usar este “estereotipo corriente”, lo cual contribuyó a que se incrustara en nuestros inconscientes. Sin embargo, a finales de los sesenta y a inicios de los setenta, surgió la necesidad de renovar algunos aspectos de la imagen del país, es decir, de “combatir” y de “crear unos nuevos” estereotipos en torno a Canadá. Así es como el Estado canadiense empezó a promover el multiculturalismo, como un reconocimiento de la diversidad cultural canadiense y de la necesidad de valorarla. La vacuidad del entonces nuevo concepto permitió a los actores de poder llenarlo de acuerdo con los gustos del momento.<sup>6</sup>

En esa época, el gobierno de Pierre Elliott Trudeau se enfrentó a una crisis de popularidad que ponía en entredicho su reelección. Por lo tanto, el multiculturalismo surgió como una operación de *damage control* (Bissoondath, 1994). Se constituyó entonces como un conjunto de operaciones de relaciones públicas, mediante las cuales se creó el estereotipo de Canadá como un país en el que diversas culturas cohabitaban sin conflicto y como un actor internacional magnánimo. De paso, la política del multiculturalismo permitía al

5 Traducción libre del autor desde el inglés.

6 Para más detalles sobre cómo operó este proceso y una contextualización histórica y crítica del multiculturalismo, véase Beaudoin Duquette, 2017.

gobierno de Pierre Elliott Trudeau renovar el discurso del Estado canadiense que había quedado anacrónico en ciertos ámbitos como el de la inmigración. Éste se acababa de deshacer de sus elementos abiertamente racistas en respuesta a un nuevo contexto en el que...

... las actividades de movimientos antirracistas en Canadá y movimientos nacionalistas de independencia en contra del imperialismo en el Tercer Mundo generaron presiones sobre el Estado canadiense para eliminar afirmaciones explícitas en torno a su preferencia por ciertas razas y nacionalidades en sus criterios de admisión de inmigrantes (Sharma, 2011: 90).<sup>7</sup>

Por lo tanto, para construir la nueva imagen o estereotipo que se promovería de Canadá, se retomaron, por ejemplo, las recomendaciones del volumen IV del *Informe de la Comisión real de investigación sobre el bilingüismo y el biculturalismo* (CREBB, 1969) y del *Libro blanco sobre la inmigración* (Marchand, 1966) que inspiró el Reglamento sobre la inmigración de 1967, por medio del cual se implementaba el sistema de puntos para evaluar la elegibilidad de los inmigrantes (Privy Council, 1967). Estos elementos se aplicaron como pinceladas al retrato que ya se tenía del país, al igual que otros, por ejemplo, la idea de Canadá como un actor internacional pacifista y magnánimo que emergió en los años cincuenta y sesenta.

Sin embargo, este último enfoque de corte humanitario se empezó a relegar a un segundo plano en los años ochenta y el multiculturalismo empezó a convertirse en lo que Liette Gilbert (2007) llama una “legitimación del neoliberalismo”. De por sí, este giro ya se empezaba a vislumbrar incluso antes de la adopción de la política. Por ejemplo, el argumento a favor de una política migratoria que contribuiría a la competitividad económica internacional de Canadá es omnipresente en el *Libro blanco sobre la inmigración* publicado en 1966. Además, en 1973, se creó el *Programa de autorización de empleo para no inmigrantes*, el cual permitía y sigue permitiendo el reclutamiento de una mano de obra, sobre todo en el sector de la agricultura, pro-

7 Para más detalles sobre este proceso, véase Thobani (2007: 143-150) y Triadafilopoulos (2013).



cedente de los países en desarrollo sin que ésta pueda establecerse definitivamente en Canadá. Como lo sostiene Nandita Sharma, este programa “... ha posicionado a los migrantes como una mano de obra en una condición temporal y no libre”. Según la misma autora,

... desde mediados de los setenta, la mayoría de la gente que entra a Canadá para trabajar ingresó como *non-immigrant unfree workers* [trabajadores no inmigrantes y no libres], mientras sólo una minoría viene con el derecho a la residencia permanente (Sharma, 2011: 93-94).

Sharma llama la atención sobre cómo el discurso del multiculturalismo...

... propagó los cambios [que se habían aportado al Reglamento sobre la inmigración en] 1967 en toda la sociedad canadiense, mientras que, de manera simultánea, abría paso a la intensificación, en 1973, de condiciones no libres de trabajo para una creciente población de nuevos migrantes, muchos de los cuales no eran blancos y procedían del Tercer Mundo (*ídem*: 98).

Así, la autora muestra cómo el multiculturalismo se convertía en una herramienta que permitía a las élites blancas del país ocultar su racismo en un contexto internacional en el que éste les perjudicaba políticamente, así como cooptar y desublimar las demandas políticas y sociales de las diásporas.<sup>8</sup> En este proceso, alcanzaban objetivos estratégicos, encontrando en la “diversidad” que brindaban los inmigrantes al país un capital cultural que les permitía aumentar su competitividad en un mercado cada vez más globalizado, además

8 Para ilustrarlo, es pertinente citar las siguientes palabras de Bannerji: “Sin embargo, al mismo tiempo que el Estado crecía, nosotros también crecíamos, al igual que nuestro número y nuestras protestas, y nos convertimos en una población sustancial de votantes en Canadá. Demandamos reformas genuinas, unos cambios —algunos entre nosotros pidieron incluso el final del capitalismo racista— y, en lugar de ello, obtuvimos “multiculturalismo”. “Comunidades” y sus líderes o representantes fueron creadas por y mediante el Estado y demandaron financiamiento y los “servicios esenciales” prometidos para sus “comunidades”, como la preservación de sus identidades” (2000: 89).

de agrandar su reserva de mano de obra y abaratar los costos de producción.

Este aspecto del discurso multiculturalista canadiense adquirió un protagonismo considerable en los años ochenta. En ese momento, se empezó a concebir abiertamente al multiculturalismo como una ventaja comparativa que fomentaría la competitividad de Canadá en una economía globalizada. En 1988, cuando el multiculturalismo se convirtió en una ley, el país estaba a punto de firmar un importante tratado de libre comercio con los Estados Unidos (Gilbert, 2007).

La idea del multiculturalismo como ventaja competitiva en un mercado globalizado implicaba la construcción del estereotipo del inmigrante ideal. Es decir que el papel humanitario de Canadá como país receptor de inmigrantes pasaba a un segundo plano. Ahora, eran los inmigrantes quienes debían de contribuir a que Canadá compitiera en la economía mundial. Lo anterior significaba que se esperaba de ellos que dieran mucho y pidieran poco. Por lo tanto, el inmigrante ideal se concebía como una persona joven, educada, profesional y que hablaba inglés o francés. Al ser joven y educada, se ahorrarían costos relacionados con la salud y la educación y, al hablar el idioma local, se esperaba que no generara conflicto y se integrara fácilmente.

Sin embargo, justo después de la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, la economía canadiense fue azotada por una recesión. El índice de desempleo empezó a subir y los inmigrantes recién llegados no encontraban trabajo tan fácilmente a pesar de sus altas calificaciones, por lo cual terminaban en los sectores marginados de la sociedad canadiense (*idem*). Esta situación los exponía a convertirse en chivos expiatorios y un movimiento conservador con un discurso xenófobo empezó a crecer rápidamente en el oeste del país, hasta convertirse en un partido político que tomó el poder en el 2006 y gobernó el país hasta el 2015: el Partido Conservador.

Mientras tanto, los atentados del 11 de septiembre de 2001 sobre las Torres Gemelas de Nueva York se usaron para legitimar también el reforzamiento de las políticas migratorias, así como la prolifera-



ción de un discurso islamofóbico. Por lo tanto, a partir del año 2006, la idea de seguridad nacional se volvió preponderante en el multiculturalismo. Se presentó entonces el reto de conciliar preocupaciones poco compatibles: la necesidad de preservar la ventaja competitiva que la inmigración y la diversidad cultural brindan a Canadá con la idea de que se tenían que adoptar políticas migratorias más estrictas (Gilbert, 2007; Nadeau, 2010 y Thobani, 2007: cap. 6).

Con el pasar de los años, el multiculturalismo se ha convertido en un elemento fundamental de la joven identidad nacional de ese país. Como bien lo afirma Gilbert:

Dos generaciones ya han crecido con y dentro [de la política del multiculturalismo] y, a veces, éstas pueden difícilmente imaginarse que hubo una época en la que Canadá no se consideraba como una nación multicultural. Fuera de Canadá, después de su tamaño geográfico, el multiculturalismo es probablemente la imagen del país que mejor se conoce. Incluso para otros, el estatus oficial del multiculturalismo pudo haber sido un factor que los motivó a buscar una vida mejor en Canadá o una legitimización de sus experiencias como inmigrantes en ese país. En los últimos años, la política del multiculturalismo se ha vuelto un discurso predominante de la cultura nacional canadiense (2007: 12).<sup>9</sup>

La propaganda de las instituciones migratorias se enmarca precisamente en lo que Gilbert llama “discurso predominante de la cultura nacional”. De hecho, a este elemento del discurso nacional predominante que es el multiculturalismo corresponde un fenómeno al que el historiador y politólogo británico Duncan S.A. Bell ha otorgado el nombre muy atinado de “*mythscape* nacional”, el cual define como...

... la esfera discursiva, constituida por dimensiones temporales y espaciales, en las cuales los mitos de la nación son olvidados, transmitidos, reconstruidos y negociados constantemente (Bell, 2003: 75).<sup>10</sup>

9 Traducción libre del autor desde el inglés.

10 Traducción libre del autor desde el inglés.

Los antropólogos Nina Glick Schiller y Noel B. Salazar explican que:

Las imágenes y las ideas de otros (entendidos como mejores) lugares posibles en donde vivir —a menudo representados de manera tergiversada en los medios de comunicación masiva— circulan en un espacio global muy desigual [...] y terminan filtrándose en las aspiraciones personales de los migrantes. Por lo tanto, la migración siempre presupone algún conocimiento o, al menos, rumores sobre “el otro lado” (Glick Schiller y Salazar, 2013: 195).<sup>11</sup>

Así es como el *mythscape* nacional del multiculturalismo se constituye como el trasfondo de la propaganda migratoria canadiense: difunde a escala masiva, mundial incluso, las imágenes e ideas estereotipadas y tergiversadas —en palabras de Bernays, “suscita y desvía acontecimientos” (2008a: 21)— de un “mejor lugar posible”. Éstas circulan en un mundo desigual y “terminan filtrándose en las aspiraciones personales de los migrantes”.

La propaganda migratoria contribuye a construir un clima que favorece los actores de poder, legitimando el reforzamiento de las medidas de coerción en el ámbito migratorio para proteger este “otro y mejor mundo posible en donde vivir” del cual se proyectan como los garantes magnánimos, el abaratamiento de los costos de producción, así como el opacamiento de las divisiones y de las solidaridades de clase mediante la sustitución de una fragmentación en “comunidades culturales” y el reforzamiento de las medidas de coerción en el ámbito migratorio para proteger este “otro y mejor mundo posible en donde vivir”, del cual se proyectan como los garantes magnánimos. De esta manera, el otrora racismo abierto de las elites canadienses se vuelve sutil y se esconde detrás de una celebración de la diversidad cultural.

Sin embargo, al proyectarse como “un mejor lugar posible en donde vivir”, el discurso del multiculturalismo puede terminar denigrando las culturas que no pertenecen a los mal llamados “pueblos fundadores”, un estatuto que se otorga a los ingleses y franceses y

11 Traducción libre del autor desde el inglés.



del cual se excluye a las primeras naciones. Como lo veremos más adelante, en el discurso del multiculturalismo canadiense se difunde “la idea que presenta cada comunidad racializada como si hubiera nacido en un espléndido aislamiento de todas las demás” y se conciben los “marcos epistemológicos principales de éstas como tradicionales y atemporales”, esto es, como sociedades sin historia. Así es como el multiculturalismo canadiense desprovee a las culturas que no descienden de los colonos franceses e ingleses “de su dinamismo y de sus características socialmente construidas y relacionales” (Sharma, 2011: 96) y proyecta visiones estereotipadas de éstas.

El *mythscape* nacional canadiense no existe si no se difunde y no se difunde sin propaganda. La médula de la propaganda, su materia prima, es el estereotipo. Por ende, el estereotipo también es la médula del discurso del multiculturalismo canadiense. Por lo tanto, si queremos desarmar este discurso, tenemos que apuntar hacia los estereotipos que propaga, cuya función es legitimar el uso de la llamada “diversidad cultural” por parte de los actores de poder en Canadá como ventaja competitiva en una economía globalizada, así como de políticas migratorias coercitivas con el pretexto de resguardar la seguridad del territorio.

## La metodología del contrapunto disonante

En la palabra “estereotipo”, encontramos el prefijo “estéreo”, el cual significa “fijo”. Por lo tanto, los estereotipos se destinan a incrustarse y fosilizarse en la mente del individuo. Para ello, se constituyen como elementos de su identidad o incluso “una garantía de su amor propio” (Lippmann, 2003: 94). Cuando sus estereotipos se caen, todo su universo tambalea. Parafraseando una vez más a Lippmann, el mundo deja entonces de ser un lugar “coherente” al que se ha adaptado y deja de “responder a lo que espera” de él. Ya no se “siente en casa”; ya no “sabe por dónde moverse”; ya no le “resulta familiar, normal o fiable”; ya no se “ajusta de forma tan acogedora como su par de zapatos más usados” (idem: 93).

Se trata de un momento de disonancia cognitiva. Leon Festinger define ésta como una situación en la cual “una persona conoce varias cosas que no son psicológicamente coherentes las unas con las otras”. Según Festinger (1962: 95), esta situación es tan intensa para la mente que se podría comparar con lo que vive el cuerpo cuando pasa hambre: “si el hambre impulsa a una persona a comer, la disonancia impulsa a una persona a cambiar su opinión o su conducta”. Ante semejante situación, el individuo buscará defenderse, por lo cual “intentará, de diversas maneras, hacer que se vuelvan más coherentes”.

Éste es entonces un momento crítico en el que todo es posible, ya que nos encontramos ante un vacío. Es un momento en el que cuestionamos nuestra percepción del mundo. Una forma de resolver la crisis puede ser remplazando los estereotipos derrumbados por otros que colmarán las grietas que la disonancia cognitiva creó en nuestra imagen mental del mundo y de las que se vislumbraron sus incoherencias.

Otra forma de lidiar con la disonancia cognitiva es considerarla como una oportunidad de aprendizaje, ya que ésta implica una “modificación del comportamiento por la experiencia previa” (Ardila, 1979: 4). Por lo tanto, sería lógico que, si el aprendizaje implica un cambio de comportamiento y si la disonancia cognitiva “impulsa a una persona a cambiar su opinión o su conducta”, ésta sería una condición *sine qua non* para que cobre forma tal proceso. Si tal fuera el caso, comparar elementos de información incompatibles constituiría una manera de generar disonancia cognitiva y, por ende, oportunidades de aprendizaje.

Esta es precisamente la hipótesis a la que dio luz el conjunto de mis trabajos; y aunado a ello, la de que el arte y los testimonios de las diásporas latinoamericanas y caribeñas de Montreal pueden constituirse como un acervo de disonancias que puedan contribuir a desarmar los estereotipos de la propaganda migratoria canadiense.

El presente texto se enfoca precisamente en la segunda parte de la hipótesis. Por lo tanto, exploraré las posibilidades que ofrecen una obra y el testimonio de Helena Martín Franco —una artista visual



de origen colombiano establecida en Montreal—, de entablar una relación disonante con un ejemplo de propaganda de las instituciones migratorias canadienses, al colocarnos ante elementos de información que son incompatibles con sus estereotipos. El motivo de esta búsqueda es que, de acuerdo con Festinger (1962: 95), “se dice que dos elementos de información que no son psicológicamente compatibles se encuentran en una relación disonante el uno con el otro”.

Mi investigación implicó un trabajo de campo de tres meses en la ciudad de Montreal que se llevó a cabo en el año 2011. En este período entrevisté a decenas de artistas de las diásporas latinoamericanas y caribeñas que se establecieron en esa ciudad, así como a varios actores sociales y especialistas de la cuestión. También he regresado ahí varias veces, no sólo para actualizar mi acervo y observar la evolución de los procesos creativos y profesionales de algunos de los artistas que entrevisté, sino también para poner a prueba el potencial epistemológico y pedagógico de mi enfoque basado en la disonancia en diversos foros y eventos académicos, a veces incluso en presencia de los artistas a los que remitía mis ponencias.

La metodología de la disonancia no aspira a la representatividad, sino que tiene como objetivo evaluar la posibilidad de generar conocimiento mediante el análisis de la relación disonante que emerge del contraste entre las visiones estereotipadas del mundo de las que están cargados el discurso oficial y las expresiones discursivas y simbólicas de los artistas de las diásporas latinoamericanas y caribeñas de Montreal. Así, se puede aspirar a una resublimación de los testimonios de inmigrantes que han sido desublimados mediante la propaganda de las instituciones migratorias canadienses, con base en la exploración del potencial epistemológico y pedagógico que ofrecen las obras y los testimonios de los artistas de las diásporas latinoamericanas. Para ilustrar cómo puede cobrar forma lo anterior, propongo, en el presente caso, un contrapunto entre una de las “historias de éxito” difundidas por el Ministerio de Ciudadanía e Inmigración de Canadá en el año 2008 y el personaje de Fritta Caro, creado por Helena Martín Franco.

## Primera historia de éxito

El siguiente texto consiste en una traducción de la totalidad de una de las 38 “historias de éxito” que fueron publicadas en el sitio Internet del Ministerio de ciudadanía e inmigración canadiense entre los años 2007 y 2013:

### **Construirse una nueva vida, una taza a la vez**<sup>12</sup>

Enero de 2008

Martha se describe a sí misma como una combatiente.

“Somos combatientes, dice Martha de sí misma y de su esposo, Frank. Nos esforzamos en pensar que nada nos puede detener. Como inmigrantes, consideramos que el hecho de que podamos estar aquí es un privilegio y queremos demostrar que lo podemos lograr.”

Martha salió de Colombia en 1998 y ahora es propietaria de Latin Organics Inc., una compañía de café de precio justo y biológico que vende granos de café fino en diversas tiendas de la región de Vancouver. Ella y su marido llegaron a Canadá como inmigrantes admitidos —ahora llamados “residentes permanentes”— con la esperanza de construir una vida nueva para su familia.

Anteriormente, durante ese mismo año, ellos y su hija fueron secuestrados. Los captores mantuvieron a Frank como rehén hasta que fuera liberado por un convoy militar. Su decisión de salir de Colombia también fue influida por un asalto que sucedió en su restaurante y durante el cual una persona murió y otras fueron heridas.

Estaban convencidos de que Canadá era un país seguro para criar a una familia y la madre de Martha les sugirió que visitaran Vancouver. Ella y su marido siguieron sus consejos. Entonces, pasaron tres

12 “Histoires de réussite - Se bâtir une nouvelle vie, une tasse à la fois.html” (este documento forma parte de una campaña publicitaria que terminó en el año 2013, por lo cual ya no se encuentra disponible en el sitio Internet del Ministerio de Ciudadanía e Inmigración de Canadá. Por lo tanto, fue recuperado el 17 de abril de 2013 y almacenado en un documento Chrome HTML. Sin embargo, todavía se puede encontrar el documento en el siguiente enlace: <https://web.archive.org/web/20130208082343/http://www.cic.gc.ca:80/francais/ministere/media/histoires/martha.asp> (Revisado el 11-11-2018). Traducción libre del francés.



semanas aquí, dedicándose sobre todo a realizar búsquedas en la biblioteca municipal de Vancouver.

Luego, fueron a buscar a sus hijos en Colombia, para después alquilar una pequeña casa en North Vancouver, una colectividad que les parecía barata y conveniente para sus hijos.

Cuando entramos en la casa y que nuestros muebles y nuestros efectos personales llegaron, abrimos un viejo baúl en el cual habíamos puesto todas nuestras fotos de familia, afirma Martha. Al ver las fotos, tuve la sensación de que acabábamos de cometer un error terrible e irreversible y lloramos mucho. Estábamos en medio de un océano de incertidumbres.

Pero aprendieron a navegar sobre este océano.

Mientras que su marido había regresado a Colombia para concluir unas transacciones, Martha pudo contar con sus padres que vinieron para ayudarla a instalarse. Después de haber encontrado un empleo en el Hotel Vancouver, consiguió un trabajo de gerente en el *Capers Community Market*, una sucursal local de una empresa estadounidense de productos biológicos finos.

No sabía que tenía calidades de emprendedora, afirma. Mi esposo siempre me había dicho que era capaz, pero tuve que cambiar mi manera de pensar. En Colombia creía que, para tener éxito, hacía falta trabajar por una gran empresa y ascender.

Martha usó su experiencia adquirida observando los mecanismos de venta y comercialización de los productos biológicos en las tiendas de alimentos para encontrar un trabajo que le permitiera estar más cerca de sus hijos. Después de conseguir la lista de los productores de café en su país de origen, descubrió que el café era producido por los arhuacos, un pueblo con el cual su abuelo hacía negocios.

Fui a Colombia para encontrar granjeros y coleccionar la mayor cantidad de información posible. De regreso a Vancouver, dediqué todos mis días de descanso a la preparación de un plan de negocio.

Gracias a un préstamo del Banco de desarrollo de Canadá, Martha inauguró *Latin Organics* en noviembre de 2005. Aun si la empresa creció, los inicios no fueron fáciles.

Acababa de dar a luz a mi hija cuando emprendí la comercialización de mis primeros granos de café. El reto fue grande. Mi vientre engordaba y tenía que reunirme con vendedores para encontrar representantes.

Antes de que *Latin Organics* se expandiera lo suficiente como para que Frank, su esposo, pudiera trabajar ahí, él vendía carros. Martha también importaba manteles y canastas tejidas a mano por los kankuamos de Colombia que vendía en una tienda de West Vancouver.

Por otra parte, Martha, su esposo y sus hijos son todos ciudadanos canadienses, de lo cual está muy orgullosa.

Vivimos en uno de los únicos países convenientes que hay en este planeta, según dice refiriéndose a los servicios de salud, el sistema de educación, el medioambiente y la sensación de seguridad que hay en Canadá. Espero que el gobierno de Canadá sea consciente de ello y que tome decisiones informadas con respecto al proceso que usa para seleccionar a las personas que pueden venir aquí.

Creemos que la ciudadanía es un privilegio y no la damos por sentada. Estamos agradecidos y lo demostramos mediante los esfuerzos que desplegamos.

Según Martha, esos esfuerzos incluyen, entre otras cosas, una nueva aventura en 2008, año en el cual planea abrir una cafetería que llevará el nombre de *Latin Organics Café Tienda & Roastery*.

### *Helena Martín Franco y el personaje de Fritta Caro*

Helena Martín Franco es mujer, artista y latinoamericana. Esta condición constituía a su pesar un filtro que terminaba distorsionando y simplificando la percepción que el público quebequense tenía de su obra; como si encontrar las variables “mujer”, “latinoamericana”



y “artista” remitiera automáticamente a “Frida Kahlo”. Esta asociación parecía indicar que “la gente no entiende”:

Quando la gente ve mi trabajo y usa el referente o el estereotipo de Frida Kahlo y sus obras, no me están viendo a mí ni la obra que estoy proponiendo; están echando mano al estereotipo, a una referencia y [es] una lectura que es muy fácil y que se queda en ese nivel.<sup>13</sup>

Entonces declaró: “Frida me tiene frita”.<sup>14</sup> Así es como dio a luz al personaje de Fritta Caro, una caricatura y una exacerbación de la imagen de Frida Kahlo como arquetipo de la artista latinoamericana. Por lo tanto, en sus inicios, el personaje aparece con algunos de los atributos de la pintora mexicana como su peinado, una camiseta con motivos que evocan vagamente sus huipiles, así como una mirada impregnada de solemnidad y de melancolía.

Martha, la protagonista de la “historia de éxito” es también colombiana. Al igual que en el caso de Helena, a Martha se le asignan ciertos estereotipos. Sin embargo, su testimonio —es decir, un relato que no se pretende ficticio— al constituirse como una “historia de éxito” destinada a crear una imagen de Canadá como “otro mejor mundo posible”, se convierte en una validación en primera persona de estas representaciones ficticias del mundo inspiradas en el multiculturalismo y construidas por la propaganda del Ministerio de Ciudadanía e Inmigración canadiense. Sin embargo, aquí, ficción no es sinónimo de mentira. Se entiende más bien en el sentido que le otorga Walter Lippmann, el creador del concepto de estereotipo y uno de los pioneros de la propaganda moderna, quien la considera como “representaciones del entorno que en mayor o menor grado son obra de los individuos” (2003: 33). El uso de personajes realmente existentes sólo contribuye a generar un mundo narrado más verosímil y, en este caso, la verosimilitud permite establecer un

13 Fuente: Entrevista con Helena Martín Franco, 6-10-2011.

14 Fuente: <http://frittacaro.helenamartinfranco.com/es/bio/> (Revisado el 25-04-2016).

punto entre lo real y lo ideal, planteándonos que éste nos resulta alcanzable porque existe.

Martha entonces, al igual que Helena, se encuentra con una sociedad que le asigna una identidad estereotipada inspirada en una visión simplificada, ficticia y mercantil de lo colombiano y lo latinoamericano: el café y las artesanías.

Nandita Sharma (2011: 96) afirma que “la cultura llegó como un cadáver al banquete del multiculturalismo canadiense”. Por su parte, Neil Bissoondath (1994: 42) ilustra el trato del multiculturalismo canadiense hacia las culturas de los inmigrantes con la metáfora de las “mariposas coloridas ancladas a un terciopelo negro por manos cuidadosas y amorosas”. El autor explica que el multiculturalismo canadiense propicia una “simplificación de las culturas”, ya que “reduce culturas que tienen centenares, a veces miles de años de historia, a unos estereotipos fáciles de digerir” (1994: 84) y las concibe como una mercancía, “una cosa que puede ser exhibida, representada, admirada, comprada, vendida u olvidada” (*idem*: 83).<sup>15</sup>

En la “historia de éxito”, se genera la impresión de que se valora el lugar de origen de la protagonista, ya que éste le brinda su ventaja competitiva y le permite alcanzar éxito como emprendedora. Sin embargo, de paso, se reduce la contribución de Colombia a la sociedad multicultural canadiense al café y a las artesanías.

Así, se reproduce la imagen colonialista que “presentaba a los grupos étnicos como conectados a la tradición, no a la modernidad” en la cual “éstos encarnaban «la experiencia humana en varios lugares del mundo» asociada a un diferente plano temporal [...] del que era habitado por la nación” (Thobani, 2007: 163-164). En efecto, Colombia se representa como un proveedor de bienes de consumo exóticos, construidos mediante un proceso “artesanal”, que se fetichizan generando la impresión de que son productos de una economía precapitalista, cultivando...

...la nostalgia de la nación por un pasado perdido al que ahora se puede acceder de nuevo mediante incursiones de nacionales en esas

15 Traducción libre del autor desde el inglés.



comunidades culturales, mismas que son definidas como exteriores a la historia y a la modernidad, exteriores a los espacios habitados por la nación (*idem*: 164).

En la historia de Martha, el café y las artesanías colombianas se vuelven “canibalísticamente disponibles para el sustento y el enriquecimiento de la nación”, por lo cual merecen, por ejemplo, el apoyo del Banco de desarrollo de Canadá.

Ésta es la expectativa que se tiene hacia Helena Martín Franco cuando se presenta como artista con un nombre en castellano ante el público. Tendría que quedar “atrapada en la fantasía nostálgica de la nación” (*idem*). Se espera que su presencia permita una “incursión” fuera de la modernidad, “el tiempo habitado por la nación”, y ofrezca una probada de lo que se asocia con el arte latinoamericano; una representación imprecisa, inexacta y simplificada del muralismo mexicano con Frida Kahlo como representante femenina. La simplificación de dicha representación brinda elementos para que Helena construya Fritta Caro, que aparece como una visión caricaturesca de la pintora: el vestido, el peinado con flores y la mirada solemne y melancólica. Sin embargo, el vestido y sus motivos son conformados por una playera barata con una hoja de maple en medio, evocando así la apropiación que efectúa el mercado de las culturas indígenas; las flores son de plástico, recordándonos que el capitalismo puede desublimar hasta la naturaleza, y la mirada solemne y melancólica pierde su aura romántica cuando aparece entre las multitudes de los centros comerciales que Fritta Caro habita.

El personaje de Fritta Caro surge entonces en respuesta a las expectativas del público con respecto a Helena Martín Franco por ser artista, mujer y latinoamericana. Al igual que en el caso de Martha, que usa su condición de colombiana para vender café y artesanías, se esperaría de Helena que aprovechara el hecho de que es mujer, artista y latinoamericana para pintar como Frida Kahlo, aun si ella no se inspira en el trabajo de la pintora mexicana. Sin embargo, mientras que Martha acepta lucrar con el estereotipo con el que se

la identifica, Helena Martín Franco decide más bien problematizarlo como una identidad impuesta, exacerbándola.

A diferencia de lo que ocurre con Helena, en la “historia de éxito”, el personaje no cuestiona esta representación, sino que la fortalece y aprovecha el estereotipo que se le asigna como una ventaja competitiva. A pesar de que ella no tenía experiencia en la comercialización del café y de las artesanías, el hecho de ser colombiana se convierte en un atributo que el multiculturalismo le permite usar para lucrar con su identidad nacional. Así es cómo esta historia se constituye como un ejemplo de la construcción y de la reproducción de estereotipos por parte del discurso multiculturalista para legitimar una economía capitalista.

A primera vista, la desublimación de lo que Marcuse (1993: 96) llama “imágenes pretecnológicas” por parte de los actores de poder canadienses y su conversión en bienes de consumo en el discurso del multiculturalismo se asemejan a lo que podría ser un cumplido torpe pero bienintencionado y aparentemente halagador —al estilo “qué bonita pintura, se parece a lo que hace Frida Kahlo”—. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando estas simplificaciones de las culturas ya no se hacen con este afán halagador?

En la “historia de éxito”, la ventaja comparativa de ser colombiana en Canadá consiste en la posibilidad de ofrecer un acceso más auténtico a este mundo que se proyecta como exótico y precapitalista. En este mundo en donde “las personas y las cosas ocupan un lugar inequívoco y su comportamiento responde a lo que esperamos de ellas” (Lippmann, 2003: 93), no cabría el arte contemporáneo como el que hace Helena Martín Franco, a pesar de que, como lo afirma la misma artista, “en este momento, [en Colombia] hay un auge impresionante del *performance*, de manifestaciones en espacios públicos”.<sup>16</sup>

Sin embargo, este estereotipo aparentemente halagador e inofensivo tiene su contraparte. Debe de haber alguna razón por la cual alguien abandona el supuesto encanto exótico y pretecnológico para vivir en la “modernidad” canadiense. Este motivo vuelve a cobrar la forma de una imagen estereotipada en la “historia de éxito”: Canadá

16 Fuente: Entrevista con Helena Martín Franco, 6-10-2011.



es “uno de los únicos lugares convenientes que hay en este planeta” debido a la calidad de “los servicios de salud, el sistema de educación, el medioambiente y la sensación de seguridad”, mientras que Colombia se proyecta como una fuente de exilio, un lugar violento, en donde hay robos y secuestros. Lo anterior sirve para justificar los límites del multiculturalismo definidos por la lógica de la seguridad nacional, al reivindicar a la ciudadanía como un “privilegio” y justificar políticas estrictas de selección de migrantes.

En ello estriba la pertinencia del apellido de Fritta Caro, que evoca el segundo elemento que conforma el híbrido en el que consiste su personaje: la atleta. Mientras que el uso de Frida Kahlo sirve para proyectar el estereotipo de la artista latinoamericana, este segundo componente remite a las expectativas que se tiene en torno a los inmigrantes, las cuales, para ser cumplidas, requieren una multitud de esfuerzos y de competencias, así como una capacidad de adaptación que son dignas de lo que se exige a los atletas de alto rendimiento que representan sus países en competencias internacionales. Es por ello también que encontramos una ostentosa hoja de maple en la playera que el personaje lleva puesta y que éste se viste de rojo y blanco: mientras que el relato de Martha inicia con la declaración “somos combatientes”, el de Fritta Caro muy bien podría empezar por “soy atleta”. No por nada George Orwell consideraba que “en el nivel internacional, el deporte constituye francamente una mímica del conflicto armado” (2013).

La fachada de la “historia de éxito” con un final feliz oculta la obligación de conformarse a las exigencias del Estado canadiense hacia los inmigrantes. Se recuerda que “la ciudadanía es un privilegio” y se advierte que “no hay que darla por sentada”. Por lo tanto, hay que “estar agradecidos y demostrarlo con sus esfuerzos”, aun si ello puede significar “navegar sobre un océano de incertidumbre”.

Se usa entonces el testimonio de Martha para generar la idea de que existe un consenso entre la sociedad y el Estado canadienses, así como con los inmigrantes en torno a la importancia de que el gobierno “tome decisiones informadas con respecto al proceso que usa para seleccionar a las personas que pueden venir aquí”. En otras

palabras, las artesanías y el café pueden entrar, pero hay que cuidar que no lo haga cualquier persona que comprometa el “otro mejor mundo posible” que es Canadá, con la contraparte de la otredad exótica que se presupone como fuente de exilio y de violencia. Así, se plantea al migrante la expectativa de que encaje en el estereotipo del inmigrante ideal, es decir, que contribuya mucho sin pedir demasiado a cambio.

Para mostrar su buena voluntad, Fritta Caro se viste con la camiseta y los colores de Canadá e ilustra lo difícil que resulta encontrar su lugar en la “simetría canadiense”. Esta expresión surgió cuando el personaje pidió a una peluquera un corte de cabello que la hiciera “lucir más canadiense” y que ésta le respondió que “la tendencia era la simetría”.

Las dos bolsas de mercado rojiblancas adornadas con una hoja de maple que el personaje lleva constantemente en cada mano representan esta aspiración a la simetría: éstas se vuelven un lastre que carga el inmigrante en las pruebas que superará de forma atlética y también evocan el papel de consumidor que se le quiere asignar. Así, la simetría canadiense permite resaltar a la vez el papel coercitivo tanto del Estado como del mercado, el cual termina dibujando la contraparte de lo que implica la figura del inmigrante ideal: pide poco, ya que es agradecido, y contribuye mucho trabajando y consumiendo.

Por lo tanto, la simetría canadiense es una promesa condicionada que también funge paradójicamente como una amenaza. Es una promesa de una vida tranquila, próspera, saludable y segura, que el Estado hace a condición de que el inmigrante no afecte la simetría del lugar, con la amenaza de ser excluido de dicho marco sin que se precise cómo ésta se pueda ejecutar. Sin embargo, tanto el relato de Martha como la obra de Fritta Caro nos ponen ante elementos que nos pueden llevar a preguntarnos si la amenaza no se cumple más que la promesa.

Es decir que, lo que Martha provee a la sociedad canadiense constituye una enorme inversión de energía, ya que llega a ocupar dos empleos al mismo tiempo y a trabajar incluso mientras está em-



barazada; inversión de tiempo, dado que su historia da cuenta de un proceso de varios años entre el momento en que toma la decisión de irse de Colombia y el final feliz en que se vuelve emprendedora, e inversión de dinero, si se toma en cuenta que ella y su marido tienen que efectuar varios viajes entre Colombia y Canadá y que Martha pide un préstamo para poner su negocio en marcha. Sin embargo, la protagonista no se queja, sino todo lo contrario. En su opinión, las autoridades canadienses están en lo correcto: deben de ser exigentes y selectivas; son los inmigrantes quienes han de demostrar su agradecimiento al Estado canadiense mediante sus esfuerzos. Lo anterior remite también a la preocupación por la seguridad nacional, ya que se proyecta a un inmigrante que defiende políticas que comprometen sus posibilidades de ser aceptado, con el argumento de que éstas son esenciales para que Canadá siga siendo “uno de los únicos lugares convenientes que hay en este planeta”.

Por su parte, al vestirse como atleta, Fritta Caro nos recuerda que el inmigrante “tiene que ser excelente, tiene que pasar unos exámenes para ser aceptado”, por lo cual...

... está todo el tiempo en una carrera consigo mismo y, al mismo tiempo, con sus compatriotas o con la sociedad que lo acoge; una carrera permanente para aprender el idioma, para validar sus estudios, para adaptarse, para integrarse, porque todos los discursos dicen “nosotros les ofrecemos todo para que se integren”.<sup>17</sup>

En una acción que llevaba por título “*Alterofilia* o Los Juegos de Fuerza de Fritta Caro”, realizada en el Parque de los hombres fuertes en Montreal, la artista construyó una serie de imágenes que simbolizan el esfuerzo olímpico que deben de desplegar los inmigrantes cuando se establecen en Canadá.<sup>18</sup> En un día particularmente cálido de agosto de 2018 (hacia 26 grados centígrados, pero la humedad llevaba la sensación térmica a los 31 grados), la atleta Fritta Caro

17 Fuente: Entrevista con Helena Martín Franco, 06-10-2011.

18 Se pueden ver imágenes, vídeos y documentos relacionados con esta obra en el siguiente enlace: <http://www.dare-dare.org/fr/evenements/alterophilie-ou-les-jeux-de-force-de-fritta-caro> (Revisado el 05-09-2018).

superaría cuatro pruebas de fuerza. Las primeras dos remitían precisamente a las exigencias que la llamada “sociedad de adopción” plantea a los inmigrante.

La primera consistía en barrer la plaza, lo cual evocaba los trabajos duros y mal pagados que se ofrecen a los inmigrantes. Esta acción se desenvolvía al pie de la representación soberbia de Louis Cyr, una figura mítica de la historia de Quebec, considerado como “el hombre más fuerte de todos los tiempos” según lo que se podía leer en la leyenda que aparecía en el zócalo de la estatua. Este contraste nos pone ante un cuestionamiento sobre la aceptación de la explotación de la mano de obra inmigrante en la supuesta comodidad de una sociedad industrializada.

Pese a ser producida con fines propagandísticos, la historia de éxito no esconde esta explotación, sino que la aborda de manera diferente al proyectarla como parte del proceso de aprendizaje de Martha para que se vuelva emprendedora, así como parte de los esfuerzos que tiene que desplegar para demostrar su gratitud. En este sentido, la escena que nos ofrece Fritta Caro al barrer en los pies de un símbolo que encarnaría la fuerza del pueblo quebequense, pone de manifiesto y cuestiona el trato humillante que significa la explotación de los trabajadores inmigrantes.

La segunda prueba consistía en dibujar, con una cinta adhesiva en la que estaba escrito “cuidado” en inglés y en francés, varias palabras que amueblan la cotidianidad de Fritta Caro como “otra”, “mujer”, “invisible”, “racializada”, “diversidad”, “minoría”, “étnica”, “cultural” y “mestiza”. Éstas parecían remitir a una “trayectoria superficial de integración y la adopción de una identidad postiza” (Martín Franco, 2018) que resultan de una coexistencia estereotipada y constituyen una prueba perpetua a la que se enfrentan los inmigrantes; una violencia cotidiana que se convierte en la extensión de lo que significa ver su identidad reducirse a la artesanía y el café, como sucede en la “historia de éxito”.

En el muro del edificio que se ubica detrás del parque en donde transcurrió la acción y que fungía de algún modo como su telón de fondo, se encuentra un mural de Jessica Sabogal, una pintora de



origen colombiano establecida en los Estados Unidos, el cual representa una mujer que lleva en la mano la consigna “*White Supremacy Is Killing Me*” (La supremacía blanca me mata). El mensaje se reforzaba con la imagen soberbia del “hombre [blanco, dicho sea de paso] más fuerte de todos los tiempos”, al pie del cual Fritta Caro buscaba superar todas estas pruebas, proyectando así una reflexividad entre el personaje de Fritta Caro con la mujer representada en el mural.<sup>19</sup>

La tercera prueba a la que se somete Fritta Caro nos puede llevar a dar un paso más allá en la construcción de conocimiento y de posibilidades de aprendizaje a través de una obra de arte como la de Helena Martín Franco. A este ejercicio le dio el título de *Altero(s) filia*, jugando con las palabras “halterofilia” y “alteridad” para formar una nueva que se podría traducir por “amor al Otro”. En este ejercicio, Fritta Caro tomó unos juguetes conocidos como “bola pie” que ella confeccionó, en cuyo extremo se encontraba una esfera negra. Los acomodó en sus manos de manera que formaran una pesa de halterofilia. Durante esta prueba, Noémi McComber, una artista del colectivo *L’Araignée* (La araña), del que Helena es miembro, leyó un “tutorial” que plantea una propuesta para cambiar las relaciones entre las alteridades. Este manifiesto puede constituirse como una metodología para una epistemología y una antropología disonantes. Además de plantear una agenda política decolonial en la que se invita a “reconocer que nos encontramos en tierras no cedidas”, un “desarrollo de una cohabitación sana con una distribución equitativa” o “desenmascarar las retóricas de opresión que ocultan lógicas de subordinación, de opresión y de discriminación”, su tutorial propone literalmente ejercicios científicos como “descentrarse”, “superar los estereotipos”, “escuchar”, “tomar conciencia de la disonancia cognitiva”... Este manifiesto nos propone un abanico de métodos para no solamente desarmar “historias de éxito” como la de Martha, sino todo tipo de “discurso de inclusión que parece luchar en contra

19 Se puede ver una imagen del mural en el siguiente enlace: <https://artpublicmontreal.ca/oeuvre/white-supremacy-is-killing-me/> (Revisado el 05-09-2018). Cabe señalar que este mural fue objeto de vandalismo racista en el año 2017. Para más información, véase el siguiente enlace: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1052851/murale-autochtone-vandalisee-saint-henri-montreal-queer-voix-insoumises> (Revisado el 05-09-2018).

de las opresiones, pero que, en realidad, las oculta y las facilita”<sup>20</sup> y explorar las posibilidades epistemológicas y pedagógicas que ofrece el arte para desarrollar nuevas formas humanas de coexistencia en una sociedad que cuenta con la presencia de múltiples lenguas, culturas, religiones, historias, cosmovisiones...

Finalmente, en la cuarta prueba, Fritta Caro amarró una bola pie a su tobillo. El juguete, con su esfera negra en su extremo, se parecía a una bola de preso amarrada a su pie. Fritta empezó entonces a saltar con un solo pie, haciendo girar la bola negra. Ésta, a su paso, desgarraba las palabras dibujadas en el suelo con la cinta adhesiva. Esta imagen, a mi parecer, simboliza el propio trabajo de la artista para derrumbar las visiones estereotipadas del mundo generadas por los supuestos “discursos de inclusión” que “ocultan y facilitan las opresiones y las discriminaciones” como el multiculturalismo, mediante “historias de éxito” como la de Martha.

## Conclusiones

Durante la construcción de este texto, que se remonta a 2016, el personaje de Fritta Caro evolucionó: se deshizo de su peinado y de sus flores; sustituyó su imitación de huipil por una playera que adornó cortándola para escribir la palabra “invisible”; profundizó su cuestionamiento de la “simetría canadiense”; se descolonizó al concebir un programa de radio titulado *Descolonízome*<sup>21</sup> que vino a enriquecer su enfoque crítico y, con “*Alterofilia* o Los Juegos de Fuerza” escribió su testamento y se murió. En el sitio Internet en el que se documenta la acción, Helena Martín Franco declara:

Después de años de intervenciones en lugares públicos [...], quise poner un término a la vida de este personaje. Atrapada entre la decepción ante la identidad nacional de origen y los desafíos relacionados con el territorio que habito, los símbolos nacionales se

20 Se puede consultar el tutorial en el siguiente enlace: <http://laboratoire.laraignee.ca/tutorial-alterosphilie-fritta-caro.pdf> (Revisado el 05-09-2018). Traducción libre del francés.

21 Se puede escuchar el programa en el siguiente enlace: <https://soundcloud.com/user-309217629/sets/descolonizome>



convirtieron en herramientas de expresión pesadas. Los sigo considerando como unas barreras en la búsqueda de un diálogo fluido y desjerarquizado (Martín Franco, 2018).

Mientras tanto, el primer ministro Justin Trudeau, quien acababa de ser elegido en 2016, rebasó la mitad de su término. Donald Trump ganó las presidenciales de Estados Unidos y tomó posesión a inicios de 2017. Su discurso y sus políticas abiertamente xenofóbicas generaron pánico y llevaron a miles de demandantes de asilo a intentar ingresar a Canadá por la frontera que se ubica al sur de Montreal.

En enero de 2017, un individuo abiertamente extremista de derecha cometió una matanza terrorista en una mezquita de la ciudad de Quebec, en la cual mató a seis personas musulmanas. Esta mezquita ya había sido objeto de acciones islamofóbicas. Paralelamente, la ultraderecha salió impunemente de la sombra y empezó a expresarse en la calle sin reparo, aglutinándose en grupos como *La Meute* (La Manada).

En el verano de 2018, la representación de dos obras escénicas de alto presupuesto producidas y dirigidas por Robert Lepage, un famoso escenógrafo quebequense, generaron hartazgo en las comunidades afrodescendientes e indígenas de Quebec porque las produjo sin tomarlas en cuenta, sin consultarlas y sin involucrarlas en su proyecto. Ello llamó la atención sobre el poco acceso que tienen los que no son considerados como miembros de las culturas colonizadoras a la participación en la esfera cultural, artística y mediática de la provincia, fruto de un racismo sistémico más profundo y no asumido.

La última acción protagonizada por Fritta Caro toma en cuenta todos estos elementos. Lamentablemente, no los he podido abordar en la presente contribución, lo cual deja un vacío importante en mi análisis.

Sin embargo, este vacío muestra la riqueza de un personaje como el de Fritta Caro, así como su potencial para generar conocimiento y oportunidades de aprendizaje, no sólo en el cuestionamiento de

las representaciones estereotipadas de la propaganda multiculturalista de las instituciones migratorias canadienses, sino también en la construcción de una postura epistemológica crítica hacia otros discursos con pretensiones hegemónicas que se articulan desde sectores de poder no solamente a nivel federal, pero también a nivel provincial, particularmente en Quebec, una sociedad en la que el multiculturalismo no genera consenso sin que tampoco emerja un modelo menos colonialista y más incluyente, sino todo lo contrario.<sup>22</sup>

Por otra parte, cabe recordar que, si bien me he concentrado en la propaganda de las instituciones migratorias, ésta no es el único ámbito en el cual opera el *mythscape* nacional del multiculturalismo canadiense, ya que éste establece el ideal de la convivencia entre culturas diversas encarnada en una imagen idealizada de Canadá. Por lo tanto, existe una multitud de discursos influidos por este “modelo de gestión de la diversidad cultural”, los cuales incluyen a menudo discursos en los que el tema de la inmigración no se aborda. En consecuencia, también existe la posibilidad de analizar cómo el multiculturalismo canadiense opera en otros ámbitos de la sociedad canadiense.

Finalmente, Helena Martín Franco decidió poner un fin a la existencia de Fritta Caro. Ella deja en nuestras manos las ideas y los cuestionamientos que contribuyeron a desarrollar el presente análisis crítico del uso de los estereotipos por parte del multiculturalismo para legitimar un sistema que perpetúa las relaciones coloniales y de explotación, así como políticas migratorias que, a pesar de pregonar la tolerancia, reprimen principalmente a los migrantes que proceden del Tercer Mundo. Recordaré a Fritta Caro como un emblema del enorme potencial epistemológico y pedagógico del arte y de los testimonios de las diásporas latinoamericanas de Montreal.

---

22 Ya inicié esta tarea cuestionando el interculturalismo quebequense desde una novela del escritor Dany Laferrière en Beaudoin Duquette, 2018.



## Bibliografía

- Ardila, Rubén (1979). *Psicología del aprendizaje*. México: Siglo XXI, 236 pp.
- Bell, Duncan S. A. (2003). "Mythscape: memory, mythology, and national identity." *British Journal of Sociology*. 54 (1). pp. 63-81.
- Bernays, Edward L. (1928). *Propaganda*. Nueva York: Horace Liveright. 159 pp.
- Bernays, Edward L. (2008a). *Propaganda*. Barcelona: Melusina. 196 pp.
- Bernays, Edward L. (2008b). *Propaganda*. Comment manipuler l'opinion en démocratie. Montreal: Lux. 130 pp.
- Bernays, Edward L. (1961). *Crystallizing Public Opinion*. Nueva York: Liveright Publishing Corporation. 219 pp.
- Bannerji, Himani (2000). *The Dark Side of the Nation. Essay on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto: Canadian Scholar's Press Inc. 182 pp.
- Beaudoin Duquette, Alexandre (2015). *Propaganda migratoria canadiense y arte latinoamericano en montreal: un contrapunto disonante*. Tesis doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 294 pp.
- Beaudoin Duquette, Alexandre (2017). "Propaganda, ventaja competitiva y seguridad nacional: elementos para una contextualización crítica del multiculturalismo canadiense." *Norteamérica. Revista Académica del CISAN-UNAM*. 11 (2). pp. 85-106.
- Beaudoin Duquette, Alexandre (2018). *Todo lo que no te dirán, Mongo: Desarmando los Mythscape Canadienses con la Literatura de Dany Laferrière*. *De raíz diversa*. 5 (9). pp. 195-226.
- Bissoondath, Neil (1994). *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin Books. 234 pp.
- Bouchard, Gérard (2011). «Qu'est-ce que l'interculturalisme?» *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*. 56, (2). pp. 395-468. Disponible en <http://id.erudit.org/iderudit/1002371ar> (Revisado el 15-03-2017).

- Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (CREBB) (1969). *Rapport de la Commission Royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. Livre IV : L'apport culturel des autres groupes ethniques*. Ottawa: Imprimeur de la Reine pour le Canada. 94 pp.
- Festinger, Leon (1962). «Cognitive Dissonance». *Scientific American Offprints*. 207 (4). pp. 93-102.
- Gilbert, Liette (2007). "Legitimizing Neoliberalism Rather than Equality: Canadian Multiculturalism in the Current Reality of North America". *Norteamérica. Revista Académica del CISAN-UNAM*. 2 (3). pp. 11-36.
- Glick Shiller, Nina y B. Salazar, Noel B. (2013). "Regimes of Mobility Across the Globe." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2). pp 183-200.
- Gouvernement du Canada (1985). «Loi sur le multiculturalisme canadien. Site Web de la législation.» Disponible en <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/C-18.7/TexteComple.html> (Revisado el 21-08-2018).
- Knowles, Valery (2000). *Les artisans de notre patrimoine*. Canada: Ministère des Travaux publics et Services gouvernementaux Canada. 103 pp.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós Ibérica. 303 pp.
- Lippmann, Walter. (2003). *La opinión pública*. Madrid: Cuadernos de Langre. 333 pp.
- Marchand, Jean (1966). *White Paper on Immigration*. Ottawa: Queen's printer. 42 pp.
- Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Editorial Planeta. 286 pp.
- Martín Franco, Helena (2018). *ALTÉROPHILIE* ou Les Jeux de Force de Fritta Caro. *DARE-DARE*. Disponible en <http://www.dare-dare.org/fr/evenements/alterophilie-ou-les-jeux-de-force-de-fritta-caro> (Revisado el 05-09-2018).
- Nadeau, Christian (2010). *Contre Harper : bref traité philosophique sur la révolution conservatrice*. Montreal: Les Éditions du Boréal. 166 pp.



- Norman, David G. (2013). « Relations publiques. *L'Encyclopédie Canadienne* ». Toronto: Historica Canada. Disponible en: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/public-relations/> (Revisado el 30-08-2018).
- Orwell, George (2013). “El espíritu deportivo.” Traducción de Ezejel D. In *La ciudad deportiva*. Disponible en <http://lcd.juanfutbol.com/george-orwell-el-espiritu-deportivo/> (Revisado el 05-09-2018).
- Privy Council (1967). *Immigration Regulations. Order-in Council PC 1967-1616, 1967*. Canada. 16 pp. Disponible en <https://pier21.ca/research/immigration-history/immigration-regulations-order-in-council-pc-1967-1616-1967> (Revisado el 29-08-2018).
- Sharma, Nandita (2011). “Canadian multiculturalism and its nationalisms.” In Chazan, M., Helps, L., Stanley, A. y Thakkar, S. *Home and Native Land. Unsettling Multiculturalism in Canada*. Toronto: Between the Lines. pp. 85-101.
- Taylor, Charles (2009). “La política del reconocimiento.” In Taylor C. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 53-116.
- Triadafilopoulos, Triadafilos (2013). “Dismantling White Canada: Race, Rights, and the Origins of the Points System.” In Triadafilopoulos, T. *Wanted and Welcome? Policies for Highly Skilled Immigrants in Comparative Perspective*. Nueva York: Springer. pp. 15-37.

LA POLÍTICA DEL SACRIFICIO: SÍMBOLOS Y MITOS EN EL  
MOVIMIENTO POR LA PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD DE JAVIER  
SICILIA

*THE SACRIFICE POLICY: SYMBOLS AND MYTHS IN JAVIER SICILIA'S  
MOVEMENT FOR PEACE WITH JUSTICE AND DIGNITY*

RICARDO TIRADO

Este artículo se propone analizar la efectividad que tuvo el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) que lideró Javier Sicilia en los primeros años de esta década. Concluye que su gran impacto se debió al original marco de sentido que asumió el movimiento y a las acciones expresivas de sentido que desplegó; sobre todo *performances* rituales potenciados por la interpelación al sufrimiento de las víctimas y las audiencias, evocando antiguos y poderosos símbolos y mitos de la tradición universal, católica y nacional. Destacaron el símbolo de la sangre derramada y el mito del sacrificio, que sugieren el merecimiento de una compensación moral por los sufrimientos padecidos. Por otra parte, pudo confirmarse la capacidad explicativa de los símbolos y los mitos incorporados al marco de sentido, para la intelección de los movimientos sociales y la lucha política en general. *Palabras clave:* Javier Sicilia, Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, movimiento social, *performances*, símbolos, mitos.

*Abstract:* This article aims to analyze the effectiveness of the Movement for Peace with Justice and Dignity (MPJD) led by Javier Sicilia in the first years of this decade. Much of its impact was due to its original meaning frame and the expressive actions of meaning that it displayed; especially ritual performances enhanced by the interpellation of victims and audiences, sufferings, evoking ancient and powerful symbols and myths of the universal, Catholic and national tradition. They highlighted the symbol of spilled blood and the myth of sacrifice which together suggest they deserve a moral compensation for the pains they suffered. The explanatory capacity of several concepts could also be tested, in order to confirm the crucial importance that meaning frames have in social movements and political struggles. *Keywords:* Javier Sicilia, Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, social movement, performances, symbols, myths.

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales.

Agradezco los comentarios del Dr. Gilberto Giménez a una versión anterior. Reconozco la ayuda de mi asistente de investigación, el Lic. Alejandro Aguilar Nava. Sin embargo, la responsabilidad de lo escrito es sólo mía.



Es muy aceptado que el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) que lideró Javier Sicilia en 2011-2012 tuvo un gran impacto social y político en México y hasta fuera del país.<sup>1</sup> En un trabajo anterior (Tirado, en prensa) se concluyó que la efectividad de ese movimiento se basó en la emergencia de Sicilia como celebridad trágica,<sup>2</sup> la gran participación de muchas víctimas, el acompañamiento de artistas, intelectuales y gente de los medios y la cultura, y la gran capacidad que para el *performance* ritual mostró Sicilia. En ese trabajo se empleó el concepto holístico de *performance* social, que Alexander caracteriza como “el proceso social por el cual, ciertos actores, individual o concertadamente, despliegan para otros el sentido de su situación social”; es un proceso de producción de sentido que, si tiene éxito, puede generar la fusión de las audiencias en los “textos culturales” que despliegan (2004: 527 y ss.) Con esos conceptos se halló que el MPJD fue notablemente efectivo en el despliegue de *performances* de tipo ritual, pues en ellos logró, a través de pequeñas concentraciones de personas, erigir un gran foco común de atención: los dolientes deudos de los asesinados y desaparecidos, y la consolación con sentidos abrazos y besos e inspiradas palabras, que logró sincronizar y coreografiar las acciones de las audiencias, y fusionarlas de manera tan emotiva que produjo catarsis liberadoras de gran alegría, solidaridad<sup>3</sup> y decisión de dejar la condición de víctimas apocadas y asumirse actores dispuestos a transformar la situación del país (véase Tirado en prensa).

Este trabajo (autosuficiente, pero sin duda continuidad del citado), procura analizar otra característica singular del movimiento: la clara evocación que hizo de símbolos y mitos en sus *performances* rituales. En la primera parte se hace una introducción conceptual y en la segunda se analizan los símbolos y mitos activados por Sicilia y el MPJD.

1 Véase la prensa de la época y los muchos trabajos de todo tipo que aluden al movimiento. También *Time* le dio espacio (véase Padgett, 2011).

2 Una celebridad trágica es alguien que motivado por una tragedia personal emerge en el espacio público y se hace muy conocido presentando su visión de lo ocurrido e interpellando a otros actores políticos y sociales.

3 Éstos son justamente, los elementos que Collins (2004), siguiendo a Durkheim, encuentra en los “rituales de interacción”.

## 1. Los símbolos y los mitos

En los últimos tiempos las ciencias sociales han alcanzado un extendido consenso acerca de que no vivimos experiencias *nudas* de la realidad, pues lo humano es constitutivamente social y posee siempre significación. Como el sentido es inmanente al mundo humano, emergemos en la significación, nos conforma, la recreamos, pero también la transformamos y la transmitimos (Elias, 1991). Por otra parte, la teoría ha destacado que los marcos de sentido de los movimientos sociales son fundamentales para que éstos ganen legitimidad, puedan desarrollarse y alcancen sus metas (Zald, 1996).

Existen muchas concepciones sobre el sentido, lo simbólico y los símbolos. Por eso y por el escaso espacio, aquí se usan predefiniciones operativas para analizar el movimiento social específico que interesa. Se considerarán dos tipos de signos “potenciados” (por oposición a los “directos”): los símbolos universales y los símbolos identitarios. La diferencia entre ambos es la mayor fuerza del efecto y la amplitud social que tienen los primeros. Todos tienen una matriz histórico social, pero los símbolos universales son de larguísima duración, cuasi universales, porque evocan sentidos dados a experiencias decisivas y casi inseparables de la condición humana, desde tiempos inmemoriales. Los símbolos identitarios, en cambio, tienen vigencia y fuerza más acotadas, porque son constructos de condensaciones histórico-sociales específicas y, en principio sólo tienen significación para ellas. El mito, por otra parte, se vincula con ambos tipos de símbolos, porque se nutre de ellos y los porta.

### *Símbolos universales*

La cita clásica de Saussure (1978: 131) es un buen punto de partida: “El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario [como lo es el signo lingüístico]; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado”. En esa línea, para Ricoeur (2003a: 17), símbolo es...

... toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa, por añadidura, otro sentido, indirecto,



secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero.

Por su parte, Durand (2004: 33) dice que los símbolos son constitutivos de imágenes en las que “existe una homogeneidad del significante y el significado en el seno de un dinamismo organizador...”,<sup>4</sup> y en contraste con la arbitrariedad propia de los signos lingüísticos, “nunca ocurre lo mismo en el dominio de la imaginación” (Durand, 1971: 95).

Los símbolos universales constituyen un enorme repertorio de sentidos indirectos que refieren a cosas, sucesos y experiencias de la vida de los humanos: el nacimiento y la muerte; la mujer y el hombre; lo alto, abierto y luminoso, y lo bajo, encerrado y oscuro; la sangre, el hambre, la sed, el sexo y el dolor; las lágrimas, los abrazos y los besos; el agua y el silencio; el huracán, etcétera. Pero también el poder, la esclavitud y la justicia. El mundo humano está significado y las tradiciones simbólicas están activas siempre, especialmente cuando se viven experiencias extremas, pues entonces se hacen presentes, evocados de manera directa o vicaria, y generan e interpelan a la gente y a los colectivos a partir de un primer sentido directo que convoca a otros sentidos que impactan fuertemente; incluso muchos consideran *sagrados* a algunos de ellos. Esos múltiples y complejos sentidos nos han conformado desde que aparecemos en el mundo. Con el significante que irrumpe (presencial, literal o referencialmente) comparecen los significados presentes y evocados del rico bagaje de interpretaciones heredadas que portamos, más las nuevas que van añadiendo los colectivos y los individuos. A estos se les llama aquí símbolos universales, para distinguirlos de los identitarios, y la tarea del hermeneuta es descifrar un “excedente de sentido” que poseen y que no es traducible a palabras (Ricoeur, 2003b), porque es ambiguo y plural, recóndito y hasta inefable. Y, sin embargo, hay que desentrañarlos.

4 Durand (1971, 2004 y 2013) tiene una propuesta original sobre la imaginación y la relación entre experiencia, imagen, símbolo y mito. Véase también Bech y Lince (2013).

### *Símbolos identitarios*

El símbolo identitario es de otra naturaleza;<sup>5</sup> no hay en él un vínculo tan “natural” y “directo” entre el significante y el significado o entre un sentido directo y un sentido indirecto como Saussure y Ricoeur encuentran en lo que aquí se llamó símbolo universal, y por ello es más corta y reducida su vigencia, pues sólo atañe a expresiones de sentido de un grupo social específico que se comprende porque se conoce, como en la lengua, el código que permite descifrarlo.<sup>6</sup> Giménez (2016: 13) destaca que es **función principal de este tipo de símbolo el permitir “el reconocimiento recíproco entre los miembros de un grupo y, por lo tanto, generar una identidad de pertenencia entre los mismos.”** Así que estos símbolos identitarios, tendencialmente se fortalecen, si se los evoca; y si no, languidecen. Ejemplos notorios de ellos son las banderas nacionales; muchas señales, oraciones y ritos de las religiones; los estandartes, lemas y cantos de partidos, organizaciones y movimientos; los edificios históricos e icónicos; las marcas y logos de empresas; los nombres y las imágenes de héroes, grandes políticos y celebridades; y muchos otros que están por doquier.

Otra cualidad de los símbolos es que funcionan como “acumuladores” de emociones vinculadas a ellos. Estas pueden perdurar sosegadamente en estado de latencia, pero cuando se los invoca apropiadamente, reviven sentidos y emociones asociadas a ellos (Collins 2004: 81).

### *Mitos*

Mucho se contrapuso un *logos* moderno a un *mythos* primitivo (Duch 1998: 75), pero en el último medio siglo el concepto fue liberado de un lastre de candidez. Para Eliade el mito es un relato sobre los orígenes y cumple la función de “fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y todas las acciones significativas.” (1984: 385, 367). Para Durand, es “...un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas... que tiende a constituirse en relato” (2004: 64) y es un

5 Algunos le dan otro nombre: emblema.

6 Esta idea la leyó el autor en un texto ajeno, pero no recuerda dónde.



condensado que porta antagonismos (2012: 29). Y no sólo interesa el contenido del mito, sino también la manera como “se integra en los procesos de las sociedades que les dan vida” (López Austin 1990: 25), pues los mitos “ponen en circulación concepciones del mundo profundamente arraigadas en el imaginario colectivo.” (Florescano 2015: 11). Ya que, como dice Leví-Strauss,

... la verdad del mito no está en su contenido, sino en el hecho de ser una creencia aceptada por vastos sectores sociales. Es una creencia social compartida, no una verdad sujeta a verificación (referido por Florescano, *ibid.*)

Aunque a veces, su ejemplaridad amerita ser cuestionada. Aquí se emplea este concepto de mito: es un relato antagónico acerca de seres extraordinarios que, invocando símbolos, interpela la vida y la identidad de la gente y los colectivos, y de algún modo los alecciona.

### *Interpretación, rearticulación y transformación*

Un problema, tanto de los símbolos como de los mitos, es que al mismo tiempo que hacen más potente e impactante los sentidos concitados, también, paradójicamente, les restan claridad y hacen su comprensión más difícil. Interpelan porque estimulan hondos sentires y sentidos en quienes son “intimados” (Durand, 2004: 42) por la presencia o evocación de éstos y aunque no son caóticos porque tienen lógicas, es difícil discernirlos. Esta complicación, sin embargo, no releva de descifrarlos; pues no por ser difíciles de entender dejan de tener eficacia; a veces muy grande y hasta nociva, en la vida personal y social.

Lévi-Strauss (1978: 12) dice que significar...

... significa la capacidad de cualquier clase de datos para ser traducidos en un idioma diferente. No me refiero a un idioma diferente como el francés y el alemán, sino a palabras diferentes en un nivel diferente.

Entonces, explicar los símbolos y los mitos es traducirlos a un idioma diferente que los haga asequibles; para entenderlos y hasta, en su caso, para defendernos de ellos, porque la tradición simbólica y mítica es equívoca y también, muchas veces, opresora, como lo muestran los antiguos mitos del patriarcado y la superioridad racial.

Otro punto importante es que las interpretaciones y la potencia significativa de los símbolos y mitos se van transformando. Los anteriores se articulan con los nuevos, se resignifican y siguen impactando. Así ha sucedido, en buena parte por los enormes cambios culturales en todos los órdenes: el Renacimiento, la Ilustración, las revoluciones, el desarrollo económico, el conocimiento de lo social, las nuevas filosofías y los movimientos sociales, etcétera. Entre los nuevos símbolos y mitos figuran los grandes personajes que son vistos repetidamente: políticos, dictadores, magnates, delincuentes, súper estrellas y celebridades de diferentes ámbitos; temas de la cultura popular, como los espectáculos, los súper héroes, la pornografía; también los autoritarismos, las guerras totales y el poderío atómico, el terrorismo, el calentamiento global; la expansión del mundo hacia el espacio exterior; los avances científicos y tecnológicos que permiten viajar a enormes velocidades y llegar a la luna y más allá; comunicarse instantáneamente y acceder de manera inmediata a información sobre casi cualquier cosa; ver en tiempo real sucesos en lugares remotos y ser testigo de experiencias de dolor, placer y alegría de mucha gente. Además, el cine, la televisión y el Internet permiten que esas experiencias reales o simuladas (pero muy verosímiles) sean presenciadas por enormes audiencias, con el resultado de que la exposición repetida a ellas banaliza y erosiona la capacidad de interpelación que tuvieron los viejos símbolos y mitos. Sin embargo, aunque se ha mermado la significación de los antiguos símbolos y mitos, este trabajo sobre el MPJD y su líder muestra que siguen teniendo eficacia.



## 2. Símbolos universales evocados por el MPJD

Entre los fuertes símbolos evocados por el líder y el MPJD figuran la muerte; la sangre derramada; las lágrimas; los abrazos y los besos. Aquí se describe cómo se los invocó y se arriesgan interpretaciones de ellos.

### 2. 1. *Los muertos y desaparecidos*

La muerte es un símbolo que remite inmediata y directamente al final ineluctable que tendremos y al fin de la vida de los otros. Pero si los muertos fueron asesinados y además son jóvenes, el símbolo de la muerte se potencia y la experiencia es más traumática. Y en la guerra contra las drogas fueron miles los muertos violentamente y los desaparecidos.<sup>7</sup>

El símbolo de la muerte violenta fue retomado por los artistas que se acercaron al movimiento y lo dramatizaron con simulaciones de cabezas decapitadas, cuerpos muertos llevados en vilo o tumbados y ensangrentados, rodeados de velas encendidas, flores y cruces.

Los muertos fueron el primer *leit motiv* del movimiento, y la muerte y un misticismo inspirado en san Juan de la Cruz son temas capitales de la obra literaria de Sicilia (Jiménez, 2009). En algunos de sus versos aparece la muerte como un tranquilo descanso final: “pues la vida del hombre está en su muerte, / como el vuelo del cuervo en la presteza/ de sus alas.” (citado por López, 2011). Muerto su hijo y en lucha por reivindicarlo junto con los otros muchos muertos, Sicilia se adentra en la experiencia de los deudos y describe a los caminantes de Cuernavaca a México el 5 de mayo de 2011, como: “el pueblo de Dios que carga con el dolor de sus muertos y la desgarradura del país.” (Sabau *et al.*, 2013), y en muchos actos, en sus viajes, pedirá largos silencios en honor a los muertos.

Los desaparecidos son a veces más enigmáticos que los muertos, porque no se sabe si están vivos o muertos. Fueron secuestrados por

7 El MPJD recibió 512 testimonios: 52.7% sobre desapariciones o secuestros y 29.1% de los homicidios dolosos (Cálculos basados en cifras de Azaola, 2012).

autoridades o delincuentes, y nada más vuelve a saberse. Tal vez están muertos, pero si viven, se conjetura, su vida ha de ser miserable. Los suyos no pueden dejar de preguntarse: ¿dónde estará?, ¿lo mataron?, ¿estará viva?, e imaginar crueles destinos: lo torturaron hasta morir y tiraron su cadáver en una barranca; o la vendieron y ejerce la prostitución forzada en un sórdido prostíbulo; o está esclavizado en un campo agrícola remoto. Para la inmensa mayoría de los deudos no queda sino solicitar y aguardar que se haga justicia, que se investigue y esperar meses y años gastados en innumerables, cansadas y humillantes visitas a las autoridades para que les informen sobre los avances de las supuestas investigaciones. Después de años, muchos llegan a la conclusión de que sería mejor tener pruebas concluyentes de que el desaparecido está muerto, recuperar sus restos, honrarlos y sepultarlos y cerrar para siempre el traumático caso que les impide vivir.

## 2.2. *La sangre derramada*

El líquido rojo que sostiene nuestras vidas simboliza tanto la vida como su opuesto, porque su pérdida implica la muerte. Son entonces la muerte y la sangre símbolos universales íntimamente conectados, pero diferentes, porque los muertos pueden morir sin derramar sangre, sin que ésta mane, ni manche nada, ni se vea. En cambio, cuando la sangre fluye, escurre, salpica y pinta de rojo el piso y las ropas, y más aún si esa sangre brota de heridas que han causado la muerte, el fuerte símbolo de la sangre derramada aumenta la intensidad de la experiencia. Quienes presencian un homicidio sanguinario, no suelen olvidarlo nunca. De ahí que “derramar sangre” significa actuar con violencia sobre alguien y matar. También significó sacrificar; pues desde tiempos antiquísimos, se ofrendó la sangre de animales y humanos a los hados. La fuerza del símbolo se extiende en expresiones como “un baño de sangre”, “un pacto de sangre” o “a sangre y fuego”. Así que cuando se derrama sangre, como sucede al matar con violencia a personas inocentes, varios símbolos universales se hacen presentes, se potencian e interpelan a las audiencias.



Y la sangre derramada fue el gran símbolo invocado por el movimiento; tanto en los discursos que lamentaron su derramamiento, como en los repetidos gritos de “No más sangre”, en las dramatizaciones de cuerpos ensangrentados, en la franja blanca de la bandera nacional manchada de rojo, en los gritos estentóreos y los miles de carteles-estandartes que proclamaban con letras un **NO +** y una mancha de sangre pintada, y en las fuentes de agua que los artistas-activistas tiñeron de rojo.

### *2.3. Lágrimas, abrazos y besos*

Las lágrimas son expresiones quinestésicas que sugieren malestar; en cambio los abrazos y los besos comunican afecto. Sin embargo, estos signos tienen gran polisemia; pues muchas veces funcionan como símbolos universales que estimulan significaciones de acompañamiento, encuentro, amor y solidaridad, sobre todo cuando se dan y se reciben con autenticidad de los participantes. Pero en otras ocasiones se dan de manera fingida o rutinaria.

En el movimiento se lloró mucho. “Nunca había llorado tanto en mi vida”, contó Álvarez a Azaola (2012) y muchos otros también lloraron copiosamente; pero también proliferaron los abrazos, los besos y las risas (Rocato, 2011; Tirado, en prensa; entrevistas con Hernández, y con Patrón). Sicilia fue el que más lloró, abrazó y besó a la gente. Fueron estas acciones fundamentales de Sicilia en el movimiento. Él gusta recalcar que nuestra humanidad se asienta en nuestros cuerpos, con sus emanaciones, delicadezas y compulsiones; y que esa corporalidad es apta para el goce y el placer, pero también para el dolor, el sufrimiento y la muerte. Y afirma que “besar es conspirar”: respirar con otro(a), compartiendo su aliento; y que sus besos tienen el sentido de que todos somos iguales y que en la comunidad humana deben reinar el afecto y la paz. Así describió las marchas que realizó por el país:

El Movimiento por la Paz ha tenido también eso. Los besos a todos, incluso a los hombres y mujeres del poder, el ir a abrazar a las víctimas, el caminar con ellas, el hacerlas sentir el consuelo y la

dignidad, el darles voz, el cambiar el tono de los discursos, eso también es poesía (Sabau *et al.*, 2013).

## 2.4 El silencio

El silencio es un símbolo, porque ha sido reconocido que, sin ruido, sonido, música, ni voz, el silencio “habla” un “lenguaje” diferente que transmite señales efectivas a quien sabe escucharlo y es puerta a nuestro interior, a la introspección y a la lucha contra nuestros propios fantasmas. Y de esta materia, Sicilia tiene también opiniones elaboradas, pues ha dicho que el silencio...

... es el lugar en donde se recoge y brota la palabra verdadera, es la hondura profunda del sentido, es lo que nos hermana en medio de nuestros dolores, es esa tierra interior común que nadie tiene en propiedad y de la que, si sabemos escuchar, puede nacer la palabra que nos permita decir otra vez con dignidad y una paz justa el nombre de nuestra casa: México (Sicilia, 2011c).

Con acuerdo a esto, Sicilia quiso que el largo caminar a México se hiciera en riguroso silencio (entrevista con Pacheco), porque, dijo, “las palabras no bastan” para expresar la enormidad de la tragedia y es preciso que se escuche “la voz fuerte del silencio”. Y muchas otras veces se refirió al silencio, un “silencio poético”, “doloroso y terrible” (Sicilia, 2016b: 111-112). A llegar al Zócalo dijo “hemos caminado y hemos llegado así, en silencio”, “porque nuestro dolor es tan grande y tan profundo, y el horror del que proviene tan inmenso, que ya no tienen palabras con qué decirse”, y al terminar el acto pidió “un silencio de más de cinco minutos en memoria de nuestros muertos, de la sociedad cercada por la delincuencia y un Estado omiso...” (Sicilia, 2011c).



### 3. Símbolos identitarios evocados por el MPJD

Los principales símbolos identitarios invocados por el MPJD fueron los lemas de la lucha, los retratos de las víctimas, la bandera mexicana lastimada y cruces, flores y velas encendidas.

#### 3.2. *Los lemas de la lucha*

Estos lemas fueron frases que se volvieron emblemáticas del movimiento, al ser dichas y gritadas colectivamente para expresar un sentir: “Estamos hasta la madre”, “No más sangre” y “Alto a la guerra”. Ninguna de estas frases es original del movimiento, pero por la manera fuerte en que las usó abundantemente, terminó convirtiéndolas en señales identitarias que las audiencias reconocían. “Estamos hasta la madre”, explicó Sicilia, no sólo significa estar hartos y saturados; sino que todas las madres han sido tocadas y manchadas por la descomposición; e incluso que la Virgen de Guadalupe (mítica madre de los mexicanos)<sup>8</sup> fue mancillada por el horror desatado. Hasta algunos colocaron globitos en los labios de la guadalupana, donde se leía “Hasta yo estoy hasta la madre”. “No más sangre” es una consigna de otras luchas que se convirtió en gran símbolo identitario del movimiento por su incansable y ardiente repetición y los muchos carteles-estandartes que se portaron a todos lados y donde se leía **NO +**, y junto estaba una gran mancha roja que parecía sangre. Es un lema-símbolo identitario de claro repudio a la muerte, los asesinatos y la violencia. El tercer gran lema fue “Alto a la guerra”, que exige finalizar las acciones de las fuerzas armadas contra las organizaciones criminales, porque cuestan muchas vidas y desapariciones y ni siquiera logran los resultados ofrecidos.

#### 3.2. *Los retratos de las víctimas directas*

Dijo Sicilia: “Pedimos a las víctimas que pusieran las fotos de ellos [las víctimas directas] sonriendo” (Padgett, 2011). Estos retratos fue-

<sup>8</sup> La “aparición” de la Virgen de Guadalupe, dice Brading (1988: 67, 84), es “un mito fundador”.

ron al principio emblemas meramente familiares, pues para el resto de la gente sólo representaban a desconocidos que lamentablemente habían muerto o desaparecido en la guerra. Pero en el trajín del movimiento, sus fotos fueron llevadas y traídas en estandartes con leyendas como: “Desaparecida el [y una fecha]”, “¿Dónde estás?”, “Nunca dejaré de buscarte”, y luego sus nombres comenzaron a ser gritados, aplaudidos y vitoreados en las plazas donde ocurrían los *performances* rituales del movimiento. De ese modo, el conjunto de esas caras fue significando las de todos los muertos y desaparecidos de la guerra y se convirtió en símbolo identitario del movimiento mismo.

Fue esto muy consecuente para el movimiento, pues una de las motivaciones en la que insistió el líder (Sabau *et al.* 2013), fue la exigencia de justicia,

... darles lo que les corresponde a los muertos, a los asesinados: su memoria, su presencia entre nosotros, su no olvido, su decir. Los que fueron asesinados o se fueron, están acá y pisaron la tierra y nos pertenecen. Es un acto de justicia, de la más elemental de las justicias frente a la incapacidad de un Estado para defenderlos en vida. No debieron morir. Pero podemos rescatar su memoria, debemos rescatar su memoria...

... y evitar que las víctimas “no sólo sean asesinados sino, después, criminalizados, vueltos falsamente culpables.”

Cabe decir que en tanto los muertos y desaparecidos fueron nombrados, “vistos” y celebrados, de alguna manera “revivieron” y “reaparecieron” durante la euforia catártica de esos actos.

### 3.3. La bandera lastimada

También fue notoria la presencia de un gran símbolo identitario nacional: la bandera mexicana, que es la representación del colectivo nacional. Erguida y limpia, como lo establecen el rito y la normatividad respectivos, la llevaron Sicilia y LeBarón en la marcha al Zócalo, interpelando a la audiencia con el signo y el mito de la comunidad nacional. Pero también abundaron en el movimiento las banderas



enlutadas, rotas y ensangrentadas, en una operación que adiciona al sentido original otro: la bandera lastimada evoca la comunidad herida, sufriente y desarticulada. Así, dice Sicilia, la bandera es un signo nacional en girones, destruida por la criminalidad, la clase política y nosotros mismos; el tejido social está desgarrado (EmergenciaMx, 2011).

### 3.4. Las cruces

Abundaron las cruces, en todos lados, pero sobre todo en Ciudad Juárez. Algunas estaban pintadas de color de rosa, recordando a las numerosas víctimas femeninas en esa ciudad; otras llevaban nombres y leyendas sobre difuntos en la guerra. Son símbolos identitarios que no parecían aludir tanto al sentido cristiano de la cruz, sino a las tumbas de los muertos. Y también hubo muchas flores y velas emitiendo el fulgor del fuego junto a estas cruces y los retratos de las víctimas.

## 4. Mitos evocados por el MPJD

Como se ha dicho, el movimiento invocó también mitos que aquí se analizan: *i)* Los narcotraficantes y los políticos y policías corruptos; *ii)* la muerte, la caída, el descenso y el sufrimiento; *iii)* la raíz, el origen y la refundación; *iv)* el sacrificio; *v)* el profeta; *vi)* el camino de salvación; *vii)* la conversión y el perdón; y *viii)* la comunidad y el reino.

### 4.1. El capo narcotraficante y el político corrupto

Entre los nuevos mitos que se han implantado en México y se relacionan con el movimiento, destacan los del capo del narcotráfico y el político-funcionario coludido con ellos.<sup>9</sup>

Desde los años cincuenta se habló de “narcotraficantes”, pero sólo hasta los ochenta sus negocios y sus vínculos con gobernantes de alto nivel se hicieron inocultables. “Desde entonces se ha venido

<sup>9</sup> Véanse los libros de Astorga (1995, 2005, 2007 y 2016) y Reyes *et al.* (2017).

forjando el mito de los capos del narco en una tensión simbólica entre el poder del triunfador y la crueldad sin fin y entre una versión de los propios narcos y otra oficial” (Astorga, 2005). Fue paradigmática la trayectoria del colombiano Pablo Escobar Gaviria, y siguieron caminos parecidos Miguel Ángel Félix Gallardo, los Arellano Félix, “el Chapo” Guzmán, “el Güero” Palma, los Carrillo Fuentes, García Ábrego, Osiel Cárdenas, los Zeta, “el Azul”, los Beltrán Leyva, “el Mayo” Zambada, “el Mencho” y otros que han perpetrado múltiples delitos tintos de sangre. El relato del mito se muestra en corridos, películas y telenovelas que describen y exaltan sus hazañas y se alimenta de una forma de vida y una subcultura característica que exalta el símbolo de un hombre que es “muy macho”, poderoso, astuto, arrojado, movido, brutal y cruel; viste con camisas abiertas, botas, sombreros y porta collares, esclavas, relojes y armas ostentosas; tiene muchas mujeres y familias, hace fiestas rumbosas y, “repartiendo plata o plomo”, se alía o hasta somete a autoridades y posee enormes fortunas, mansiones, ranchos y vehículos; tiene fuertes organizaciones potentemente armadas que controlan territorios y hasta bases sociales que abiertamente los apoyan en pueblos y barrios urbanos que favorecen (Astorga, 1995); gozan también de conexiones con señalados políticos, funcionarios, policías y militares; y también con empresarios, profesionistas y sicarios, además, desde luego, de socios y contactos internacionales.

También en los últimos lustros, la sociedad mexicana ha puesto más atención en la corrupción de sus gobernantes (políticos, funcionarios, policías y militares). El problema es de larga data, pero en las últimas décadas incluye sonados casos como el del “zar de las drogas” general Gutiérrez Rebollo, jefes policíacos como Gutiérrez Calderoni, y hasta el ex presidente Salinas, cuyo hermano acumuló una fortuna de más de cien millones de dólares que, se ha dicho, provinieron del narcotráfico (Astorga, 2005: 168).<sup>10</sup> Más recientes son los casos de ex gobernadores como Villanueva, Yarrington, Herrera, Moreira, Reyna García, Hernández, Torres y Vallejo, que han

10 Además, se le descubrió otra fortuna en decenas de inmuebles.



sido indiciados y están detenidos o se han fugado; a varios de ellos se les ha señalado como vinculados a los narcotraficantes.

Estos nuevos mitos nacionales fueron aludidos por Sicilia y el MPJD repetidamente desde que habló de “el pudrimiento del corazón” de los políticos, pues hay hartazgo de “sus mezquindades, de sus pugnas, de su miserable grilla, de su lucha por el poder”; “que envilecen a la nación. A los criminales les dice también que “estamos hasta la madre” porque “su violencia se ha vuelto infrahumana, [...] “subhumana, demoniaca, imbécil” (2011b).

#### 4.2. *El profeta y la conversión*

El profeta es un tipo de líder. Su autoridad, se basa en el carisma que, dice Weber (1978: 47), es “una cualidad extraordinaria de una persona, prescindiendo de que ésta sea real” y alude...

... a un poder sobre los hombres [...] en virtud de su fe en la calidad excepcional de la persona específica [...] y la devoción por lo extraordinario, estimado en la medida en que sobrepasa las cualidades humanas normales, y considerado originariamente como sobrenatural.

Es “un portavoz y emisario de su dios” y en nombre de él “dirige exigencias al mundo” (*ibíd.* 13 y 31). La teología católica reconoce como tales a los antiguos profetas judíos, pero también a Juan el Bautista; y a cualquier cristiano “que posee el don de profecía” (Coenen *et al.*, 1993: 417).

Aquí se sostiene que Sicilia sintió “el llamado profético”. Él mismo compara a los poetas (como él) con los profetas, pues unos y otros, se supone, hablan con la verdad y tienen un conocimiento casi sobrenatural de las cosas. Y no es reciente esa inquietud de Sicilia, seguidor desde joven de Gandhi, el “inventor de la figura del político como hombre santo.” (Hobsbawn, 1999: 212). En 1991 publicó Sicilia la novela *El Bautista* (1991), cuyo argumento gira en torno a que el profetismo les es impuesto a los profetas por la divinidad, aún en contra de su voluntad; y en 2009 escribió que Samuel Ruiz, el

obispo de Chiapas, era “un profeta” que operaba como un contrapoder que no representaba a personas, ideologías o a la iglesia, sino “a Dios” (Sicilia, 2011a: 301-303).

Al principio del movimiento, Sicilia habló de que él podría ser “como un nuevo Noé” que condujera el arca de quienes comenzaban a movilizarse apoyándolo (entrevista del autor con Romero). Y explicó que en el estentóreo “¡Estamos hasta la madre!”, estaba “la idea de la profecía en la tradición judeocristiana: una voz que habla dentro de la tribu” (Padgett, 2011). Y pareció convencido de que él portaba los dolores de todos, y así asumió una representación descriptiva, activista y simbólica que le permitió hablar por todas las víctimas, y le fue reconocida.<sup>11</sup>

¿Se asumió Sicilia como un profeta? Pienso que estaba dubitativo, y hay testimonios que así lo muestran. El principal lo dio el mismo Sicilia al periodista Emiliano Ruiz Parra (2012), a quien contó que a los pocos días del asesinato de Juanelo fue a ver al presidente Calderón y que ahí, en privado, le dijo que venía a verlo “como Nathan”, el profeta, al rey David:

Hubo un momento en que le dije: “Ya que somos de la misma secta, que es la Iglesia católica, que mamamos del mismo pecho, que es el evangelio, quiero decirte que **vine como Nathan a ver a David**”. (Sicilia abre un paréntesis para contarme [al periodista Ruiz] la historia bíblica): **Nathan es el profeta y David es el rey**. Era la época de múltiples esposas y David tenía muchas mujeres, pero le gustaba la mujer de Urías, uno de sus capitanes, y se la quería quedar. E hizo una cosa perversa: mandó a Urías al lugar de batallas más cabrón. Lo matan y David se queda con su mujer.

Nathan se encabrona y va a verlo. Le cuenta una parábola: “había un pastor que tenía mil ovejas, y había otro que tenía una sola, y a este güey le gustaba, lo mandó matar y se quedó con la

11 La representación *descriptiva* se basa en la semejanza que existe entre el representante y los representados; la *activista* en la fuerte y explícita convicción del representante sobre qué debe hacerse a favor de los representados; la representación *simbólica* es la de quien, por la gran visibilidad social que tiene, es aceptado como portavoz de quienes comparten su situación (Luna y Velasco, 2017: 182 y ss.). Así, Sicilia se constituyó en representante de las víctimas, por ser padre de una de ellas, por su emotiva y contundente elocuencia y por su prestigio.



oveja.” Y David que era un hombre ético, ambiguo como todo rey, se indigna y dice: “¿es un acto de injusticia! ¿quién es?” Nathan le dice: “eres tú”. Y es cuando viene ese acto de **David que se desgarrar las vestiduras, se echa ceniza. Hace un acto de expiación.** (Hasta aquí la historia bíblica de Nathan. Continúa el relato de la reunión de Sicilia y Calderón).

Felipe dijo: “No me llevé a la mujer de nadie.”

“No, pero te llevaste a mi hijo y los 40 mil muertos son responsabilidad tuya”.

Se dobló y me dijo: “no puedo dar marcha atrás”.

“Debías de hacerlo”, contesté. (Ruiz Parra, 2012, subrayados añadidos).

También contó Sicilia (2014a) que el 8 de mayo de 2011, cuando caminaba con el movimiento hacia Zócalo, en Bellas Artes lo aguardaba su gran amigo Vicente Leñero, quien...

... [abriéndose trabajosamente pasó entre la multitud... llegó hasta mí [...] y se enganchó a mi brazo. Me sentí aliviado. “Vine a caminar contigo un rato. **Te has convertido en tu Bautista** —me dijo en alusión a mi novela—<sup>12</sup>. ¿Qué vas a hacer?” “Voy a hablar fuerte —le respondí—, pero tú ven conmigo, acompáñame, sube conmigo al templete; te necesito” [Subrayados añadidos.]

Leñero (2011) dio su propia versión del mismo encuentro:

Cuando [...] acudimos a abrazarlo en su caminata de Cuernavaca a México, mientras recibía baños de pueblo rumbo al Zócalo, [Sicilia] me atrapó de repente, al paso, y conversé con él durante la marcha por Cinco de Mayo. —Caminas como por la calzada de Emaús<sup>13</sup> —le dije—. Ahora **te has vuelto la imagen de tu Bautista**. —Quisiera volver a lo de antes —replicó—. Yo no estoy hecho para esto. —Sí, es posible. **Acuérdate de Juan Bautista**. Él increpaba y bautizaba y movía multitudes hasta que apareció el

12 *El Bautista* (1991), cuya trama es la renuencia de san Juan a aceptarse profeta.

13 Esto alude a dos discípulos de Cristo, que lo encuentran, pero no lo reconocen.

Nazareno. Entonces **el Bautista se hizo a un lado porque había concluido su turno**. El Nazareno es esta gente, Javier, tu gente. No me contestó. Seguramente yo estaba equivocado. (Subrayados añadidos).<sup>14</sup>

Es decir, Leñero percibe que Sicilia, con dudas, se está asumiendo profeta y le sugiere que desista, que se detenga.

Por otro lado, Sicilia desplegó una estrategia “profética” de lucha contra “el pudrimiento del corazón” de los políticos y criminales, las mezquindades de su “miserable grilla” y la violencia “subhumana, demoniaca, imbécil” (Sicilia, 2011b). Ésta consistía en “convertir” a quienes persisten en actuar mal, tocando su conciencia. La no violencia, explicó, “intenta golpear con actos la conciencia y el corazón del enemigo” (Sabau *et al.*, 2013), porque “todo hombre puede oír el latido de su corazón” (Sicilia, 2011d) y con entusiasmo narró cómo una madre había “tocado el corazón” de Calderón (Padgett, 2011). Pero el gran testimonio de conversión del otro es el citado diálogo en que increpó al presidente Calderón y éste “se dobló” (Ruiz, 2012). Tal vez por eso Sicilia justificó muchas veces al presidente: “tiene autocrítica”, “reconoció que se ha equivocado”. y aunque “no va a cambiar, porque para él [la guerra] es la forma de enfrentarlo (al narcotráfico) [...] no le carguemos la responsabilidad a él” (Gil, 2011). Preguntado sobre si le creyó a Calderón en el diálogo que sostuvieron en junio de 2011, contestó:

Quiero creerle. No es una fe, es una buena voluntad. No creo que sea un hombre malo. Ni que sea el hombre más malo del sexenio. Creo que es un hombre equivocado que puede oír su corazón y reconocer sus equívocos (Del Collado, 2011).

Con la misma estrategia de “golpear la conciencia” de los políticos y “tocarles el corazón”, Sicilia abrazó y besó al presidente Calderón, al senador Beltrones del PRI y a los candidatos presidenciales de 2012. Esto fue severamente criticado, incluso por muchos de sus simpatizantes. Interrogado sobre el asunto, dijo Sicilia:

14 Ahí alude Leñero a la “tarea *profética*” de Sicilia (*cursivas* añadidas).



Sigo creyendo. En ese sentido soy así: el evangelio y la aplicación que de esa sabiduría hizo Gandhi en la vida política me guían. Los actos equivocados de un hombre, creo que pueden cambiar cuando éste puede oír su corazón, pero no es fácil. Cuando pienso en Gandhi, pienso en cuarenta años de lucha (Rodríguez, 2012).

Ratificó así su adhesión al amor gandhiano y cristiano, como bondad y dulzura para enfrentar a los opuestos y, si es necesario, “poner la otra mejilla” y perdonar a los ofensores, en la “resistencia pasiva” y la “desobediencia civil” del gran líder indio. Además, dijo Sicilia:

Tenemos una inmensa deuda con los inocentes y con los culpables, porque los culpables no nacieron criminales: algo no les dimos como sociedad, algo no les dimos como Estado para convertirlos en asesinos. Para no odiar a los asesinos de mi hijo, trato de imaginarlos cuando eran niños; debieron haber padecido una inmensa violencia para convertirlos en monstruos. Algo les hizo la maldad social para hacerlos solidarios del mal (Sabau *et al.*, 2013).

Y perdonó a Calderón: “Lo perdono en nombre mío. Soy una víctima. Las otras víctimas tendrán su palabra” (Del Collado, 2011).

Sin embargo, al final Sicilia se sintió defraudado, pues, dijo, Calderón incumplió sus promesas y traicionó los Diálogos de Chapultepec sobre la Ley General de Víctimas y la Procuraduría de Víctimas y Abusos de Poder (Rodríguez, 2012).

#### 4.3. El sacrificio

El sacrificio es una práctica y un mito muy antiguo, casi universal; lo han practicado las más diversas culturas del mundo (De Maistre [c. 1809], Fustel de Coulanges [1864], Frazer [1890], Eliade (1984) y muchos otros).

El más importante de sus significados es que el dolor, el padecimiento y la aflicción humanas, no pueden ser inútiles, pues las deidades, el cosmos, la vida o “algo” que rige al mundo, tienen que

tomar en cuenta el sufrimiento y la desdicha que se padecen y compensar, de alguna manera. Al respecto, dice Escalante (2000: 14):

Toda cultura necesita transformar de alguna manera el hecho universal del sufrimiento: el dolor, la enfermedad, la separación, el abandono, la muerte; necesita darle un significado para que la vida humana sea soportable. En general, dicha operación consiste en convertir el dolor en una forma de sacrificio; dicho de otro modo, asociar la experiencia concreta y presente del dolor con una totalidad superior, que la trasciende y puede darle sentido, cualquiera que éste sea (y hay que admitir, de entrada, que contribuir a la armonía del cosmos, padecer la ira de los dioses o redimir el pecado original pueden ser experiencias que ofrezcan igual o parecido consuelo [...] la cultura del sufrimiento en occidente es, por su raíz cristiana, de inclinación mesiánica [...] lo que implica que todo dolor es un castigo o un modo de purificación, un mérito; es decir, que hay un orden moral del mundo, donde el sufrimiento es inseparable de la justicia, según la concibe una inteligencia humana.

Por eso, el mito enseña: si el dolor aflige, el sacrificado y el sacrificador (o ambos), merecen la remuneración. Porque el sacrificio es una transacción entre el sacrificador y la divinidad: se paga con dolor para aplacar, agradar o conmover la conciencia de alguien que mueve el universo. Por el sacrificio...

... el hombre adquiere derechos sobre el destino, y de ese modo posee “una fuerza que obligará al destino y como consecuencia modificará el orden del universo por el capricho de la voluntad humana” (Hubert y Mauss, en Durand, 2004: 319).<sup>15</sup>

Es por demás conocido que la tradición cristiana sostiene que Dios encarnó en Cristo y se sacrificó y “derramó su sangre por el perdón de los pecados”, mito aludido durante siglos en cada misa católica.

15 Añade Durand (2004: 320) “...la esencia del sacrificio radica precisamente en el poder sacramental de dominar el tiempo por un intercambio supletorio y propiciatorio. A través de la repetición, la permuta sacrificial permite el intercambio del pasado contra el porvenir, la domesticación de Cronos.”



Aunque Sicilia y el movimiento no invocaron de manera directa el sacrificio, ni mucho menos convocaron a sacrificarse, se sostiene aquí que sí lo invocaron indirectamente y terminó siendo el gran mito animador del movimiento, el que interpeló y sedujo a las audiencias presentes, y también a muchas que lo siguieron a distancia.

Es vieja la obsesión de Sicilia por el sacrificio y el martirio. Un personaje novelesco suyo, al parecer su *alter ego*, medita esto: “Recuerda que debes morir mártir, despojado de todo, tendido en tierra, desnudo, desconocido, cubierto de sangre y heridas, violenta y dolorosamente asesinado” (Sicilia, [1999] 2014b: 118). En otra obra (Sicilia, 1998: 278), dice su personaje central: “¡Dichosos aquellos a quienes Dios honra con el martirio! La sangre que corre es siempre de gran valor a los ojos del Señor, sobre todo la sangre ofrecida libremente.” En particular le obsesiona el sacrificio de Cristo-Dios y por eso adhiere a esta teología:

Si Dios es todopoderoso, lo es porque habita en la debilidad del amor y no en la potencia que se despliega; allí, precisamente donde, como lo muestra Cristo hecho pecado y maldición en la cruz, nadie podría verlo. Alain lo recuerda, señalando con ello lo más puro de la tradición apofática: “Si se me habla todavía de un dios todopoderoso, respondo: es un dios pagano, ya superado. El nuevo dios es débil, crucificado, humillado [...]. No digas que el espíritu triunfará, que tendrá poder y victoria, celadores y cárceles y, en fin, la corona de oro. No... tendrá la corona de espinas.” El apofatismo, podría decirse con Weil, es un ateísmo purificador y purificado de religión, es la afirmación de Dios y de su presencia a través de su más pura y exquisita negación (Sicilia, 2009a y 2009b).

Y fascina a Sicilia la *kenosis*, que es “el acto mediante el cual Dios se « vació a sí mismo » en un cuerpo mortal, para así sacrificarse y redimir los pecados de la humanidad” (López C., 2011).<sup>16</sup>

De la centralidad del sacrificio en la teología de Sicilia se percibe su tendencia a pensar la tragedia de Juanelo y los miles de muertos y desaparecidos como un acto de sacrificio. Obviamente las víctimas no se ofrecieron voluntariamente, ni tampoco sus sufrimientos

<sup>16</sup> Sobre el apofatismo, véase Spiteris, (s/f).

fueron ofrecidos por sus ejecutores para que su dolor moviera a las potencias rectoras del universo. Pero la fecundidad del mito alcanza para sugerir que, ya que los dolores han sobrevenido, aunque no fueron ofrecidos nunca por nadie ni para nada; aunque no hubo la intención sacrificial, los “simples crímenes” se asimilan al sacrificio<sup>17</sup> y “ameritan” por tanto, la compensación. Sicilia no pide sacrificios, pero ya que las víctimas han padecido, sus sufrimientos involuntarios pueden asumirse como sacrificios y tener su compensación; en este caso, nada menos que “la salvación” de México. Como lo dijo Sicilia en el Zócalo:

... *este dolor del alma en los cuerpos* no lo convertiremos en odio ni en más violencia, sino en *una palanca que nos ayude a restaurar el amor, la paz, la justicia y la dignidad y la balbuciente democracia* que estamos perdiendo... [para que]... la nación vuelva a renacer y salir de sus ruinas... (2011c. Subrayado añadido).

De hecho, el mito del sacrificio ronda y forma parte de la textura intelectual y moral del movimiento; está en el *ethos* del círculo cercano a Sicilia. Su amigo Ameglio contó que apenas supo del asesinato de Juanelo, le dijo: “Tu hijo es un cordero pascual: tienes una responsabilidad social de gran envergadura”, y que la tragedia...

... tocó la mejor fibra de Javier. En su línea de pensamiento, es una gracia enorme para el país: el cuerpo de Juan Francisco concentró una identidad particular que se juntó con un humus muy podrido (Ruiz, s/d).

En la misma sintonía un movilizado dice: “el movimiento del poeta se mueve” [...] “(s)u motor son las víctimas de esa guerra...”, y exclama: “Ignominia. Terror. Horror. No nos alcanzan las palabras para describir la oscuridad, el sueño anegado de sangre joven, la matanza de esperanzas y sueños. Un holocausto a cuentagotas.”

17 Guevara (1988: 43 y 44), líder del 68, llama “inmolación” a la matanza del 2 de octubre de 1968, pero no sugiere la compensación característica del mito sacrificial. Según Paz (1995: 253 y 291-301) ¡fue un sacrificio derivado de la inexorable y atávica herencia azteca de los mexicanos!



(Rocato, 2011: 25,32). Y para González de León, poeta muy cercano a Sicilia, las víctimas han enseñado “la capacidad para convertir el dolor en amor y el amor en fuerza...” (2016: 257). Le Barón añade que “la cuenta de sangre es demasiado grande” y hace esta cita: “el dolor humano es la fuerza motriz para que seamos nobles” (en Rocato, 2011: 26). Y los crueles sucesos de México le recuerdan a Sicilia (2011b) al “zoe” que Agamben describe como “la vida no protegida, la vida de un animal, de un ser que puede ser violentado, secuestrado, vejado y asesinado impunemente.” Lo percibió la periodista (Rea, 2011: 24): “A los ojos del padre [Sicilia], el hijo se había convertido en mártir y con su nombre nombró a los 40 mil muertos anónimos...”

Otra cuestión es que los movilizados por el MPJD no necesariamente creían en las virtudes compensatorias que se atribuyen al sacrificio. Como dice Eagleton (2008: 149):

La idea de sacrificio no reviste el más mínimo atractivo en estos tiempos [...] Tiene cierto tufo a culto morboso de auto abnegación, puesto que sus víctimas parecen deleitarse en su propia impotencia y restringen su docilidad agresivamente sobre el rostro de los demás.

Y, sin embargo, no es posible negar que sobreviven la noción y la práctica del sacrificio; nos lo recuerdan con fuego y sangre las sectas terroristas del islam, cuyos seguidores se inmolan invocando la grandeza de Alá.

Es muy distinto el caso de Sicilia y el movimiento. Aquí no hubo inmolaciones ni holocaustos, pero el mito del sacrificio estaba latente e inconscientemente activo, y Javier Sicilia y sus seguidores lo evocaron adecuadamente, apelaron con eficacia a él y este obró en el imaginario de las audiencias.

#### ***4.4. El origen y la refundación***

Ir hasta los orígenes es un mito que asume que llegar al momento y el lugar donde todo empezó, permite intervenir y rectificar definitivamente algo: un trauma personal, los trastornos de un colectivo

o la crisis de un país. Sicilia quiso ir a la raíz y refundar lo torcido.<sup>18</sup> Al llegar los movilizados al emblemático Zócalo de la Ciudad de México, dijo (2016: 60):

Hemos llegado a pie, como lo hicieron los antiguos mexicanos, hasta este sitio en donde ellos por vez primera contemplaron el lago, el águila, la serpiente, el nopal y la piedra, ese emblema que fundó a la nación y que ha acompañado a los pueblos de México a lo largo de los siglos.<sup>19</sup> Hemos llegado hasta esta esquina donde alguna vez habitó Tenochtitlan —a esta esquina donde el Estado y la Iglesia se asientan sobre los basamentos de un pasado rico en enseñanzas y donde los caminos se encuentran y se bifurcan—; hemos llegado aquí para volver a hacer visibles las raíces de nuestra nación, para que su desnudez, que acompaña la desnudez de la palabra, que es el silencio, y la dolorosa desnudez de nuestros muertos, nos ayuden a alumbrar el camino.

Ese caminar fue también una suerte de viaje en el tiempo para reparar en el crisol de la antigua México-Tenochtitlan, en...

... el centro del poder... [allí donde]... los aztecas derramaron durante décadas la sangre en sus sacrificios humanos... [y]... durante la Colonia, la Independencia y la Revolución, se asentaron otros poderes aplastantes, atroces... (Sicilia, 2016b: 111);

... ahí es donde había que convocar a enderezar lo que se torció y para eso propuso rehacer a la comunidad mexicana celebrando un gran acuerdo refundador (Sicilia, 2016a: 63).

Por eso les decimos que es urgente que los ciudadanos, los gobiernos de los tres órdenes, los partidos políticos, los campesinos, los obreros, los indios, los académicos, los intelectuales, los artistas, las iglesias, los empresarios, las organizaciones civiles, hagamos un pacto, es decir, un compromiso fundamental de paz con justicia y dignidad, que le permita a la nación rehacer su suelo, un pacto en el que reconozcamos y asumamos nuestras diversas responsabili-

18 En Sicilia (2016b: 108 y ss.) se relata cómo se urdió la decisión de marchar al Zócalo.

19 Sobre el emblema del águila y la serpiente, véase López Austin (2015).



dades, un pacto que permita a nuestros muchachos, a nuestras muchachas y a nuestros niños recuperar su presente y su futuro para que dejen de ser las víctimas de esta guerra o el ejército de reserva de la delincuencia.

Propuso también que se firmará el pacto en otro sitio telúrico: Ciudad Juárez, a la que llamó “el epicentro del dolor” y “el rostro más visible de la destrucción nacional” y que, una vez firmado el pacto, la sociedad civil hiciera “un seguimiento puntual de su cumplimiento” para penalizar las posibles traiciones (Sicilia, 2016a: 64).

#### 4.4. La caída y la salvación

Dos mitos más que fueron evocados por Sicilia y el movimiento son el de la caída y el del camino de salvación y la salvación misma.

El mito de la caída hace referencia a la experiencia tan humana de haber sufrido un grave revés o un doloroso fracaso; lo cual se asocia con el símbolo del abajo: descenso y postración en lo profundo y oscuro, lugar de perdición y de muerte. En cambio, el símbolo de lo alto se vincula con ascender y alcanzar el cielo, el sol y la luz, símbolos universales de vida y plenitud. Este mito enseña que entre la obscuridad del abajo y la luz del arriba, se extiende un camino de salvación que lleva del mal y la perdición al bien y la perfección.

En algunas visiones la precepción de buscar el bien y la perfección se articula al mito del peregrino que sigue un camino (que tiene aspectos de andanza espiritual en el interior de sí mismo), en el que el caminante pasa pruebas, desafíos y obstáculos que se le interponen y al superarlos asciende a etapas y grados de sabiduría más avanzados y hasta de *salvación* individual. Así el viaje de Ulises de regreso a Ítaca, el peregrinar de Siddharta (Buda) y el “camino de perfección” de Teresa de Ávila. El concepto mismo de *salvación* es de origen religioso y se refiere a la intervención divina para impedir que el pecado y sus consecuencias afecten a los hombres en lo individual y en lo colectivo (Maas, s/f).

Con su atuendo de viajero, la barba crecida, una chamarra gruesa, pantalón de mezclilla, calzando botas, tocado con un sombrero de

piel, Sicilia parecía un expedicionario presto a recorrer los caminos. Y comenzó el caminar del movimiento desde Cuernavaca, que Sicilia quería se hiciera en silencio, realizando la significación de la marcha hasta el lugar mismo de “las raíces de la nación”: la antigua Tenochtitlan. Y luego encabezó otra marcha hasta el “epicentro del dolor”, durante la cual dijo Sicilia un poema de Cavafis (2008: 12) en que se advierte a un viajero:

Quando emprendas el viaje hacia Ítaca, ruega que tu camino sea largo y rico en aventuras y descubrimientos. No temas a lestrigones, a cíclopes o al fiero Poseidón; no los encontrarás en tu camino si mantienes en alto tu ideal, si tu cuerpo y alma se conservan puros. Nunca verás los lestrigones, los cíclopes o a Poseidón, si de ti no provienen, si tu alma no los imagina.

#### 4.5. La comunidad y el reino

Otro antiguo mito que apareció repetidamente en las expresiones del movimiento es *la comunidad*, que no obstante los cambios sufridos por el mundo, persiste en reaparecer intermitentemente en muchas latitudes,<sup>20</sup> como lo hizo la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 al postular el modelo de la comunidad indígena.

Dice Tönnies [1858] (2011), primer gran teórico de la comunidad tradicional, que ésta es un grupo en el que prevalecen una “voluntad natural” (no utilitarista, ni calculadora), tradiciones arraigadas, hondos afectos y fuertes lazos de lealtad; la autoridad es patriarcal; rinde culto a deidades en sitios sagrados locales; sus miembros tienen un alto sentido de pertenencia y el sentimiento de formar un todo que es hostil a los extraños, todo lo cual resulta en una gran identidad.

El mito de la comunidad sugiere que en ella reinan el amor, la convivencia armónica y la fraternidad; y en el mundo cristiano ese sentido remite a la Ciudad de Dios de san Agustín, que permitiría

20 Bauman (2003) sugiere que la comunidad es una especie de ideal de seguridad que se resiste a morir.



vislumbrar acá la gloria de la salvación que espera a sus habitantes en el más allá (Sabine, 1984: 187).

En Cherán, Sicilia exaltó el sentido de comunidad de sus pobladores, la “comunidad del amor en el dolor” y al pueblo, “digno”, “grandioso en su austeridad”, que invita a todos a “volver a algo simple, digno” (Arriagada y Lajous, 2011). Y el diagnóstico de Sicilia es que la comunidad nacional está, como lo representaron las banderas que ondearon en las manifestaciones: rota, de luto, manchada de sangre. El símbolo identitario nacional es resignificado con símbolos universales como la sangre y otros que expresan muerte y caída. Por eso Sicilia propone la realización por todos del acuerdo nacional refundador. Y exalta lo que debe resultar de ese arreglo: “una comunidad en donde no hay diferencias, en donde debe reinar el afecto como un signo de la paz y de la preocupación por los otros.” (citado por Sabau *et al.* 2013). Para ello, “[t]oda la reserva moral del país se pone en marcha” (Sicilia, 2016a: 40). Y en otro lugar dice que sus besos significan...

... que somos iguales y que la comunidad humana, la comunidad política, es una comunidad en donde no hay diferencias, en donde debe reinar el afecto como un signo de la paz y de la preocupación por los otros. Son un signo de la democracia y del hacer presentes, por lo menos en ese momento, la paz y la justicia (Sicilia citado por Sabau *et al.* 2013).

## Conclusiones

Javier Sicilia emergió como una celebridad trágica con gran capacidad para convocar e impulsar un gran movimiento que agrupó a miles de víctimas e impactó el imaginario de los mexicanos y más allá. Fueron decisivas su indignación y entrega personales, sus dotes para el performance ético social; sus habilidades personales: seguridad, elocuencia y valentía; sus capitales cultural y social y una ideología

marcada por un catolicismo y ciertas ideas teológicas heterodoxas,<sup>21</sup> algunas obsesiones personales y la recurrencia a símbolos y mitos que deslizó al marco de sentido del movimiento.

Los *performances* más efectivos fueron los de tipo ritual, porque la tragedia personal, la personalidad y la ideología del líder-poeta-teólogo lo inducían a un contacto con las víctimas, muy estrecho y cargado de emociones. En ellos mostró autenticidad; se creyó su dolor por el hijo muerto y por las otras miles de víctimas. Se consideraron auténticas sus lágrimas, su desesperación y su hartazgo. Impresionó su capacidad de consolación a través de los abrazos y besos que prodigó a los dolientes y recibió de ellos. Se desempeñó convincentemente y se le reconoció una representación de las víctimas, aún entre muchos que pensaron que sus propuestas eran equivocadas y hasta descabelladas.

En tanto líder, Sicilia pareció asumirse a veces como un profeta que condujo al movimiento de un modo vertical, personal e iluminado, que con sus gestos inusitados desconcertaba a la vez que cautivaba a amplias audiencias.<sup>22</sup> Más que el atractivo de sus ideas y propuestas políticas, la clave del movimiento fue su eficaz evocación de símbolos y mitos. Los símbolos universales más conspicuos fueron la sangre derramada y los besos y abrazos; el conjunto de fotografías de las víctimas fue el símbolo identitario más destacado; y los mitos principales fueron el del sacrificio y el de la comunidad. La sangre derramada evocó los asesinatos con saña de inocentes, y los abrazos y besos al amor, el afecto y la solidaridad. Las fotografías de las víctimas hicieron “presentes” a los muertos y desaparecidos.

Aunque sin explicitarlo, Sicilia deslizó la visión de que las víctimas habían sido sacrificadas y era por tanto válido tener la compensación correspondiente, y ésta fue *la palanca* que permitirá salvar a la nación. No es que los movilizados asumieran conscientemente que

21 Son afines a esta interpretación: Galán (2015) que resaltó la religiosidad en el MPJD, Maihold (2012) que habló de “la política del dolor”, y Arriagada y Lajous (2011), quienes mostraron bien la emotividad de las víctimas y percibieron el profetismo de Sicilia.

22 Su actitud tiene algunas similitudes con las de Salvador Abascal (líder de la Unión Nacional Sinarquista), el subcomandante Marcos (del EZLN) y las que Brading (1988: 192) encontró en José Vasconcelos.



el sacrificio de las víctimas da esa capacidad de regeneración. Pero la fuerza del símbolo de la sangre derramada y del mito del sacrificio evocados, mediante su extraño modo de operar, interpelaron eficazmente a los movilizados y hasta a audiencias distantes. Sicilia y su círculo cercano lo verbalizaron: el horror vivido no debió haber pasado, pero, puesto que sucedió, se había ganado una compensación, y ésta es la de la salvación del país reviviendo la mítica comunidad, la instauración del reino: refundar la comunidad nacional para que prevalezcan el amor, la armonía y la paz.

No logró el MPJD la refundación nacional, pero sí fortaleció en la agenda pública la grave situación de inseguridad pública que vivía el país; la ineficacia del estado, los gobiernos y las autoridades de todos los órdenes y tipos; la enorme cantidad de víctimas inocentes que la guerra había producido; y la visibilización y reivindicación de esas víctimas,<sup>23</sup> También influyó en cambiar la actitud pasiva, apocada y derrotada de las víctimas supervivientes, por la de activistas que reivindican a sus víctimas y exigen al Estado garantizar la seguridad y la paz públicas.

Por otro lado, se probó la capacidad explicativa, para inteligir los marcos de sentido de los movimientos sociales y la lucha política en general, de conceptos como símbolos y mitos que son eficaces. Queda para otra ocasión investigar el porqué de la efectividad de los antiguos signos y mitos evocados y plantear la, en ocasiones, necesaria desmitificación.

---

23 El propio Sicilia habló de estos logros (Padgett, 2011). También Hernández (2012) y Pacheco (2014).

## Referencias

- Alexander, Jeffrey C. (2004). "Cultural social performances between ritual and strategy". *Sociological Theory*, diciembre.
- Arriagada Cuadriello, Mario y Andrés Lajous (2011). "Caravana del Consuelo: la marcha que camina al revés", *Nexos*, julio.
- Astorga, Luis (1995). *Mitología del "narcotraficante" en México*, México: Plaza y Valdés.
- Astorga, Luis (2005). *El siglo de las drogas*, México, Plaza y Janés
- Astorga, Luis (2007). *Seguridad, traficantes y militares. El poder y la sombra*, México: Tusquets.
- Astorga, Luis (2015). *¿Qué querían que hiciera? Inseguridad y delincuencia organizada en el gobierno de Felipe Calderón*, Grijalbo, México.
- Azaola, Elena (2012). "El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad", *Desacatos*, No. 40, México, septiembre-diciembre.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid:
- Brading, David A. (1988). *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México:
- Cavafis (2008). *Cavafis*, Selección, traducción y notas de Cayetano Cantú, Material de lectura, México: UNAM,
- Coenen Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard (1993). "Profecía", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. III, Sígueme, Salamanca. Consultado el 21/11/2017.
- <http://www.mercaba.org/PDF/coenen,%20lothar%20-%20diccionario%20teologico%20del%20nuevo%20testamento%2003.pdf>
- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- De Maistre, Joseph [c. 1809] (2009). *Tratado sobre los sacrificios*, México: Sexto piso.
- Del Collado, Fernando (2011). "Entrevista a Javier Sicilia", en *Contracorriente*, 3 de julio.
- Duch, LLuís, (1998). *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder.



- Durand Gilbert (1971). *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Durand Gilbert (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: Fondo de Cultura Económica
- Durand, Gilbert (2013). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Madrid: UNAM, Siglo XXI y Anthropos.
- Eagleton, Terry (2008). *Terror santo*, Debate, México: Random House Mondadori.
- Eliade, Mircea (1984). *Tratado de historia de las religiones*, México: Era.
- Elias, Norbert (1991). *The Symbol Theory*, Londres. Sage.
- EmergenciaMx (2011). *La caravana del consuelo. Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, Audiovisual en disco compacto, México: Emergenciamx.org.
- Escalante Gonzalvo, Fernando (2000). *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Florescano, Enrique.(2015). *Mitos mexicanos*, México: De Bolsillo.
- Frazer, James George [1890] (1965). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fustel de Coulanges, Denis Numa, [1864] (2012). *La ciudad antigua*, Colección Sepan cuantos, Núm. 181, México: Porrúa.
- Galán Castro, Eric A. (2015). *El espíritu ante la Soledad del Otro. Espiritualidad. Dolor y Pérdida en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Gil Olmos, José (2011). “Sobre Calderón, las consecuencias de esta guerra”, *Proceso*, 1797, 10 de abril.
- Giménez, Gilberto (2016). “El signo y el símbolo en las diferentes tradiciones de la semiótica y sus implicaciones para el análisis de la cultura”, en Vercamer, Monique y Consuelo Méndez (Comps.), *Miradas Semióticas*, México: UNAM.
- González de León, Jorge (2016). “Donde el Altiplano se hace desierto”, en Sicilia, Javier y Eduardo Vázquez Martín, *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, México: Era.

- Guevara Niebla, Gilberto (1988). *La democracia en la calle. Crónica del movimiento estudiantil mexicano*, Instituto de Investigaciones Sociales, México: UNAM.
- Hernández Ortiz, Tania Lizeth (2012). “Fuerzas sociales en torno a los problemas de secuestro e inseguridad en México 2008-2011, Alejandro Martí y Javier Sicilia”, tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas y Sociales, México: UNAM.
- Hobsbawn, Eric (1999). *Historia del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Jiménez Serrano, Martín (2009). “El lenguaje místico de *Permanencia en los puertos* de Javier Sicilia”, Tesis de Maestría en Letras, México: UNAM.
- Bech, Julio Amador, y Rosa María Lince Campillo (Compiladores), *Reflexiones contemporáneas sobre los autores clásicos de la hermenéutica*, México: FCPyS, UNAM.
- Leñero, Vicente (2011). “Lo que sea de cada quien. El Bautista de Javier Leñero”, en *Revista de la Universidad de México*, Núm. 91.
- Levi-Strauss, Claude (1978). *Myth and meaning*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- López Austin, Alfredo (1990). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Austin, Alfredo (2015). “El águila y la serpiente”, en Florescano, Enrique, *Mitos mexicanos*, México: De Bolsillo.
- López Cruces, Adrián (2011). “Javier Sicilia. Cuando la violencia acaba con la poesía”, en revista *Distintas Latitudes*, 17 mayo, Consultado 15/10/2016.
- <https://distintaslatitudes.net/javier-sicilia-cuando-la-violencia-acaba-con-la-poesia>
- Luna Matilde y José Luis Velasco (2017). *Complex Associative Systems: Cooperation amid Diversity*, Instituto de Investigaciones Sociales y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México: UNAM.
- Maas, A. J. (s/f). “Salvación”, en *Enciclopedia Católica On Line*, en <http://ec.aciprensa.com/wiki/Salvaci%C3%B3n>. Consultado el 14/09/2017)



- Maihold, Günter (2012). “La « política del dolor » ante la (in)acción del Estado en materia de seguridad”, *Nueva Sociedad*, núm. 240, julio-agosto, pp. 188-200.
- MPJD (Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad) (s/f), sitio electrónico del..., consultado varias veces, <http://movimientoporlapaz.mx/es/documentos-esenciales-del-movimiento/pacto-nacional-por-un-mexico-en-paz-con-justicia-y-dignidad/>
- MPJD (Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad) (2011). *Informe del...*, presentado en la Audiencia temática “Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos en México”, Washington: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 27 de octubre. Consultado el 30/03/2016.
- Pacheco, Paola, Archivo fotográfico privado, México. Consultado en 2014.
- Pacheco Ruiz, Paola (2014). “Víctimas y acción política en México”, Tesis de licenciatura en Ciencias Políticas y Sociales y Administración Pública, México: UNAM.
- Padgett, Tim (2011). “Why I protest: Javier Sicilia of México”, *Time*, 14 de diciembre.
- Paz, Octavio (1995). *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El Laberinto de la soledad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pohle, Joseph (s/f). “Sacrificio” en *Enciclopedia Católica On Line*, en [http://ec.aciprensa.com/wiki/Sacrificio#Cr.C3.ADtica\\_Moderna](http://ec.aciprensa.com/wiki/Sacrificio#Cr.C3.ADtica_Moderna). Consultada 21/01/2017.
- Rea, Daniela (2011). “Nunca lo imaginó”, en: Rocato, op. cit.
- Reyes-Sosa, Hiram, Mairder Larrañaga-Egilegor, José Francisco Valencia-Garate (2017). “La representación social del narcotraficante en jóvenes sinaloenses” *Región y sociedad*, Vol.29, Núm. 69, May./Aug., <http://dx.doi.org/10.22198/rys.2017.69.a26>.
- Ricoeur, Paul (2003a). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2003b). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Universidad Iberoamericana y Siglo XXI Editores.

- Rocato [sic] (editor) (2011). *La caravana del consuelo, entre el dolor y el amor*, México: Ediciones Clandestino.
- Rodríguez García, Arturo (2012). “Cancelada « *Conspiratio* », Sicilia vuelve a ‘*Ixtus*’”, *Proceso*, 14 de marzo.
- Ruiz Parra, Emiliano (2012). “Javier Sicilia. El místico que abandonó su cueva” en *Revista Nómada*, 12 de noviembre.
- Ruiz Parra Emiliano (s/f). “La voz de la tribu”, revista *Gatopardo*, <https://www.gatopardo.com/reportajes/la-voz-la-tribu/>
- Sabine, George H. (1984). *Historia de la teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabau, Ana, Pablo Domínguez Galbraith y Jorge Quintana Navarrete (2013). “Entrevista con Javier Sicilia. La corrupción de lo mejor es lo peor” en *Letras Libres*, marzo
- Spiteris, (s/f). “Apofatismo”, en *Gran Enciclopedia Católica*, en [http://www.mercaba.org/VocTEO/A/V\\_apofatismo.htm](http://www.mercaba.org/VocTEO/A/V_apofatismo.htm). Consultado el 13/08/2016.
- Saussure, Ferdinand de (1978). *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Editorial Lozada.
- Sicilia, Javier (1991). *El Bautista*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Sicilia, Javier (1998). *El reflejo de lo oscuro*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sicilia, Javier (2009a). “La creación y el vacío”, *La Jornada Semanal*, 23 agosto.
- Sicilia, Javier (2009b). “Lo apofático”, *La Jornada Semanal*, 26 de julio.
- Sicilia, Javier (2011a). *Estamos hasta la madre*, México: Planeta.
- Sicilia, Javier (2011b). “Carta abierta a políticos y criminales”, *Proceso*, 3 de abril.
- Sicilia, Javier (2011c). “Discurso en el Zócalo de la ciudad de México”, en Sicilia Javier y Eduardo Vázquez, op. cit.
- Sicilia, Javier (2011d). “Samuel Ruiz, la palabra perdida”, en *Estamos hasta la madre*, México: Planeta.
- Sicilia, Javier (2014a). “Vicente Leñero, mi amigo”, *Proceso*, 7 de diciembre.



- Sicilia, Javier (2014b) [1999]. *Viajeros en la noche*, México: Debolsillo.
- Sicilia, Javier (2016a). “Prólogo” en Sicilia, Javier y Eduardo Vázquez Martín, *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, México: Era.
- Sicilia, Javier (2016b). *El deshabitado*, México: Grijalbo y Proceso.
- Sicilia, Javier y Eduardo Vázquez Martín (2016). *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, México: Era.
- Tirado, Ricardo (artículo en prensa). “Javier Sicilia como celebridad trágica y los performances del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.”
- Tönnies, Ferdinand [1887 y 1935] (2011). *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Weber, Max (1978). *Sociología de la religión*, Buenos Aires: La Pléyade.
- Zald, Mayer N. (1996). “Culture, ideology, and strategic framing”, en McAdam, Doug, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, (1996) *Comparative perspectives on social movements. Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings*, Cambridge: Cambridge University Press.

## Entrevistas

- Entrevista a Alejandro Aguilar, estudiante participante en el MPJD, 3 de octubre de 2016.
- Entrevista a Juan Hernández Rodríguez, participante en el MPJD y miembro del equipo EmergenciaMx que realizó el audiovisual *La caravana del consuelo*, 18 agosto 2016.
- Entrevista a Paola Pacheco, estudiante participante en el MPJD, 20 junio 2014.
- Entrevista a Mauricio Patrón, periodista y participante en el MPJD, 17 diciembre 2017.
- Entrevista a Raúl Romero, dirigente del MPJD, 24 junio 2014.

LOS MAYAS DE QUINTANA ROO Y LA ECONOMÍA DE LA  
IDENTIDAD  
*THE MAYAS OF QUINTANA ROO AND THE IDENTITY ECONOMY*

CRISTINA OEHMICHEN-BAZÁN

La importancia económica del turismo en numerosos países, su expansión hacia áreas antes alejadas de los procesos de acumulación y el uso que se hace de la diversidad étnica y cultural con fines de atracción turística, es un hecho insoslayable en el mundo globalizado contemporáneo. En este artículo se analiza el uso de la identidad maya por un grupo empresarial de gran poder económico. Tiene el propósito de problematizar en torno a la economía de la identidad entre los pueblos mayas en Quintana Roo, México, como uno de los ejemplos más acabados sobre el uso de las culturas indígenas por el capital turístico. Con ello se busca llamar la atención sobre la uso instrumental de la identidad étnica por parte de las empresas turísticas que forman parte de las grandes cadenas globales del ocio y del espectáculo. *Palabras clave: turismo, economía de la identidad, cultura, maya*

*The economic importance of tourism, its expansion to areas previously far from the accumulation processes and the use of ethnic and cultural diversity for tourist attraction purposes, is an unavoidable fact in the contemporary globalized world. This article analyzes the use of Mayan identity by a business group of great economic power. Its purpose is to discuss the identity economy among the Mayan peoples in Quintana Roo, Mexico, as one of the most refined examples of the use of indigenous cultures by the tourist capital and to draw attention to the instrumental use of ethnic identity by tourism companies that are part of the large global entertainment chains. Keywords: Tourism, identity economy, culture, maya*

\* Investigadora Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Agradezco el apoyo del proyecto PAPIIT IN301117 de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM, para la investigación que da sustento a este escrito.



## Introducción

En este artículo se analiza el uso de la identidad maya por un grupo empresarial de gran poder económico. Tiene el propósito de problematizar en torno a la economía de la identidad entre los pueblos mayas en Quintana Roo, México y su uso por parte del Grupo Xcaret. Para ello acudo a tres casos emblemáticos, que son propiedad y/o que son prácticas promovidas o auspiciadas por dicho grupo empresarial: el Parque Eco-Arqueológico de Xcaret, las “Bodas Mayas” y la “Travesía Sagrada de los Mayas”. Con ello trato de llamar la atención sobre la utilización instrumental de la identidad étnica por parte de las empresas turísticas que forman parte de las grandes cadenas globales del ocio y del espectáculo.

La información etnográfica aquí vertida fue obtenida a partir de la observación directa, entrevistas y conversaciones formales e informales con trabajadores y trabajadoras de hoteles, restaurantes y empresas tour-operadoras, así como con inmigrantes mayas de Yucatán que ahora radican en Cancún. El trabajo de campo se llevó a cabo durante cinco visitas de entre dos y tres semanas cada una, realizadas entre noviembre de 2016 y noviembre de 2018.

Parto de considerar que el turismo se ha convertido en una de las principales fuentes de divisas para numerosos países del Sur global, cuyas áreas naturales protegidas, bosques, selvas y playas son codiciados por inversionistas de todo tipo: desde empresas de tour-operadores hasta las que se vinculan al sector inmobiliario. Muchas de estas áreas forman parte de los territorios de los pueblos originarios, cuyos miembros se han venido incorporando al turismo de diferentes maneras, sea porque son contratados como trabajadores y empleados de grandes cadenas hoteleras, restauranteras y otras prestadoras de servicios, o como promotores de sus propios proyectos turísticos, para lo cual dan un nuevo uso a su territorio y sus recursos naturales y culturales. En este contexto, algunos de los elementos de su identidad son “puestos en valor” para atraer a los visitantes. En ese sentido, ingresan a una economía de bienes simbólicos en la cual la distinción étnica es puesta en relieve con el

propósito de atraer a los turistas y mostrarles algo diferente a lo que han visto en otros lugares.

Los elementos de distinción étnica se adaptan y reconfiguran en el contexto del turismo, por lo que suelen ser descontextualizados de los espacios sociales donde se produjeron. Por ejemplo, una danza tradicional en honor a los santos, se transforma en espectáculo para los turistas. Dicha transformación se da “... en los términos universalmente reconocibles, con los cuales la diferencia se representa, se comercializa, se hace transable por medio del mercado” (Comaroff y Comaroff, 2011: 45).

La economía de la identidad, sustentada en la mercantilización de las expresiones culturales y formas de vida de los pueblos originarios, se ha convertido en una fuente de ingresos para cientos de comunidades locales en el mundo. No obstante, el uso que se le da a los elementos étnicos no solo proceden de los miembros de los pueblos originarios o indígenas, sino también de otros usuarios, tales como las empresas que cuentan un fuerte poder económico y político para hacer uso de los símbolos visibles de la etnicidad de los pueblos asentados en las regiones donde operan, con el fin de atraer turistas. Esto es así porque los símbolos étnicos aportan características específicas a la oferta turística y representan una forma de apropiación —y resignificación— de las prácticas culturales de los pueblos indígenas por el capital. Los elementos simbólicos que son mostrados a los turistas, no son todos los que integran el repertorio de su cultura, lo cual sería imposible. En el escaparate turístico se muestran solo aquellos elementos que podrían ser de interés para los visitantes que, por lo general, son muy vistosos y atractivos a la mirada del turista.

Es un hecho insoslayable que para miles de familias indígenas, tanto en el medio rural como en el urbano, el turismo se ha convertido en una fuente de ingresos (y en muchos casos tal vez la única) para su precaria economía. Es un fenómeno económico y socio-cultural que merece una mayor atención por parte de los analistas y científicos sociales, debido a la gran cantidad de procesos económicos, sociales y culturales que se articulan con su expansión. La tierra



originalmente en manos de los pueblos indígenas cambia de manos, los paisajes se transforman tanto como las actividades productivas, y los recursos naturales, culturales e identitarios adquieren un nuevo significado. El turismo deja su impronta en los territorios indígenas, donde parajes, cuevas, ojos de agua, cenotes y otros elementos que conforman la cosmovisión, se transforman y adquieren nuevos significados, y nuevos usuarios.

Las problemáticas vinculadas a la expansión turística son muy amplias y pueden ser abordadas desde diferentes aristas.

## 1. El turismo y “lo maya” en Quintana Roo

El turismo representa la tercera fuente de divisas para México, solo por debajo de los ingresos petroleros y de las remesas que envían los migrantes que radican en Estados Unidos. En 2017 el turismo contribuyó con el 8.7% al Producto Interno Bruto (PIB) del país y generó 3.7 millones de empleos directos (Datatur, 2018). Aunque el segmento más fuerte sigue siendo el turismo de sol y playa, existe una creciente demanda global que apuesta por un turismo cultural, ecológicamente sustentable y respetuoso de la diversidad. Ello ha motivado que en todo el mundo se promuevan las visitas a los sitios arqueológicos, a los museos, a las ciudades antiguas y coloniales, y a que se ponga en relieve las cualidades distintivas de cada región turística, que busca mostrarse como diferente a las demás: como una oferta única y exclusiva. En México, este giro hacia un turismo más cultural no es la excepción y el caso más emblemático, es el que se desarrolla en el Sureste del país, principalmente en los estados de Quintana Roo, Chiapas, Campeche, Tabasco y Yucatán.

El turismo es el eje articulador de las actividades económicas en Quintana Roo, siendo este estado uno de los principales destinos turísticos del país. Por solo mencionar algunas cifras, diremos que en 2017 viajaron a Quintana Roo 16.9 millones de turistas y dejaron una derrama económica de 8,810 millones de dólares (Sedetur, 2018). Recibió en ese mismo año vuelos procedentes de 20 estados de la república y de casi cien aeropuertos de diversas partes del mun-

do. A esa enorme masa de turistas habrá que sumar a 4.3 millones de personas que viajaron en los cruceros que arribaron a los muelles de Cozumel y Mahahual (Sedetur, 2018). Todos estos datos explican por qué Quintana Roo es el principal destino turístico del país y tiene una enorme importancia para la economía nacional, pues aporta más de 30% de las divisas captadas por el turismo.

La economía turística de Quintana Roo, sin embargo, no ha representado una mejoría en las condiciones de vida para los habitantes. Basta señalar que el ingreso promedio de cualquier trabajador de la zona turística oscila entre los 80 y 200 pesos diarios, esto es, alrededor de 10 dólares diarios por una jornada de ocho horas, que muchas veces suele prolongarse por más de diez horas, según la información obtenida en campo. Estos ingresos, en algunos casos, suelen complementarse con las propinas que dejan los turistas.

Su economía es similar a la de los enclaves, pues su desarrollo no obedece a un proceso de crecimiento interno o regional propio, como fue el de otros destinos turísticos, como Acapulco, sino que su ascenso fue debido a la incorporación masiva de capitales procedentes de fuera de la región e incluso, del país. Sus ganancias son extraídas y repatriadas a los lugares de origen de los capitales, sin que se propicie el desarrollo regional. Las tierras de Quintana Roo antes estaban destinadas a los enclaves productores de madera y chicle, se convirtieron en enclaves turísticos que conectan a los pequeños poblados con los flujos internacionales de capitales y turistas.

Actualmente, los destinos turísticos de Quintana Roo yendo de norte a sur son: Cancún, Isla Mujeres, Cozumel, Riviera Maya, Tulum, Mahahual y la región de Bacalar. Su principal atractivo son sus sitios arqueológicos, sus playas color turquesa de fina y blanca arena, sus hoteles de gran elegancia y comodidad, y su cercanía al arrecife mesoamericano (el segundo en importancia en el mundo).

La presencia de la cultura maya constituye otro de sus atractivos y es lo que le da a este destino turístico un sello de distinción internacional. Las empresas de tour operadores que organizan el viaje brindan a los turistas una visión de la cultura maya basada en los imaginarios que relacionan lo maya con la autenticidad, la ancestralidad y



con una relación armónica con el medio ambiente como símbolos distintivos de la región. Por imaginario entiendo una construcción social que es colectiva e individual, conformada por el...

... conjunto de creencias, imágenes y valoraciones que se definen en torno a una actividad, un espacio, un periodo o una persona (o sociedad) en un momento dado. La representación que el imaginario elabora de un proceso, es construida a partir de imágenes reales o poéticas (inmersas en el campo de la fantasía) (Hiernaux, 2002: 8).

Entonces, y siguiendo este razonamiento, el imaginario turístico puede ser definido como "... aquella porción del imaginario social referido al hecho turístico, es decir, a las numerosas manifestaciones del proceso societario de viajar" (Hiernaux, *ibíd.*: 8), pero también de los lugares que se pretende visitar, los sujetos con los que se busca convivir, las comidas y bebidas que se quieren disfrutar, entre otras muchas cosas. Los imaginarios están formados por representaciones y por imágenes. En el caso del turismo, dichas imágenes se asocian al placer, al descanso, a la sensualidad y a aquellas actividades vinculadas al ocio y al consumo hedonista.

Hay un esfuerzo deliberado y sostenido por posicionar a las comunidades mayas como "auténticas", pues la autenticidad es un factor de atracción de los turistas. Entre los elementos en que se finca la autenticidad destacan el uso de la lengua maya, las tradiciones locales y el contacto armónico con la naturaleza.

La cercanía a sitios arqueológicos de gran importancia, reconocidos mundialmente como Chichen Itzá (considerada una de las "nuevas maravillas del mundo"), Tulum y Cobá, hacen de ésta una de las principales atracciones turísticas a escala internacional.

La expansión del turismo en esta región tiene entre sus características, la promoción de la "cultura maya", cuyos atributos han sido retomados y resignificados por la industria del turismo y del espectáculo. Los sitios arqueológicos muestran la grandeza y esplendor de los mayas del pasado, a la vez que se les disocia de los mayas contemporáneos. Esta es una manera de marcar distancias y desle-

gitimar la cultura y el territorio de los mayas vivos. Algunos señalan que los indígenas actuales “no son mayas, sino mayitas”, pues los mayas desaparecieron hace más de mil años. Hace unos días, un joven ingeniero maya de Quintana Roo hacía referencia a la supuesta desaparición de los mayas y exclamaba: “¿Cómo que desaparecieron los mayas?, ¿Y entonces, nosotros que somos?”.

En el entorno turístico, la separación entre “lo maya” y los mayas, se expresa de diferentes maneras. Tal vez la forma más clara de dicha separación, sea la que se da con respecto a las comunidades mayas y su territorio. Los mayas contemporáneos han venido perdiendo sus tierras y el acceso a sus playas, a la vez que son incorporados como trabajadores y prestadores de servicios por parte de las grandes empresas y cadenas hoteleras internacionales.

Estos son algunos aspectos de esa relación contradictoria entre la identidad de los pueblos mayas y el avasallante desarrollo de la industria turística e inmobiliaria en Quintana Roo, que nos lleva a interrogarnos por el papel de los antropólogos y otros científicos sociales, así como a las propias comunidades mayas, respecto al uso del territorio y apropiación de los símbolos de identidad maya.

## 2. El uso turístico de la “identidad” maya

Los pueblos mayas de Quintana Roo son descendientes directos de los mayas que se rebelaron contra la opresión de las haciendas yucatecas en el siglo XIX. Mantienen vivas su lengua y su culturas, aunque no siempre se reconocen como “mayas”. Identificar quién es maya ha sido un tema de discusión entre historiadores y antropólogos desde hace décadas, discusión que ahora se recupera con motivo de la expansión turística. Sullivan (2000) observa que entre los mayas yucatecos, la categoría “maya” ha sido muy movible y cambiante dependiendo del contexto histórico y social. Aunque la lengua maya cuenta con más de 700 mil hablantes, siendo ésta una de las lenguas indígenas con mayor número de hablantes en el país, no todos los hablantes se identifican a sí mismos como mayas. Por ejemplo, los antiguos dueños de las haciendas aprendieron a hablar



maya para poder comunicarse con sus peones, sin que eso implicara que asumieran una pertenencia étnica “maya”, *macehualo'ob*, como encuentra Pérez Ruiz (2015) en la comunidad de Yaxcabá, en Yucatán. Lo que define ser maya en Yaxcabá, además de la lengua, es poseer un apellido maya, trabajar la tierra y pertenecer a algún grupo de parentesco así definido, siempre en contraste con otras categorías de adscripción.

Al igual que en otros lugares de México, las etnocategorías de autoadscripción difieren de las utilizadas por el Estado-nación y por otros actores sociales. Re Cruz (1996) retomando a Redfield, señala que no hay una identidad maya única, sino diferentes y con frecuencia contradictorias formulaciones ideológicas que compiten por la adscripción y la definición de lo que es ser maya. En la actualidad, las definiciones de lo que significa ser maya se dan en un contexto la interacción intercultural que se produce en los ámbitos regional, nacional y global, especialmente en aquellas áreas de la Península de Yucatán que reciben turismo internacional (Castañeda, 1996) o que dependen del trabajo asalariado en destinos turísticos (Re Cruz, 1996). En este contexto se expresa una relación contradictoria entre “lo maya”, ligado a una recreada ancestralidad de origen prehispánico y los mayas contemporáneos, que son identificados como pertenecientes a una categoría étnica minusvalorada (Elbez, 2017). Así, aparecen “los mayas” como una identidad que pareciera mítica, recreada por las industrias del turismo y del espectáculo, por un lado y, por otro, la presencia de los mayas de las comunidades de Quintana Roo e inmigrantes mayas del vecino estado de Yucatán que “mayanizan” el entorno turístico, cuando llegan a laborar a Cancún (Re Cruz, *ibíd.*), a Playa del Carmen, Chemuyil y Akumal en la Riviera Maya (Fraga y Arias, 2015) o a otras localidades de arribo de los inmigrantes maya yucatecos. Dado lo anterior, en este trabajo cuando refiero a los mayas, aludo a los maya-hablantes originarios de Quintana Roo, sin hacer una alusión específica a alguna comunidad en particular.

La relación de los mayas de Quintana Roo con la industria turística es compleja y contradictoria, ya que por un lado representa para

ellos la posibilidad de contar con empleo e ingresos. Son trabajadores de los hoteles y restaurantes, de empresas de tour operadores, guías de turistas, comerciantes que dependen del turismo. También participan de los procesos de urbanización y en labores de gobierno, en el área de servicios. A la vez, sin embargo, son excluidos como sujetos de derechos colectivos. No tienen control sobre su territorio, ni hay formas de gobierno indígena que les permita actuar como un sujeto colectivo que pueda negociar, como un frente unido, en las negociaciones y/o en la resistencia contra el avance depredador de la industria inmobiliaria y de las grandes firmas internacionales del turismo. Viven, pues, en una situación de marginalidad que se expresa en diferentes ámbitos: por ejemplo, pueden ser trabajadores en los hoteles, pero tienen prohibido el acceso y disfrute de sus playas, las cuales han sido privatizadas y entregadas a los grandes emporios turísticos.

Se alude a la gran tradición de los mayas del pasado, al mismo tiempo que se invisibiliza a los del presente. Se invita a los turistas a conocer la “cultura maya” para lo cual solo se revaloran algunos aspectos visibles y atractivos ante la mirada del turista, como el uso de su lengua y algunas danzas pero se les excluye en cuanto a lo que podrían ser sus demandas históricas de reconocimiento político. A continuación ilustro con algunos ejemplos la manera en que se expresa dicha relación.

#### *a) Xcaret, un parque temático*

Xcaret es un parque temático de capital privado, creado en 1992 en la Riviera Maya, en el municipio de Solidaridad, Quintana Roo. Cuenta con una extensión de 60 hectáreas en donde se recrea y reconstruye la cultura maya, al estar rodeado de comunidades mayas vivas y situado en una zona arqueológica que data del posclásico medio y tardío (1200-1550 dC). La construcción del parque en terrenos donde se ubican estos vestigios arqueológicos generaron fuertes controversias con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el cual tiene bajo su resguardo la protección y salvaguardia de los sitios arqueológicos del país, los cuales han sido protegidos



por el Estado como propiedad y patrimonio de la nación. Al final, dicha controversia se solucionó temporalmente mediante una cuota que paga el parque temático al INAH, para que esta institución pueda desarrollar otras actividades de investigación y protección al patrimonio en la región.

Xcaret está ubicado a 65 km. de Cancún y muy próxima a Playa de Carmen. Cuenta con una caleta con arrecifes de coral. En su interior hay tres ríos subterráneos en medio de la selva, por dos de los cuales se puede nadar. Uno de ellos se llama “Rio Maya”. Tiene albercas naturales, caletas para el *snorkel*, piscinas para el nado con delfines, un acuario de arrecife de coral, un mariposario, un aviario y una amplia colección de animales de la región, como jaguares, quetzales, flamencos, águilas reales, zopilotes rey, y un criadero de guacamayas rojas y de tortugas. Su labor relacionada con la reproducción de especies en peligro de extinción, incluyendo a los delfines, le ha valido el reconocimiento internacional.

El parque cuenta con una sección en la que se recrea una hacienda henequenera y una comunidad maya. Para dar una visión de la cultura mexicana, cuenta también con la recreación en cartón piedra de una mina de plata, una hacienda agavera y un espacio para la exhibición y venta de artesanías mexicanas.

Cuenta con un enorme teatro con capacidad para 1800 personas. En él laboran más de 300 actores en escena, además de 120 personas que trabajan tras bambalinas, tales como los iluministas, ingenieros en sonido, escenógrafos, personas encargadas de vestuario, encargados de cuidar y poner en escena a diversos animales, entre otras cosas. En las puertas de acceso los reciben hombres y mujeres jóvenes cuyos cuerpos atléticos muestran el trabajo en el gimnasio. Sus rostros y cuerpos están pintados de color azul; otros llevan un maquillaje facial y visten con pieles de jaguares. Portan máscaras y adornan su cabeza con penachos de plumas. Son supuestamente, sacerdotes mayas. Los atuendos pueden ser parecidos o ser una recreación a los que usaban los antiguos mayas. Aunque están fuera de contexto, pues si antes pudieron ser utilizados como parte del ceremonial religioso tradicional, a la entrada del teatro causan un im-

pacto casi cinematográfico entre los turistas, quienes emocionados no dejan de disparar sus cámaras y posar con ellos a cambio de una propina. El uso de antorchas para iluminar el camino contribuye a acentuar la dramaticidad del espectáculo.

Hay que señalar que para el diseño del vestuario de los artistas, el parque temático contó con el apoyo de y asesoría de académicos conocedores de la cultura maya del pasado. En ese contacto con la otredad reinventada, los turistas se toman fotos con los hombres y mujeres que representan a los sacerdotes, sacerdotisas, doncellas y chamanes mayas.

Una vez adentro del teatro, inicia un espectáculo de folklore mexicano que lleva por nombre “México Espectacular”, que narra en dos horas de duración, la historia de México desde el periodo prehispánico, la conquista militar, posteriormente la conquista espiritual (la llegada de los sacerdotes católicos) que culmina con la aparición de la Virgen de Guadalupe, que se presenta como un símbolo de unidad y de identidad de los mexicanos. El espectáculo abre con la representación del juego de pelota prehispánico, que es una recreación del juego de pelota de Monte Albán, Oaxaca. Los jugadores son profesionales y hacen del juego un evento deportivo que invita a la participación de los espectadores, que gritan y aclaman a los jugadores cuando la pelota logra entrar en el aro, de manera similar a cuando los futbolistas logran meter un gol en la portería. Los jugadores no son mayas de la región, sino deportistas que practican en diferentes lugares del país, incluyendo la ciudad de México. Después llegan los militares españoles montados en caballos y a pie. Los acompañan los sacerdotes con sus crucifijos. Después del primer encuentro se da una lucha entre indios y españoles, donde los primeros son derrotados, pero no del todo. Interviene la Iglesia y supuestamente cuando la Virgen se le aparece al indio Juan Diego, se logra la unidad de los mexicanos. Participan en el espectáculo los voladores de Papantla, Veracruz, y se realizan danzas consideradas “típicas mexicanas” que proceden de diversas regiones de México, con sus sones y jarabes, sus danzas tales como la de los Viejitos de Michoacán, los sones veracruzanos, entre otros. Desde luego,



no podrían faltar los mariachis, símbolo distintivo de los Altos de Jalisco con que México se dio a conocer a través del cine desde la década de 1940.

Respecto a la cultura de los mayas de la región, Xcaret cuenta con la recreación de una “aldea” maya hecha de cartón piedra, con su cocina y una figura de mujer hincada frente al fogón que prepara alimentos. Así los turistas no tienen que salir del parque temático para conocer cómo viven los mayas contemporáneos. Tiene, además, la representación de un cementerio supuestamente “mexicano” que pretende reconstruir las creencias religiosas de los mayas de la región.

La exaltación de la identidad de los pueblos indígenas, particularmente de los mayas, está presente en todos los rincones del lugar, en la toponimia, en los nombres de las playas y restaurantes, así como en los atractivos turísticos. Los folletos promocionales aluden a la ancestralidad de los mayas, presentados como una cultura milenaria. En los folletos se lee: “Descubre paisajes ancestrales”. Otra imagen tiene como pie de imagen la leyenda: “*Exotic Fauna & Culture*”, y añade: “Nunca imaginé un pequeño pueblo donde la herencia maya sigue viva; un increíble acuario de arrecife de coral y un importante sitio arqueológico”.

En otra imagen se hace referencia a los atractivos únicos de Xcaret y señala: “Descubrí tradiciones plasmadas en hermosas artesanías en el Museo de Arte Popular y conocí un tradicional Cementerio Mexicano”. Al final del día se ofrece a los turistas “La puesta en escena más grande de México”, donde participan más de 300 artistas en escena. Al respecto, el folleto promocional que se distribuye en el aeropuerto y en todos los hoteles de la región, dice:

En la noche fui testigo de un espectacular escenario con un auténtico juego de pelota maya: una representación de la Conquista Española y una espléndida interpretación de diversas danzas folclóricas. Viví de cerca la Revolución Mexicana y canté a la par del mariachi, que a través de su música me llevó a sentir el orgullo de este glorioso país.

Así, la historia de México desde la época pre-hispánica hasta la actualidad es representada y “disneyficada” de una manera más o menos romantizada y folclorizada.

Se puede decir así que el patrimonio cultural “intangible” es reconfigurado y/o fabricado a partir de elementos seleccionados del pasado, reconstruidos en un contexto presente, diferente al de su origen y resignificado por los diferentes actores sociales que participan en el contexto del espectáculo que se brinda al turismo global.

### *b) La boda maya y la sacralidad “disneyficada”*

Entre las actividades que se promueven por el grupo Xcaret y algunas empresa más pequeñas, está la celebración de las bodas mayas. Por medio de Internet y la promoción en los hoteles y agencias de viajes, se invita a las parejas para tener una experiencia diferente en su boda: tener una boda maya. En su promoción se dice que “Las bodas mayas rescatan una tradición prehispánica cargada de misticismo y un profundo sentido espiritual”. Se informa a los posibles consumidores que dichas bodas suelen llevarse a cabo “en un entorno mágico, por ejemplo, un cenote rodeado por vegetación espesa, una zona arqueológica, unas cuevas ocultas en la selva o una paradisíaca playa caribeña” (Nupcias Magazine, 2018).

En diversos sitios de Internet, se indica que el ritual de la boda está a cargo de un “chamán” maya, quien evoca “los cuatro elementos naturales” para que florezca la relación de los cuatro elementos de la vida: agua, sol, viento y aire. La ceremonia puede acompañarse por humo del incienso del copal, con el fin de bendecir y purificar el entorno. La ceremonia se puede llevar a cabo frente al mar, al lado de un cenote, en una cueva o en la selva. También se ofrece realizar el ritual en una zona arqueológica, pero se advierte que para ello se necesita solicitar un permiso con anticipación suficiente. No se indica que dicho permiso habrá que obtenerlo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, institución que hasta hoy es responsable de proteger y salvaguardar el patrimonio arqueológico e histórico. Las bodas se pueden acompañar con música, antorchas y velas, cantos



tradicionales y tambores. Para la fiesta, se ofrecen tamales de boda, queso relleno y otros platillos de la comida yucateca.

Algunos sitios indican cómo deben vestirse los novios: en algunos se promueve el uso del huipil para las mujeres y ropa blanca para los hombres. Se advierte que antes de la boda, los novios deben tomar un “baño purificador en el temazcal”. Antes de la ceremonia se coloca un altar y se traza un círculo con azúcar, que representa un lugar bendecido, al cual ingresarán los novios durante la ceremonia. Esta es oficiada en lengua maya. En algunos casos, se ofrece el pacto con la divinidad.

Durante la boda, se piden las bendiciones del dios *Hunab Ku*, el creador de todo, y de *Kinich Ahan*, el ser de luz. También puede llamarse a otros dioses, como Ixchel, la diosa de la luna, o Itzamná, el dios de los cielos (Boda Maya, 2018).

Los oficiantes y organizadores de tales rituales no necesariamente son originarios de la región: tampoco son mayas ni indígenas, sino una mezcla de promotores del *New Age* que utilizan algunas técnicas de sanación mesoamericanas, como el baño en temazcal. También realizan rituales que muestran su respeto a la “Madre Tierra”. Algunos más internacionalizados hablan de la Pachamama. Es posible que las personas que participan como oficiantes no sean maya-hablantes, pero que hayan memorizado algunos parlamentos, según me hizo ver una persona de la región. Estos practicantes se asemejan más a los neo-indios que analizan Galinier y Molinié (2013), cuya identidad se ancla en “... una autoctonía totalmente fantaseada” que forma parte de un movimiento de “indios autoproclamados” que se apropian del pasado indígena y lo resignifican en un contexto religioso y discursivo metropolitano y globalizado.

Las bodas mayas pueden promoverse por empresas locales y comunitarias, pero también son ofrecidas por el grupo Xcaret, empresa que se promueve por contar con un “auténtico especialista” en organizar bodas. Dicha empresa invita a los turistas a realizar una “boda temática”, todo a cargo de dicha empresa: la ceremonia, la comida, y la diversión (Xcaret-Bodas, 2018).

Las bodas frente al mar no son un asunto sólo de los *New Agers*, sino de todas las religiones. Por ese motivo, en los hoteles hay templos sin símbolos religiosos, con vista al mar, o pueden instalar altares para las ceremonias. El éxito que han tenido dichas bodas religiosas llevaron a que los jerarcas de la Iglesia católica dijeran que dichas ceremonias “no tienen validez”.

En un paisaje paradisíaco son instalados los altares bellamente decorados. Sus promotores tienen el cuidado de advertir a sus clientes que dicha boda no sustituye las que los contrayentes pudieran realizar por el civil y por su religión. Las bodas mayas pueden ser promovidas por empresas dirigidas expresamente al público estadounidense, como lo hace *Yucatan Today*, empresa estadounidense que afirma que dichas ceremonias se pueden realizar en “lugares ancestrales bendecidos” que por su “simplicidad, originalidad y profundo significado hacen que ese momento especial se convierta en una experiencia única” (Cantarell, 2018).

Es interesante notar que este tipo de bodas “étnicas” se han difundido hacia otras partes de Latinoamérica. Se promueven por Internet también la celebración de bodas “mapuches” e “incas” y “toltecas”. Todas ellas tienen en común: la intervención de un “chamán”, hablar alguna lengua indígena, el uso de inciensos, velas, antorchas, y su realización en algún escenario natural, es decir, no en templos ni iglesias.

Este tipo de bodas ha sido registrada también en el lago de Atitlán, en Guatemala. Al respecto, el antropólogo Engel Tally atribuye el auge de una nueva espiritualidad al movimiento *New Age*, donde convergen los mayas guatemaltecos del lago de Atitlán, con un movimiento contestatario y contracultural procedente de Estados Unidos y Europa, cuya relación se afianza en vísperas de la finalización de la cuenta larga del calendario maya, y la llegada del año 2012, el *Ox'lajuj b'aqtun*. Al referirse a la interpretación del calendario maya, analiza los discursos mayas y *New Age* sobre el 2012, y encuentra que a pesar de sus diferentes orígenes,



... tanto las interpretaciones mayas como *New Age* tienden a converger más que divergir como resultado de su compartido rechazo a los valores de la modernidad, la destrucción ecológica y el capitalismo tardío (Tally, 2012: 41-42).

Más aún: el autor encuentra una convergencia importante con el movimiento indígena guatemalteco. Habrá que ver con más detalle si en el caso de Quintana Roo existe una experiencia similar a la “mayanización” a la que se refiere Santiago Bastos (2007) en Guatemala y a la proclamada “ancestralidad” de los rituales que analiza Sánchez (2017) en el contexto turistificado del Lago de Atitlán.

### *c) La “Travesía sagrada de los mayas”*

La “Travesía Sagrada de los Mayas” es una “nueva tradición”, si así se le pudiera llamar a esta práctica que acude a símbolos étnicos y a un origen mítico o arqueológico, promovida y organizada por el grupo empresarial Xcaret. Desde 2007, en el mes de mayo, un grupo en el que participan más de 300 personas, realiza una travesía desde el parque temático Xcaret hacia la isla de Cozumel. La travesía es de alrededor de 50 kilómetros y dura entre ocho y 12 horas, que es el tiempo empleado por los canoeros remadores para llegar de un punto a otro. En la travesía participan los lugareños (que no son necesariamente mayas) así como remadores internacionales. En 2017 participaron canoeros de 10 países de América y Europa, quienes cruzaron “como los mayas de la antigüedad” los mares para honrar a la Diosa Ixchel.

Quienes participan en la Travesía suelen entrenar durante seis meses y acuden a practicar a la escuela de remo que el grupo Xcaret tiene en Cancún, Xel-Ha, Cozumel y Xcaret. Con este evento, el grupo empresarial dice contribuir al fortalecimiento de la identidad y del patrimonio cultural “entre quintanarroenses y visitantes”. En 2018 participaron 377 canoeros procedentes de la región, así como de Argentina, Canadá, Estados Unidos, Colombia, Venezuela, Reino Unido, Francia, Eslovaquia, España e Italia, quienes cruzan el mar

“como los mayas de la antigüedad” (Grupo Experiencias Xcaret, 2018).

La directora general de este evento, advierte que con ello se busca recuperar la tradición prehispánica “que dejó de practicarse durante más de cinco siglos”. Para la empresa, la Travesía representa un gran evento que además ha sido “... un vínculo de identificación cultural para los habitantes de la zona norte de Quintana Roo y un incentivo para el turismo local, nacional y extranjero” (Grupo Experiencias Xcaret, 2018).

Los canoeros no son originarios de las comunidades mayas de la región, sino personas que participan a nivel individual (46% mujeres y 54% hombres). Para ello se inscriben desde el mes de septiembre del año anterior y lo hacen de manera voluntaria. Posteriormente entrenan durante seis meses para adquirir condición física y lograr la meta. Para un joven conocedor maya de la región, quien además estudió una maestría en Ciencias del Mar, los remeros hacen un gran esfuerzo, ya que desconocen el comportamiento de las corrientes marinas y la manera en que cambian las mareas a lo largo del año, conocimientos que sí tenían los antiguos mayas.

En 2018, además de los remadores participaron 218 artistas que amenizaron el evento, con actividades musicales y dancísticas. A ello contribuyó la Casa de la Cultura de Cozumel y Playa del Carmen, el INAH, y un importante grupo de empresas multinacionales, como la Pepsi Cola, arrendadoras de autos Avis y Hertz, la Cervecería Corona, la compañía telefónica Telcel y otras empresas (Grupo experiencias Xcaret, 2018a).

En esta “nueva tradición”, se recupera la travesía que realizaban los mayas miles de años atrás. El grupo empresarial afirma que es...

... un antiguo ritual de la costa oriental de Yucatán, que recrea la peregrinación hacia la isla de Cozumel en busca del oráculo de la diosa Ixchel, a la usanza de los antiguos navegantes y comerciantes Mayas de la comunidad. Gracias a las investigaciones llevadas a cabo por Xcaret en colaboración con el Instituto Nacional de Arqueología e Historia (INAH) se descubrió que existía una ruta



comercial y que la villa de Polé, lo que ahora es Xcaret, era un puerto de intercambio del comercio.

También dice que esta Travesía tiene el propósito de “crear conciencia de la enorme riqueza cultural de la civilización maya”. También afirma que cuenta con la asesoría del INAH para la elaboración del vestuario, las telas, el maquillaje, los rituales, “...todo está avalado por el INAH y se lleva a cabo lo más apegado posible a lo que realmente sucedía en aquella época” (Grupo Xcaret, 2018b).

Todo lo hacen en honor a la diosa Ixchel, “deidad de la luna y la fertilidad, maestra de las aguas y domadora de los mares y océanos, es por ella que anualmente cientos de hombres y mujeres realizan este recorrido”. Entre los canoeros se está creando una tradición que pasa de padres a hijos. La travesía también tiene una dimensión ritual, cuasi-sagrada. Previo a embarcarse los canoeros llevan a cabo un ritual para “pedir permiso a la diosa Ixchel para cruzar el mar sin inconvenientes ni complicaciones”. Pareciera que para realizar esta recreación se acudió a la lectura de textos antropológicos, como *Los argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski, cuyos integrantes realizaban ceremonias, rezos y rituales antes de lanzarse a surcar los mares. En una descripción casi malinowskiana, se describe el uso de la madera de árboles que fueron derribados para la construcción de las primeras embarcaciones. Cada canoero fabrica su remo de la madera y del peso que prefiera, y lo decora a su gusto, pero “sin olvidar que están recreando una tradición maya” (Grupo experiencias Xcaret, 2018b).

Se menciona también que el antiguo pueblo de Polé (hoy Xcaret) aparece en el Chilam Balam de Chumayel como punto de partida de los Itzaes, cuando iban a Kuzamil (hoy Cozumel). Polé, agregan, fue un puerto de abrigo para la navegación marítima en el posclásico y principal puerto de embarque de las peregrinaciones a Cozumel con el propósito de adorar a Ixchel, señala la citada publicación. Para darle sustento científico a estas afirmaciones, en la página web y en los folletos publicitarios se cita al reconocido etnólogo y arqueólogo británico, Eric Thompson, quien entre 1930 y 1950 realizó trabajos

de investigación en Chichén Itza, Cobá y Uxmal, entre otros sitios arqueológicos de la región.

## Conclusiones

El turismo y el uso de elementos de identidad étnica indígena se articulan con un segmento del mercado turístico nacional e internacional preocupado por la conservación y preservación del medio ambiente. Para este segmento existe una creencia, según la cual, los pueblos indígenas están más próximos a la naturaleza y alejados de la tecnología (Pereiro, 2015: 23). El trasfondo de estos imaginarios tiene un origen colonial, que se parece mucho al mito del “buen salvaje” que surge con la modernidad europea y sus visiones románticas sobre la alteridad. Este mito es recreado por empresas capitalistas en donde no se necesita ser indígena para exhibir y comercializar la distinguibilidad étnica indígena y explotar los imaginarios del “buen salvaje”, que es toda una narrativa que viene del Siglo de las Luces y que se traduce en representaciones caricaturizadas, al estilo de la película de Pocahontas producida por Disney, para relacionar al “buen salvaje” con los pueblos indígenas. Los imaginarios, como matrices de significados (Baeza, 2015) son persistentes y se actualizan en la interacción cotidiana. Funcionan sobre la base de representaciones sociales compartidas, que en el caso del turismo son formuladas desde los ámbitos globales desde donde se difunde la imagen turística de la otredad indígena y se recrea en los espacios locales y regionales. Son imaginarios que logran articular lo global y lo local.

Dentro de la “economía de la identidad” se procura mostrar los atributos de la identidad distintiva de los pueblos originarios y aprovechar lo que los hace diferentes. Esta economía, sustentada en la mercantilización de los modos de vida y expresiones culturales de los pueblos originarios, se ha constituido en una fuente importante de ingresos para las comunidades. El trabajo simbólico que se realiza para reconstruir o espectacularizar la cultura maya no es exclusiva del Grupo XCaret. Fernández y Estrada (2014) a través del trabajo



etnográfico en una comunidad maya yucateca, muestran que para atraer a los turistas, hay asociaciones civiles filantrópicas internacionales que promueven una visión esencialista, exotizada y estetizada de los mayas contemporáneos. Esto los ha llevado a capacitar a la población local para que tomen consciencia de su historia y “... reconozcan ciertos bienes culturales como su patrimonio” (Fernández y Estrada, 2014: 20).

En el contexto turístico, los turistas son convocados a conocer otras culturas y, de ser posible, vivir durante algunos días en una comunidad indígena, experimentar la cotidianidad en un medio ambiente natural y conocer otros estilos de vida. Así ocurre con los turistas voluntarios que van a las comunidades mayas yucatecas a las que se refieren Fernández y Estrada (*ibid.*), donde todo es maya:

La comida que los turistas consumen durante su estancia pretende llenarse de cualidades mayas, pues es preparada por mujeres mayas, con ingredientes locales de la cocina maya, tomados en gran parte de los huertos mayas, con técnicas de cocción maya, preparados en las cocinas de las casas mayas, aunque curiosamente se trate de una nueva versión de la cocina maya, pues se les presenta como “comida maya vegetariana”, la cual es identificada por los mayas como “comida de los gringos”.

Con el propósito de atraer a los turistas, agentes gubernamentales y asociaciones de la sociedad civil que apoyan el desarrollo comunitario, promueven la “mayanización” de la oferta turística y esto tiene repercusiones en las comunidades. Yassir Rodríguez observa que entre los jóvenes de la comunidad maya yucateca de Ek Balam, hay un esfuerzo continuado por representar su papel de guerreros mayas. Sin embargo, “...mientras más mayas quieren ser, más tienden a alejarse de su propia cotidianidad y terminan representando la imagen estereotipada de lo maya” (Rodríguez, 2017: 128).

Con ello, se satisface el interés de los turistas por visitar a las “auténticas comunidades mayas”, donde las comunidades locales parecen reproducir “... los deseos y representaciones de los turistas” (Rodríguez, 2017: 128).

Las visitas de los turistas a las comunidades locales de Yucatán y Quintana Roo son meramente marginales y sólo abiertas a unos cuantos “iniciados” e interesados en el turismo cultural, pues el grueso del turismo está fuertemente acaparado por las grandes cadenas globales del ocio. En otras latitudes, como en Chiapas o en el Lago de Atitlán, Guatemala, existen organizaciones que ofrecen al turista vivir durante algunos días en el hogar de una familia indígena para convivir con ella, y experimentar una forma de vida diferente a la cotidianidad urbana del turista.

El uso de símbolos o emblemas de identidad indígena aportan características específicas a la oferta turística, pero en este caso, no son usados por las comunidades sino por una empresa capitalista poderosa, una de las más importantes de la región. Cuando se indagó sobre la “consulta libre e informada” a las comunidades sobre el uso de su identidad, nadie supo qué responderme. Las empresas no consultan, sino que solo utilizan la identidad indígena maya. A la vez, las organizaciones comunitarias no pelean ni reclaman el uso de su identidad étnica ni existe voluntad o interés para hacer algún reclamo. Al parecer, se ve con buenos ojos que haya empresas turísticas importantes en la región, pues dan trabajo a la gente y mejoran su calidad de vida. El uso de símbolos étnicos no son un objeto de disputa por las identidades, sino una forma que tienen los pueblos originarios para allegarse recursos y sobrevivir.

Con el proceso de turistificación, se producen cambios. En el caso de los pueblos indígenas, las danzas tradicionales en honor a los santos con frecuencia son descontextualizadas y transformadas en espectáculo. De su éxito dependen los ingresos económicos para numerosas familias que viven del turismo, una vez que la producción agropecuaria ha dejado de ser la base de sustento de la economía. Para muchos jóvenes, la alternativa económica que les queda, además de la migración, es convertirse en prestadores de servicios turísticos. Hay jóvenes que buscan ser Voladores de Papantla (Zúñiga, 2016), siendo esta danza muy exitosa en diversos lugares turísticos. Otros más, dependen del turismo porque venden sus textiles y artesanías, como los comerciantes mixtecos y zapotecos que aguar-



dan la llegada de la Guelaguetza, en el mes de julio o la Muerteada en noviembre, en la ciudad de Oaxaca, para allegarse recursos económicos que les permitan sobrevivir en medio de políticas neoliberales. La conversión de las expresiones culturales en espectáculo confluye con lo que los antropólogos del turismo denominan “disneyzación” de la otredad (Meethan, 1996; Santana, 2003; Cohen, 2005; Khafash, Córdoba y Fraga, 2015), lo cual funciona a partir de la selección y descontextualización de las prácticas de la cultura popular y su reinserción en contextos teatralizados y turistificados.

Sin embargo, considerar que la “mayanización” reinventada forma parte del proceso de folclorización y “disneyzación”, es quedarnos cortos en el análisis. En este caso hay una apropiación cultural de lo maya por el capital, proceso por el cual los propios mayas de la región son excluidos en tanto sujetos para definir lo que se muestra, los que se exhibe y, sobre todo, lo que se hace dentro de su territorio. Es una apropiación cultural que implica una relación de colonialidad, pues no se trata de un intercambio cultural equitativo ni sólo de una expresión del proceso de aculturación. Es una apropiación en la medida en que los sujetos portadores de esa cultura, son paulatinamente excluidos de la toma de decisiones.

No está de más señalar que el Grupo Experiencias Xcaret, que es una empresa líder en la recreación turística en el país, que opera el Hotel Xcaret México, y los parques temáticos más importantes de Cancún y la Riviera Maya: Xcaret, Xel-Há, Xplor, Xplor Fuego, Xochimilco y Xenses, el tour Xenotes, así como tours a las zonas arqueológicas de la Península de Yucatán, a través de la marca Xichén. Esta última marca ha causado polémica porque el nombre viene de Chichén Itzá, ahora rebautizado como Xichén. Se considera que este nuevo nombre es otra manera que tiene el grupo empresarial para apropiarse, ahora a través de esta denominación, de la zona arqueológica más importante de la región.

El Grupo Experiencias Xcaret es una empresa mexicana que ha generado más de 6,100 empleos directos y alrededor de 24 mil empleos indirectos, derivados de la operación de los diferentes parques temáticos y de su hotel. Los trabajadores contratados de manera

directa proceden de diversas partes del país y del extranjero, aunque la mayor proporción son originarios de Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco, Chiapas, Veracruz y Ciudad de México. En 2017 fue designada como “la mejor empresa para trabajar” porque no practica el *outsourcing* (lo que sí sucede en cadenas hoteleras españolas y estadounidenses de Cancún y Riviera Maya). Dicho grupo empresarial ha dicho por boca de su presidente, Miguel Quintana Pali, que las empresas que integran Experiencias Xcaret aseguran el cumplimiento de los derechos de los empleados, asumen “siempre las obligaciones patronales que establece la ley” y otorgan a sus trabajadores paquetes de prestaciones y beneficios adicionales a los que marca la ley (Vanguardia, 2018). Las empresas ameritan por sí mismas un análisis detallado, para conocer la relación que mantienen con las comunidades mayas de la región y su impacto económico, político y social. La importancia que tiene trasciende los límites de la actividad turística. Basta mencionar que para el proceso electoral 1 de julio de 2018, la empresa otorgó entrada gratis a todas las personas que participaron en la votación, como una manera de contribuir a la participación y la reducción del abstencionismo.

Además de lo anterior, Xcaret ha promovido una imagen de apoyo a programas de conservación ambiental y sustentabilidad. Apoya proyectos de investigación de la UNAM para el monitoreo de la calidad de los acuíferos cársticos de la zona norte de la Península de Yucatán; sobre la reproducción del caracol rosa con el Instituto Politécnico Nacional y con el Florida Marine Research Institute. Cuenta con un programa de reproducción de delfines y de flamencos rosas de la Reserva natural de Río Lagartos, endémico de esa reserva.

Su precio para acceder a sus parques temáticos es muy elevado para el consumo de la población local. El acceso cuesta 100 dólares por día por persona. Esto equivale a aproximadamente el salario mínimo de una semana de trabajo, lo que hace su acceso prohibitivo para los trabajadores de la región. El precio está pensado para los visitantes extranjeros que pagan en euros o en dólares. Un trabajador me decía que “no es caro” ingresar a Xcaret, pues el precio es



el mismo que cualquier turista paga por ingresar al parque de diversiones de *Disney World*.

Varios de los proyectos turísticos comunitarios o locales que actualmente se desarrollan en las comunidades mayas de Quintana Roo, han sido impulsados por trabajadores que han adquirido experiencia en este tipo de lugares y buscan revalorar sus recursos naturales y culturales, para atraer a los turistas a sus comunidades.

El caso de Xcaret es el más desarrollado que hay en México, pero no es el único. La folclorización de la cultura es un proceso que se da en todo el país. Es utilizado tanto por empresarios como por organizaciones sociales, incluyendo a los zapatistas. Habrá que recordar el efecto mediático del levantamiento del 1 de enero de 1994 protagonizado por el EZLN, el cual tuvo un gran impacto mediático que convocó a la solidaridad mundial con el movimiento. El gran apoyo obtenido por los zapatistas se mantuvo también —hay que reconocerlo— gracias a los turistas y a las organizaciones sociales nacionales y extranjeras que llegaron con el alzamiento (Coronado, 2008).

## Referencias

- Baeza, Manuel Antonio (2015), *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para constituir sociedad*, Santiago de Chile, RiL Editores.
- Bastos, Santiago (2007). “Mayanización y vida cotidiana.” *La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 3 Cirma-Oxfam-Flacso. Cholsamaj: Ciudad Guatemala.
- Boda Maya (2018), en: <https://www.bodas.com.mx/articulos/boda-maya--c4749>
- Bodas Mapuches (2018) <https://www.youtube.com/watch?v=zrG3L5zV3UE>, consultado en octubre de 2018.
- Cantarell, Violeta H. (2018), “Yucatan today” en <http://yucantoday.com/celebrar-boda-maya/>
- Castañeda, Quetzil (1996), *In the Museum of Maya Cultures: Touring Chichen Itza*, University of Minnesota Press

- Cohen, Erik (2005), “Principales tendencias en el turismo contemporáneo”, en *Política y Sociedad*, Vol. 42(1): 11-24.
- Comaroff, John y Jane Comaroff (2011), *Etnicidad, S.A.*, Katz ediciones, Buenos Aires.
- Coronado, Gabriela (2008), “Insurgencia y turismo. Reflexiones sobre el impacto del turista politizado en Chiapas” en, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 6 núm. 1, enero de 2008, p. 53-68.
- DATATUR (2018), Compendio estadístico del turismo en México 2017, Datatur, Secretaría de turismo, Subsecretaría de Planeación y Política Turística, <http://www.datatur.sectur.gob.mx/SitePages/CompendioEstadistico.aspx>
- Elbez, Mélissa (2017), “¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México” en, *Cultura y representaciones sociales*, año 11, núm. 22, marzo de 2017.
- Fernández Repetto, Francisco e Iser Estrada Burgos (2014), “Especialización y espectacularización de lo maya. Turismo voluntario y étnico en una comunidad yucateca” en, *Península* vol. IX, núm. 1 enero-junio de 2014, pp. 9-31
- Fraga Berdugo, Julia y Luis Manuel Arias Reyes (2015), “Milperos o turisteros: opciones laborales de los jóvenes maya-yucatecos contemporáneo”, en *Teoría y Praxis*, marzo, 2015, pp. 174-196
- Galinier, Jacques y Antonette Molinié (2013), *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Abya-Yala, Quito.
- Grupo experiencias Xcaret (2018a), <https://www.grupoexperienciasxcaret.com/sala-de-prensa/travesia-sagrada-maya-2018/>, consultado el 10 de octubre de 2018
- Grupo experiencias Xcaret (2018b), <http://blog.xcaret.com/es/travesia-sagrada-maya-xcaret/>, consultado el 10 de octubre de 2018.
- Hiernaux-Nicolas, Daniel 2002, “Turismo e imaginarios”, en Daniel Hiernaux-Nicolas, Allen Cordero, Luisa Van Duynen Montijn, *Imaginarios sociales y turismo sostenible*. Flacso- Costa Rica.
- Khafash, Leina, Juan Córdoba Ordoñez y Julia Fraga (2015), “Parques Temáticos y Disneyzación: Ex-



- perencias Xcaret en la Riviera Maya” en, Julia Fraga, Leila Khafash, Juan Córdoba Ordoñez (Coords.) *Turismo y ocio. Reflexiones sobre el Caribe Mexicano*, Colección PASOS edita, no 14 [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)
- Marín Guardado, G. (2010). “Turismo, globalización y mercantilización del espacio y la cultura en la Riviera Maya: un acercamiento a tres escenarios”. En Ricardo López Santillán (Coord.). *Etnia, lengua y territorio. El Sureste ante la globalización*, UNAM, pp. 17-55.
- Meethan, Kevin (1996) “Consuming (in) the civilized city”. *Annals of Tourism Research*, núm. 23 (2): 322-340
- Mendez Saínz, E. y Velázquez García M. A. (2013). *Turismo e imaginarios*. El Colegio de Sonora-ITESM, Hermosillo, Sonora, México.
- Pereiro Pérez, Xerardo (2015), “Reflexión antropológica sobre el turismo indígena”, en *Desacatos* 47, enero-abril de 2015, pp. 18-35
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2015), *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México, INAH.
- Re Cruz, Alicia (1996), *The Two Milpas of Chan Kom: A Study of Socioeconomic and Political Transformations in a Maya Community*, State University of New York Press.
- Rodríguez Martínez, Yassir (2017), “Turismo y gubernamentalidad en Ek Balam: ser maya en el contexto neoliberal”, en *Alteridades* 27 (54). pp. 119-129
- Sánchez Espinosa, Gustavo (2017), *Turismo étnico en el Reino Tz’utujil. Proceso de turistificación en Santiago Atitlán, Guatemala*. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, México.
- Santana, Agustín (2003), “Turismo Cultural, Culturas Turísticas”, *Horizontes Antropológicos*, Porto alegre, año 9, núm. 20, p. 21-57, octubre de 2003.
- Sedetur (2018), *Visión Global del Turismo a México. Análisis de Mercados, perspectivas del Turismo Mundial*. Enero-abril-2018. Recuperado de <http://www.datatur.sectur.gob.mx/Documentos%20compartidos/VisionGlobalTurismoAMexAbr2018.pdf>

- Sullivan, Paul (2000), “The Yucatec Maya” en, John D. Monaghan, Volume Editor, *Ethnology, Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, University of Texas Press, Austin, 2000, pp. 207- 223.
- Tally, Engel (2012), “Las interpretaciones New Age y mayas del Oxlajuj B’aqtun 2012”, *Memorias del III Coloquio de Antropología y Sociología. Participación Política e Identidades*. Asociación de Estudiantes de Ciencias Sociales. Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.
- Vanguardia (2018), 3 de enero 2018, Corporativo Xcaret generó más de mil 400 empleos en 2017, en: <https://vanguardia.com.mx/articulo/corporativo-xcaret-genero-mas-de-mil-400-nuevos-empleos-en-2017>, consultado el 3 de agosto de 2018.
- Xcaret–Bodas (2018), <https://rivieramaya.mx/bodas-riviera-maya/> consultado en octubre de 2018.
- Zúñiga Bravo, Federico (2016) *Patrimonio cultural, etnicidad y turismo. Procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización en el Totonacapan veracruzano*, Tesis para obtener el grado en doctor en Antropología, UNAM, México.



REPRESENTACIONES SOCIALES Y PUESTAS EN ESCENA EN  
LOS MERCADOS CAMPESINOS DE BOGOTÁ: “EL BUEN  
CAMPESINO”, “EL CAMPESINO INSTITUCIONALIZADO” Y “EL  
CAMPESINO REBELDE”

*SOCIAL REPRESENTATIONS AND MISES-EN SCÈNE IN BOGOTÁ'S  
PEASANT MARKETS: THE GOOD, THE INSTITUTIONALIZED AND THE  
REBEL PEASANT*

DAVID FERNANDO GARCIA GONZALEZ, CÉSAR AUGUSTO  
GONZÁLEZ VÉLEZ, MAURICIO MONTENEGRO RIVEROS

Este artículo es el resultado de una investigación desarrollada a lo largo de 2017 por tres miembros del grupo Publicidad, Sociedad y Consumo de la Universidad Central de Bogotá. El objetivo de la investigación era rastrear y analizar las representaciones que circulan en los Mercados Campesinos (en adelante MC) organizados por la Alcaldía Mayor y otras instituciones del gobierno distrital de Bogotá desde 2004. Este interés tiene que ver con nuestra convicción, a la vez epistemológica y política, de que las representaciones sociales son, como diría el sociólogo Pierre Bourdieu (1995), construcciones estructurantes y estructuradas. Es decir que las representaciones son estructuras de pensamiento interiorizadas por los sujetos y, a la vez, construcciones históricas de carácter colectivo que ayudan a coproducir el mundo social. Partiendo de esta premisa, consideramos que es pertinente deconstruir las representaciones sobre el campo y los campesinos que se (re)producen y se negocian en espacios institucionales como los MC. El principal objetivo de este texto es, entonces, analizar los elementos estéticos y discursivos de las diversas piezas publicitarias que circulan a propósito de los MC,

- \* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Colombia. Profesor asociado de la Universidad Central de Bogotá. Docente investigador de la Maestría en Estudios Sociales del Consumo de la misma institución. Universidad Central de Colombia
- \*\* César González Vélez: Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Profesor asistente de la Universidad Central de Bogotá. Docente investigador de la Maestría en Estudios Sociales del Consumo de la misma institución.
- \*\*\* Mauricio Montenegro Riveros: Doctor en Antropología por la Universidad de Los Andes. Profesor asociado de la Universidad Central de Bogotá. Docente investigador de la Maestría en Estudios Sociales del Consumo de la misma institución.

y determinar la naturaleza de las representaciones que allí se ponen en juego. En la primera sección se caracteriza el corpus de piezas publicitarias e institucionales con que se trabajó (que incluyó imágenes, volantes, fotografías, videos y notas de prensa), y se describe el proceso de interpretación a partir de señalar las principales categorías y variables de análisis. A continuación, se presentan algunas consideraciones de índole conceptual a propósito de las representaciones sociales y lo que hemos llamado «puestas en escena». Por último, en la tercera parte se caracterizan diversos elementos estéticos y discursivos de las piezas publicitarias asociadas a los MC, y se ofrece una síntesis crítica de las representaciones más recurrentes sobre el campo y los campesinos que circulan allí. *Palabras clave:* Representaciones sociales, Mercados campesinos, Campo, Puestas en escena

---

*This article is the result of an investigation developed throughout 2017 by three members of the Advertising, Society and Consumption group of the Central University of Bogotá. The objective of the research was to track and analyze the representations that circulate in the Peasant Markets (hereinafter MC) organized by the Mayor's Office and other institutions of the Bogota district government since 2004. This interest has to do with our conviction, at the same time epistemological and political, that social representations are, as the sociologist Pierre Bourdieu (1995) would say, structuring and structured constructions. In other words, representations are structures of thought internalized by the subjects and, at the same time, historical constructions of a collective nature that help to co-produce the social world. Starting from this premise, we consider that it is pertinent to deconstruct the representations on the field and the peasants that are (re) produced and negotiated in institutional spaces such as the MC. The main objective of this text is, then, to analyze the aesthetic and discursive elements of the various advertising pieces that circulate about CMs, and to determine the nature of the representations that are put into play there. The first section characterizes the corpus of advertising and institutional pieces with which it was worked (which included images, flyers, photographs, videos and press releases), and describes the interpretation process based on the main categories and variables of analysis. Following are some considerations of a conceptual nature with regard to social representations and what we have called "staging". Finally, in the third part, various aesthetic and discursive elements of the advertising pieces associated with MCs are characterized, and a critical synthesis of the most recurrent representations on the field and the peasants who circulate there is offered. Keywords: Social representations, Peasant markets, Field, Staging*

---



## 1. Caracterización y sistematización del material: fuentes consultadas y categorías de análisis

En Bogotá se realizan aproximadamente 60 Mercados Campesinos (MC) anuales, la mayoría de los cuales tiene una duración de un día, y sólo unos pocos duran dos días. Si bien hay variaciones en las ventas de cada MC, y casi nunca coinciden las cifras (ni siquiera en los informes de fuentes oficiales), algunos analistas se animan a plantear que el promedio general oscila entre los 100 y los 120 millones de pesos (Ordoñez, *et al.*, 2011). En 2010, por ejemplo, las ventas totales sumaron alrededor de 2,000 millones de pesos (Ordoñez, *et al.*, 2011). Estas cifras deben ser analizadas no sólo a la luz del presupuesto general invertido en logística y publicidad de los MC —que asciende a 6,000 millones de pesos según un artículo publicado en el diario *El Tiempo* (2015)—, sino de la participación marginal de los MC en el mercado nacional de alimentos, pues hay que tener en cuenta que el sector agrícola aporta unos 41 millones de dólares anuales, que corresponden en promedio al 6% del Producto Interno Bruto nacional (Romagnoli, 2015). En todo caso, es necesario entender a los MC como una estrategia que surge en el contexto de una economía campesina precarizada (Cruz-Rodríguez, 2013). Según un informe del Departamento Nacional de Planeación (2015), para 2014 el 42% de los habitantes rurales de Colombia eran pobres, mientras que el 18% vivían en la pobreza extrema. Otras fuentes, como la Encuesta General de Hogares del DANE (2011), muestran que la economía campesina genera ingresos muy precarios, ya que un 68% de los productores reportan ingresos inferiores a un salario mínimo legal vigente. Según el índice Gini, que mide la desigualdad económica, la concentración de la tierra en Colombia ha aumentado de manera dramática en las últimas décadas: el 0.2% de los propietarios explotan el 72% de las áreas rurales productivas (Kalmanovitz, 2017).

Tras este breve contexto, resulta evidente que los MC son iniciativas de interés para diversas instituciones públicas, movimientos civiles y cooperativos, sectores agrícolas y pequeños comerciantes.

Como es natural, todos estos actores hacen esfuerzos condicionados a sus propios medios para difundir el programa y atraer visitantes y compradores. Algunos de estos esfuerzos publicitarios son más especializados e incluyen la realización y la edición de videos institucionales que pueden emitirse por televisión o en canales digitales. Otros son mucho más simples: piezas gráficas tipo *banner* diseñadas para ser difundidas en redes sociales. Esta diversidad de medios y recursos también se expresa en los niveles de sofisticación de los mensajes: desde los textos más simples y admonitorios hasta los más creativos; desde las imágenes más documentales hasta las más estilizadas. En todos estos casos, sin embargo, prevalece la necesidad de representar elementos asociados a los MC: el campo, los campesinos, la producción agrícola de pequeña escala, orgánica y ecológicamente responsable. Son estas representaciones las que nos han interesado y, aunque el conjunto de piezas elegidas para el análisis que aquí presentamos incluye la visión de actores institucionales muy distintos, sus consensos en esta materia son notables, como mostraremos en el desarrollo del artículo.

Estas piezas fueron identificadas a través de un muestreo no probabilístico, determinado por la recurrencia de palabras clave (mercados campesinos, Bogotá), en búsquedas sistemáticas entre febrero de 2016 y febrero de 2017. Algunas piezas, como volantes impresos, fueron recolectadas directamente en visitas a los MC. Aunque la mayoría de las piezas analizadas incluyen imágenes, no todas lo hacen: algunas no son más que textos diagramados. Nuestro análisis, como expondremos adelante, no es únicamente iconológico, sino también un análisis del discurso. En todo caso, este análisis parte de la premisa de un contexto de producción especializado, dirigido a intereses publicitarios y de comunicación estratégica, compuesto por profesionales de la publicidad, el diseño y el mercadeo. Como se trata de piezas producidas en momentos distintos y por actores distintos, no consideramos que hayan sido producidas a la medida de intereses particulares de un sólo grupo. Es precisamente por eso que representan mejor el estado de unas representaciones sociales normalizadas sobre el campo y los campesinos.



El corpus general de piezas analizadas en el desarrollo de esta investigación se puede discriminar de la siguiente manera:

Tipo de piezas	Total de piezas
Piezas gráficas publicitarias	22
Imágenes difundidas por Twitter	13
Videos publicitarios e institucionales	16
Notas de prensa	10
<b>TOTAL</b>	<b>61</b>

Las 22 piezas gráficas publicitarias analizadas corresponden en su mayoría a imágenes de páginas web que acompañaban contenidos promocionales e informativos a propósito de la realización de un MC en Bogotá. En esta categoría también se incluyeron los volantes que acopiamos tras visitar MC en diversos lugares de la ciudad, más exactamente los que se realizan en el 20 de Julio, Bosa, Plaza de los Artesanos y en la emblemática Plaza de Bolívar. Las imágenes de Twitter, por su parte, fueron recogidas de las cuentas oficiales de diferentes instituciones públicas y privadas que se pronunciaban sobre los MC a través de esta red social, en especial entidades como la Secretaría de Desarrollo Económico de Bogotá (SDDE) y la Región Administrativa y de Planificación Especial (RAPE). Ahora bien, respecto a los videos analizados conviene señalar que la mayoría son, una vez más, piezas audiovisuales encargadas por instituciones oficiales para hacer promoción de los MC. Vale la pena mencionar que casi una tercera parte de los videos analizados correspondían a emisiones realizadas en programas de Canal Capital, el canal de televisión especializado en temas de la ciudad adscrito a la Alcaldía mayor de Bogotá.

Resulta sintomático que, en la mayor parte de las piezas publicitarias analizadas, los anunciantes sean instituciones públicas tales como la Secretaría de Agricultura, la Gobernación de Cundinamarca o las ya mencionadas SDDE y RAPE. Aunque este tema lo de-

sarrollaremos más adelante, sin duda es significativo que el sector público invierta recursos importantes en la publicidad y promoción de una iniciativa relativamente marginal, al menos en su afectación económica directa a grupos o comunidades particulares, tal y como pudimos constatar en los MC que se visitaron durante la investigación y, sobre todo –según las cifras, muchas veces ambiguas e incluso contradictorias–, que se encuentran en los informes de gestión y el cubrimiento de prensa. Para corroborar los datos que aparecían en muchas de las piezas publicitarias y los videos analizados, nos pareció conveniente “cruzar” esta información con algunas de las cifras que se manejaban en notas de prensa. Con este objetivo hicimos un barrido en los dos diarios más importantes del país rastreando artículos asociados a los MC. El resultado fueron seis artículos del diario *El Espectador*, y cuatro de *El Tiempo*, publicados entre junio de 2015 y febrero de 2017.

Después de describir y caracterizar el material acopiado para esta fase de la investigación, conviene hacer algunas consideraciones metodológicas respecto al proceso de sistematización y a las variables que orientaron el trabajo de análisis. Si bien hubo aspectos transversales que rastreamos en todas las piezas, era necesario dar cuenta de las particularidades estéticas y discursivas de cada una. Como es apenas obvio, el análisis de una imagen promocional, un volante informativo o un video institucional exige deconstruir y reconocer los códigos específicos con que se construye el mensaje en cada una de estas piezas comunicativas.

Para este análisis se construyeron dos matrices en las que se operacionalizaron las variables de interés para la investigación: una matriz específica para las piezas gráficas y otra para las piezas audiovisuales. Las primeras columnas de la matriz de las piezas gráficas, buscaban rastrear algunos aspectos generales de las piezas (1. Descripción de la imagen, 2. Autor y fuente); las siguientes columnas registraban las alusiones a tres dimensiones de interés para el estudio (3. Alusiones políticas, 4. Alusiones económicas y 5. Alusiones culturales). Muchas veces, sin embargo, no fue fácil distinguir la especificidad de un dato o una alusión en particular, pues en la práctica,



los discursos que se despliegan en espacios como los MC traslapan permanentemente lo económico, lo político y lo cultural. Cuando en las piezas se hacía alusión al ahorro (práctica económica) o a la tradición nacional representada en la figura del campesino (proceso cultural), por poner algunos ejemplos, las dimensiones que hemos mencionado se entremezclaban. Los análisis que se presentarán más adelante dan cuenta de esos cruces entre lo político, lo cultural y lo económico.

Las siguientes columnas obedecían a algunos aspectos específicos de la imagen (6. Cómo se muestran los campesinos, 7. Cómo se muestra el campo, 8. Qué objetos aparecen en la imagen). Estos dos puntos fueron centrales dado que lo que nos interesaba era determinar cómo se representan y qué tipo de construcciones simbólicas están presentes en los MC en torno al campo como sector productivo, y a los campesinos en tanto grupo poblacional con unas particularidades históricas y culturales (Archila, 2005; Bushnell, 1994). Por último, la matriz registraba las razones que se daban al consumidor para que se interesara en asistir a los MC (9. Argumentos que se ofrecen al consumidor y 10. Citas textuales extraídas de las piezas). Aquí se registraban no solo los *copy* (textos publicitarios), sino los argumentos que se ponían en escena en las piezas mediante acciones, uso de símbolos, etcétera. Muchos de los argumentos que encontramos en este punto no sólo apelaban a la racionalidad económica del consumidor (“hay que ahorrar”), sino que lo interpelaban en tanto ciudadano y sujeto moral (“hay que ayudar”). Sobre esto volveremos en los siguientes apartados.

Matriz de análisis de las piezas gráficas

Descripción de la imagen	Autor y fuente	Alusiones políticas	Alusiones económicas	Alusiones culturales	Cómo se muestran los campesinos	Cómo se muestra el campo	Objetos que aparecen	Argumentos para el consumidor	Citas textuales

La matriz con la que analizamos las piezas audiovisuales contaba casi con las mismas variables que construimos para el primer caso. No obstante, en ésta se incluyó una columna para clasificar los videos de acuerdo al tipo de pieza comunicativa (comunicación insti-

tucional, entrevista, *spot* publicitario, entre otras) y una columna para registrar cómo se representaba el consumo y el consumidor de los MC. En esta última columna encontramos cómo se resaltaban las bondades éticas (y políticas) de los consumidores de los MC, y cómo el hecho de asistir a estos espacios se presentaba como una acción social efectiva para menguar las brechas entre el campo y la ciudad.

Matriz de análisis de las piezas audiovisuales

Tipo de pieza	Autor y fuente	Alusiones políticas	Alusiones económicas	Alusiones culturales	Cómo aparecen los campesinos	Cómo aparecen el campo	Objetos que aparecen	Argumentos para el consumidor	Como se presenta el consumo y el consumidor en los MC	Citas textuales

Por último, hacemos énfasis en que las matrices daban la posibilidad de registrar citas textuales o bien ideas y observaciones que se debían contrastar con los diarios de campo que llevaron varios de los investigadores, así como con la información obtenida en encuestas realizadas entre asistentes y compradores de los MC. La síntesis de las tres representaciones que ofrecemos en el último apartado de este texto es el resultado del entrecruzamiento de la información registrada en las matrices de análisis, los diarios de campo y las encuestas, todo lo cual se interpretó a la luz de unas categorías y debates conceptuales que reseñamos a continuación.

## 2. Algunas consideraciones conceptuales a propósito de las representaciones sociales y las puestas en escena

En este apartado queremos plantear de manera sucinta algunas reflexiones conceptuales que orientaron el uso que hacemos de categorías como *representaciones sociales* y *puestas en escena*. Conviene aclarar que el interés acá no es hacer una suerte de “marco teórico” abstracto y desarticulado del fenómeno social de los MC. Nuestras convicciones e intereses como investigadores nos inclinan a desmarcarnos de ese falso dilema que a veces se plantea en el campo académico



entre lo teórico y lo empírico. Entendemos que los conceptos y en general la teoría son (o deben ser) herramientas de interpretación, comprensión y, en la medida de lo posible, de transformación de la realidad social. En este sentido, indagar por las representaciones sociales supone cuestionar y deconstruir las estructuras simbólicas que, revalidadas por prácticas y creencias de carácter individual y colectivo, (re)producen el orden y las jerarquías sociales.

Según el diccionario de la RAE, representar es “Hacer presente algo con palabras o figuras que la imaginación retiene”. Aunque esta es una definición muy básica, nos sugiere una pista interesante, dado que, en la práctica, todo ejercicio de representación supone *hacer presente algo o alguien* a partir de mostrar *ciertos* aspectos que le son propios. Detrás de esta operación semiótica hay una economía de las representaciones puesto que ante la imposibilidad de dar cuenta y presentar *todas* las cualidades de un objeto o un sujeto determinado, su re-presentación supone una *selección* respecto a qué se muestra y qué no. De esta manera, todo acto de representar es un juego dialéctico entre lo que se hace visible y lo que permanece oculto (Goffman, 1993); por supuesto, cuando se refiere a individuos o grupos sociales, el juego de la representación se torna en un asunto político. Es por esto que la representación no sólo es uno de los problemas centrales de las ciencias sociales sino el gran dilema de las democracias modernas.

En este sentido, el análisis iconológico de las piezas identificadas en este trabajo es de especial importancia, puesto que, como se ha señalado desde la antropología visual (Banks, 2001), las imágenes pueden servir como metáforas o metonimias de conceptos amplios y difíciles de representar unívocamente, como cultura, trabajo o, en nuestro caso, campesinado. De esta manera, el análisis iconológico también es útil para identificar tipos-ideales usados precisamente para comunicar con eficacia: si unas manos cubiertas de tierra son la metonimia de los campesinos, podemos hacer algunas deducciones razonables sobre la pervivencia de valores asociados al trabajo duro y la identidad literalmente territorializada. Agustín (2010) nos recuerda que el análisis iconológico (en la tradición abierta por

Erwin Panofsky) tiene tres niveles: la significación primaria (fáctica o expresiva), en la que se concentra la descripción y la denotación; la significación secundaria o convencional, que se acompaña de referencias sobre el contexto que da sentido a la imagen; y finalmente la significación intrínseca, que busca identificar los principios socioculturales subyacentes a la imagen. Para alcanzar este último nivel, hemos tenido en cuenta otros usos de la misma imagen u otras imágenes similares. Aunque en este artículo no dispongamos del espacio necesario para desarrollar este sistema de comparaciones, la propia tipología de representaciones que aquí proponemos está basada en estos conjuntos. Como nos muestra Pink (2011), un efecto de la producción y el archivo digital de las imágenes es que supone nuevas formas de categorización y análisis determinadas por el medio mismo. Durante la recolección de las piezas analizadas esto se hizo patente, pues inevitablemente se hallaron en contextos de difusión que las ponían en contraste con otras piezas similares, sobre espacios análogos a los MC e incluso dirigidas al mismo público.

Todo ejercicio de representación es, a la vez, una operación de clasificación y de marcación social, una operación tanto más poderosa y performativa cuanto más interiorizadas e institucionalizadas están las representaciones, pues tienden a convertirse en estructuras de pensamiento y creencias. En efecto, el paso del tiempo tiene un efecto especial sobre las representaciones: las sedimenta y las naturaliza (Berger y Luckmann, 2006 [1967]), es decir, hace olvidar que son un producto histórico y social. Este carácter a la vez contingente y sutil de las representaciones, llevó al sociólogo francés Pierre Bourdieu a plantear lo siguiente:

Si aceptamos que los sistemas simbólicos son productos sociales que producen el mundo, que no se contentan con reflejar las relaciones sociales sino que también contribuyen a construirlas, entonces debemos admitir forzosamente que *es posible, dentro de ciertos límites, transformar el mundo transformando su representación* (Bourdieu, 1995: 22. Énfasis agregado).



Siguiendo a Bourdieu, representar es *re-crear*, es una forma particular de imaginar y producir el objeto/sujeto de la representación. Es por ello que en esta investigación tomamos como punto de partida una premisa clara: las representaciones que circulan en los MC a través de múltiples discursos institucionales y prácticas individuales y colectivas, proponen diversas formas de imaginar y re-crear el campo y los campesinos en Colombia. Nótese que hablamos en plural: diversas formas. Esta pluralización es importante pues sería un error suponer que hay representaciones unívocas sobre el sector rural y sus habitantes. En la práctica coexisten múltiples representaciones que, aunque a veces pueden coincidir y compartir valoraciones y sentidos, otras pueden ser contradictorias entre sí.

Ahora bien, ¿cómo aproximarse a las representaciones? La propuesta del psicólogo social Jean-Claude Abric (2001), uno de los teóricos que más ha reflexionado sobre este tema, es que toda representación tiene un núcleo en torno al cual se configura su sentido profundo y su performance como dispositivo de interpretación de la realidad. Como si se tratara de una suerte de “caja negra” donde se guardan datos claves respecto al funcionamiento interno de un mecanismo, el núcleo de las representaciones puede rastrearse a partir de los paquetes de información más recurrentes, y de los elementos narrativos, estéticos y discursivos que más resaltan cada vez que se pone en juego la representación. En el caso que nos interesa, la indagación por el núcleo de la representación tuvo que ver con identificar regularidades en los contenidos narrativos, pero también en las formas y las estéticas de los discursos que se emplean en los MC cada vez que se *ponen en escena* el campo y los campesinos.

En este punto nos encontramos con la cuestión de las «puesta en escena» (García González, 2017), una de las herramientas conceptuales de mayor utilidad para nuestra interpretación de los MC en tanto fenómeno social en el cual convergen múltiples intereses y vectores de orden político, económico y cultural. Con «puestas en escena» nos referimos a la manera como las representaciones se objetivan y se hacen más tangibles, configurando guiones, escenografías e incluso públicos; así, deconstruir su puesta en escena es

tal vez una de las formas más estratégicas de aproximarse a las representaciones. En realidad, la noción de «puesta en escena» es una extensión de la analogía teatral que subyace a la definición de representación como un *acto* de mostrar. Toda representación es un acto, y en ese acto ciertos elementos tienen protagonismo y se ponen en el escenario, mientras otros se dejan tras bastidores, se ocultan o se disimulan. Como plantea Gottfried Boehm (2012) –uno de los abanderados del llamado “giro icónico” en las ciencias sociales–,<sup>1</sup> la puesta en escena es un performance, una rearticulación entre presentación, presencia y representación. En esta triada re-presentar es algo más que poner de presente e invocar una presencia. La idea de puesta en escena supone que el prefijo “re” en la operación de re-presentar algo, no es una simple repetición sino una *recreación* e incluso una actualización de su significado. Representar es entonces un acto creativo que requiere de actores, escenografías, guiones y públicos; requiere, en suma, de una puesta en escena. A continuación, describimos y caracterizamos las representaciones y las puestas en escena del campo y lo campesino que se encuentran en los MC.

### 3. Tres formas de (re)presentar el campo y lo campesino en los MC

Al ser escenarios de intercambios económicos mediados tanto por intereses políticos como por valoraciones culturales, los MC son dispositivos complejos y multidimensionales, además de espacios físicos de encuentro e interacción entre múltiples actores, entre ellos el campesino que ofrece sus productos al habitante de ciudad, o el funcionario de la administración distrital que reconoce en ese mismo campesino un beneficiario de las políticas públicas. A partir de este entramado de actores e intereses, es fácil advertir que en los MC no circula una única representación del campo y los campesinos en

---

1 En el marco general del “giro icónico”, autores como Dominik Bartmanski y Jeffrey Alexander (2012) han llamado la atención sobre el potencial heurístico de las imágenes y los íconos frente al problema de la representación, en especial porque rompe con el logocentrismo tradicional y reivindica el análisis de las formas de representación no textual.



Colombia; por el contrario, se encuentran diferentes formas de valoración e interpretación de la realidad del sector rural y sus habitantes. Las piezas publicitarias, los volantes y los videos institucionales a propósito de los MC, hacen eco de esta multiplicidad. Es por ello que el análisis que proponemos a continuación puede parecer una simplificación de la realidad; con todo, consideramos que es una manera estratégica y analíticamente útil de acercarse a los MC.

Después de analizar –primero de manera independiente y después en conjunto– todo el material descrito en la primera parte de este texto, creemos que es posible plantear que en los MC circulan al menos tres representaciones, tres formas de imaginar y construir a los campesinos. Priorizando el que tal vez sea su principal rasgo característico, la gente, hemos denominado estas tres representaciones así: “el buen campesino”, “el campesino institucionalizado” y “el campesino rebelde”. Insistimos en que, si bien éstas no son las únicas representaciones, sí son las más recurrentes en las puestas en escena que tienen lugar en los MC. También vale la pena advertir que entre ellas hay rasgos comunes que por momentos se traslapan y que, más que simples generalizaciones, estas tres representaciones deben ser entendidas como herramientas heurísticas que no se agotan en la comprensión de un fenómeno social en particular (los MC), sino que pueden encontrarse en otros escenarios. Esa es su verdadera potencia: la posibilidad de extrapolarlos a otros contextos y otras coyunturas donde también se pongan en juego valoraciones del campo y los campesinos. A continuación, describimos a profundidad cada una de estas representaciones, rastreando en cada caso elementos propios de su puesta en escena, tales como los actores involucrados, los discursos, los públicos e incluso los vestuarios y las escenografías.

### 3.1. “El buen campesino”

Uno de los debates clásicos de las ciencias humanas y sociales, especialmente en antropología, es el mito del “buen salvaje”. En realidad se trata de una representación, una forma particular de imaginar al otro. En el contexto histórico de la llegada de los españoles a Amé-

rica, ese otro eran los “salvajes” que no orbitaban las coordenadas espaciales y culturales del mundo eurocéntrico. Aún con las distancias culturales que parecían abrir abismos insalvables, figuras como Jean-Jacques Rousseau pensaron que esa diferencia, a pesar de la radicalidad, no tenía porqué expresarse de maneras negativas. Los “salvajes”, en el fondo, podían ser “buenos”, y no sólo se podría aprender de su forma de vida “natural”, sino que, de ser necesario, podrían civilizarse, “domesticarse” (González, 1987). Acaso con el tiempo dejaran de ser ese otro radical.

Nuestra hipótesis es que una de las representaciones que se encuentran en los MC, muestra y re-crea a los campesinos como un “buen campesino”, un otro que a pesar de su diferencia es bueno, o mejor, que es bueno gracias a su diferencia. Y es que en este caso el núcleo de la representación apunta a un campesino que, se supone, pertenece a otro tiempo y a un contexto diferente, “atrasado”, así que de alguna manera el contacto con el campesino es una forma de conectarse con “el pasado”, con un estilo de vida más “natural”, casi silvestre, todo lo cual remite a una suerte de “retorno a las raíces”. Analicemos en detalle cada uno de estos elementos (Ver Imagen 1 y 2).

**Imagen 1.** “Pieza Convocatoria mercados campesinos 2017”.  
Secretaría de Desarrollo Económico (8 de febrero de 2017).



Tomada de: <https://twitter.com/DesEconomicoBog/status/828000187230650369>



Imagen 2. “Pieza Convocatoria mercados campesinos 2017”.  
Secretaría de Desarrollo Económico. (8 de febrero de 2017).



Tomada de: <https://twitter.com/DesEconomicoBog/status/827569851657048070>

Dos de los recursos estéticos más recurrentes en las piezas publicitarias de los MC, son: *i)* poner filtros de colores para resaltar los rostros de los campesinos y para que los colores de las frutas y verduras se vean más intensos; y *ii)* reemplazar a los propios campesinos mostrando en su lugar productos agrícolas, casi como si el sujeto productor y el objeto de su trabajo fueran intercambiables. Estas operaciones de carácter visual y retórico pueden apreciarse en las imágenes 1 y 2, las cuales acompañaron la publicación de la convocatoria a los productores para participar en los MC de 2017; estas piezas se difundieron por Twitter, por parte la SDDE. Aquí la estrategia de representación parece ser establecer una equivalencia entre los campesinos y los productos agrícolas. El que puedan ser reemplazados por frutas o verduras no sólo remite a que el campesino es igual de “silvestre” que la pera, la mandarina o la yuca, sino a una cierta idea de abundancia: son muchos y todos son iguales. Por su parte, el uso de colores intensos connota una cierta exuberancia, algo que es *atractivo* pero esencialmente *diferente*.<sup>2</sup>

2 El empleo estratégico de atributos cromáticos en ciertos objetos para connotar abundancia o exuberancia no es nada nuevo. John Berger (1972) demostró que esta fue una de las estrategias culturales con que las aristocracias europeas buscaron distanciarse de las nuevas burguesías desde mediados del siglo XIX. En las últimas décadas

Parte del atractivo que espacios como los MC ofrecen a los visitantes-compradores, queda insinuado en el texto central de una de las imágenes que analizamos: *En los mercados campesinos no acumulas puntos pero te damos ñapa*.<sup>3</sup> Aquí se sugiere que la lógica económica de los MC rompe con las prácticas comerciales de las grandes superficies (caracterizadas por el anonimato), y en cambio se invocan otras prácticas tradicionales y comunitarias. De esta manera, la puesta en escena de los MC los promueve como una forma de retornar (aunque sea momentánea e ilusoriamente) a contextos y lógicas antiguas; como si el campo colombiano existiera en un tiempo diferente al de las grandes ciudades. Esta disyuntiva temporal es en realidad una forma de subordinar el sector rural, pues se sigue suscribiendo el antagonismo que asocia el desarrollo con la ciudad y el campo (y los campesinos) con el atraso.

Pero además del texto, en la imagen en cuestión hay varias pistas interesantes. Veamos:

**Imagen 3.** “Invitación al mercado campesino de La Joya”. Se lo explico con plastilina. (11 de mayo de 2017)



Tomada de: <http://blogs.elspectador.com/actualidad/se-lo-explico-con-plastilina/en-los-mercados-campesinos-no-acumulas-puntos-pero-te-damos-ñapa>

Esta es, de muchas maneras, una caricatura. No se trata sólo de la técnica y el material empleado (plastilina), sino de la forma como

---

esta relación entre colores y valores sociales ha estructurado la estrategia creativa de muchas campañas publicitarias, de allí que haya sido estudiada desde campos como la semiótica o el diseño gráfico (Solórzano, 2012), y por supuesto el *marketing* (Floch, 1993).

3 En muchas regiones de Colombia el término “ñaapa” es empleado para referirse a aquello que, al momento de una compra, el vendedor voluntariamente le adiciona o le da de más al comprador, sin que medie un valor monetario agregado.



se representa al campesino: un hombre adulto y de bigote tupido que luce ruana, mochila y sombrero. Y para seguir reeditando la representación histórica de los campesinos en Colombia (Colmenares, 1968 [2008]), en los diferentes MC a los que fuimos, en especial el organizado en la Plaza de Bolívar con ocasión del Día del Campesino, la música que ocupó la tarima durante toda la mañana era música de carranga y otras músicas populares del interior del país (González, 2006). Sombrero, ruana, carranga y, por si fuera poco, da “ñapa”... Este es un campesino casi de manual, un “buen campesino”. Pero en los MC también es fácil toparse con la campesina de manual, la que luce sombrero y trenzas, y sonríe todo el tiempo al público. De hecho, con esta imagen (ver Imagen 4), también caricaturesca, la RAPE –una de las principales instituciones promotoras de los MC–, invitaba a los usuarios de Twitter a visitar el Mercado Campesino que se realizó en la localidad de Suba en marzo de 2017:

**Imagen 4.** “Publicación en twitter: Mercado de Suba”, Región Central (RAPE). (25 de marzo de 2017). Tomada de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/84571960058533184>



Ahora bien, “el buen campesino” además de ser “silvestre”, vestirse con prendas “típicas” y manejar lógicas casi pre-capitalistas (como el dar “ñapa”), también es un sujeto trabajador que ofrece el producto de su labor a los demás, y lo hace a manos llenas, como se ve en la Imagen 5. De hecho, en muchas piezas relacionadas con los MC, sólo se muestran las manos del campesino para remarcar la idea de un sujeto trabajador. (Llama la atención, sin embargo, que las manos que se ven en la Imagen 5 no son propiamente las de alguien que está en contacto permanente con la tierra; son las de alguien que usa reloj y camisa, alguien más urbano si se quiere, acaso un nuevo tipo de campesino...)



Imagen 5. “Invitación mercado campesino suba”. Región central (RAPE) (4 de marzo de 2017).  
Tomada de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/838003017815314432>

Por supuesto la representación del campesino como un trabajador incansable y bondadoso cae muy bien en un país como Colombia, donde la influencia de valores hispano-católicos como el sacrificio y el martirio es una de las grandes herencias coloniales y ha marcado de manera indeleble los esquemas de interpretación



de la realidad de muchas generaciones, tal y como demostró a mediados del siglo XX el psicólogo social José Gutiérrez (1961). En consecuencia, “el buen campesino” es un trabajador sacrificado, una suerte de héroe cultural si se quiere. Y las instituciones no han dudado en echar mano de este “héroe” en la coyuntura actual del país, donde hablar de paz está en boga: *Valoramos y promovemos a los productores campesinos porque son semillas de paz*, decía una de las piezas publicitarias de los MC (ver Imagen 6).

La Secretaría de Desarrollo Económico y la Región Central

Invitan a visitar y a comprar en el

# MERCADO CAMPESINO

#YoComproMercadoCampesino

Plaza de Bolívar Bogotá D.C. (Carrera 8ª) | 14 de octubre de 7 a.m. a 5 p.m.

- Frutas y Verduras • Artesanías
- Productos Orgánicos • Flores
- Encuentro Comercial

Valoramos y promovemos a los productores campesinos porque son semillas de paz.

Región Central Territorio para la paz

5º Congreso de OGLU CUMBRE MUNDIAL DE LÍDERES LOCALES Y REGIONALES 10-15 Octubre, BOGOTÁ 2014

BOGOTÁ MEJOR PARA TODOS

@DesEconomicoBog @LaRegionCentral

[www.regioncentralrape.gov.co](http://www.regioncentralrape.gov.co) [www.desarrolloeconomico.gov.co](http://www.desarrolloeconomico.gov.co)

Imagen 6. “Invitación gran Mercado campesino 2016). Región central (RAPE) (5 de abril de 2017)

Tomado de: <http://regioncentralrape.gov.co/mercado-campesino/>

Esta imagen fue empleada para promocionar un MC realizado en la Plaza de Bolívar a finales de 2016. Además de dar información sobre los productos que se podrían encontrar, el día y la hora en que tendría lugar la actividad, las instituciones gestoras y promotoras —entre ellas la Secretaría de Desarrollo Económico y la Región Central—, en la pieza se afirmaba que el interés del evento era valorar y promover a los campesinos *porque* son semillas de paz. Siguiendo esta argumentación, comprarles a los campesinos

que ofrecen sus productos en los MC es apoyar la paz. Varias preguntas pueden plantearse en este punto: ¿Cómo se consideraba

a los campesinos antes de que se popularizara el discurso de la paz? Si antes no eran “semillas de paz”, ¿qué eran? ¿*Todos* los campesinos son “semillas de paz” o *sólo* aquellos que pueden y quieren participar en los MC que organiza la administración distrital? ¿Qué pasa con los miembros de los movimientos campesinos que se manifiestan contra las medidas del gobierno que, en su opinión, van en contra de los intereses del sector rural en el país? (Cruz-Rodríguez, 2013). ¿Ellos no son “semillas de paz”?, ¿qué son entonces?

Para cerrar la descripción densa (Geertz, 1996) de la representación que hemos denominado como “el buen campesino”, vale la pena mencionar que la imagen de un campesino trabajador que pertenece a un mundo rural asociado con el pasado y las tradiciones, es fácil de articular con la categoría «nación» y, sobre todo, con el discurso nacionalista que remite al pasado de la nación y a las raíces culturales. Y puesto que la ciudad es el espacio de lo moderno, el lugar “natural” de las tradiciones es el campo; es por ello que para el sujeto urbano interactuar con un campesino es una forma de retorno a las tradiciones y a las raíces. En este sentido, a mediados de 2016, el entonces Secretario de Desarrollo Económico de Bogotá invitó a la ciudadanía a visitar un MC –organizado con ocasión del Día Mundial de la Alimentación– con el siguiente argumento:

Queremos dignificar a los campesinos, visibilizarlos, y además ofrecerles a los bogotanos un espacio de integración regional y atractivo turístico, queremos que los bogotanos recuerden sus raíces.<sup>4</sup>

---

4 Canal Capital, 14 de octubre de 2016. La emisión en cuestión está disponible en este link: <https://www.youtube.com/watch?v=5CjstzIJR-I>



*El campo de una gran región trae su tradición y sabores directo a tus manos.* Este texto, que acompañaba otra de las piezas publicitarias de los MC (Ver Imagen 7), refiere no sólo al asunto de la nación y las tradiciones que estaba presente en las palabras del funcionario citado, sino que pone de manifiesto la disyuntiva entre un “acá” (la ciudad) y un “allá” (el campo).

**MERCADO CAMPESINO**  
#YoComproMercadoCampesino

El campo de una gran región trae su tradición y sabores directo a tus manos.

Frutas y Verduras · Productos Orgánicos  
Flores · Artesanias · Encuentro Comercial

Sábado 25 de marzo  
Parque Fundacional de Suba

Domingo 26 de marzo  
Normandía junto al salón Comunal  
Avenida Boyacá con Calle 53



**Imagen 7.** “Invitación a Mercado Campesino” Región central (Rape). (5 de abril de 2017) Tomado de: <https://twitter.com/PROPAIS/status/839167065269415936>

Así, en una nueva muestra del centralismo que históricamente ha caracterizado a Colombia, para comercializar sus productos, el campesino (que habita “allá” debe llevarlos a la ciudad (“acá”) y ponerlos “directo en las manos” del comprador ciudadano. En este punto vale la pena mencionar cómo, paralelo al centralismo político cuyo epicentro ha sido Bogotá, el proceso de construcción de la nación en Colombia ha estado marcado por lo que Cristina Rojas (2001) ha denominado “violencia representacional”, es decir que además de la subordinación económica que caracteriza la situación estructural de ciertos grupos sociales en el país, han sido excluidos de los ámbitos de participación y representación política, y sus producciones simbólicas han sido marginadas del relato nacional cuando no se alinean a los regímenes de representación oficial (Lobo, 2009; Serrano y

Viveros, 2006). Uno de esos sectores ha sido el de los campesinos, y programas como los MC representan una posibilidad de inclusión a la vez económica y cultural, de allí la importancia de analizar las representaciones y puestas en escena que se ponen en juego allí.

Ahora bien, uno de los MC más importantes que se realizaron en 2016 fue aquel al que se refirió antes el Secretario de Desarrollo Económico, de hecho, tuvo lugar en la Plaza de Bolívar, acaso el lugar con más carga simbólica e histórica de la capital del país. La campaña de promoción de dicho evento, que contaría con la presencia del entonces Ministro de Agricultura, incluyó piezas como esta:



**Imagen 8.** “Invitación mercado campesino, día mundial de la alimentación”. MinAgricultura. (5 de abril de 2017). Tomado de: <http://www.agronet.gov.co/Noticias/Paginas/En-el-marco-del-Mercado-Campesino-de-Bogot%C3%A1,-MinAgricultura-invitar%C3%A1-a-los-colombianos-a-preferir-alimentos-de-nuestro-camp.aspx>

Todo en esta imagen recuerda los elementos obligados del discurso nacionalista. Lo más evidente es, por supuesto, el uso del posesivo (“Mi campo”), algo propio de la retórica nacionalista. Los campesinos y los productos que allí se encuentren, representarán “lo mejor de Colombia”; por ello, comprar allí es hacer crecer al país. Por supuesto valdría la pena contrastar este argumento con las cifras reales que se dieron ese día; sin embargo, para este y otros muchos MC no hay cifras oficiales disponibles o, cuando las hay, con frecuencia varían según la fuente.<sup>5</sup> Otra muestra del buen nacionalismo que rezuma esta imagen son todos los valores y actitudes que to-

5 Las cifras oficiales varían dramáticamente de año a año. Así, por ejemplo, en marzo de 2016 el entonces Secretario de Desarrollo Económico afirmaba que mientras en 2015 la Alcaldía gastó \$1.300 millones de pesos en la realización de Mercados Cam-



dos los asistentes a este MC están llamados a “llevar en su canasto”. Esperanza, bienestar o felicidad son conceptos abstractos pero muy performativos en términos políticos. Por ello es posible plantear que quien le compra al “buen campesino” es un “buen ciudadano”, alguien responsable y solidario. “Los mercados campesinos son una forma de mantener nuestra identidad, nuestra idiosincrasia, es una forma de apoyar los productos del campo”. Quien habla acá es un comprador y asistente a uno de los MC que fue entrevistado en un video institucional;<sup>6</sup> su afirmación es en realidad una declaración de principios bastante elocuente y contundente. Este tipo de personas componen el público ideal para la puesta en escena que configura la representación de “el buen campesino”.

### 3.2. “El campesino institucionalizado”

Si bien es posible plantear que las tres representaciones que rastreamos son producto de dispositivos de gobierno como los MC –lo que no quiere decir, como se verá en el siguiente apartado, que no haya tensiones u oposiciones–, lo cierto es que “el campesino institucionalizado” es una representación bastante funcional desde la lógica de los funcionarios y las instituciones. En efecto, esta segunda representación de los campesinos se alinea *vis a vis* a los lineamientos logísticos e incluso estéticos impuestos por el programa de Mercados Campesinos, es decir, es un campesino que luce de una manera particular y ofrece sus productos según la disposición del espacio diseñada por la organización de los MC. Para decirlo claramente, “el campesino institucionalizado” es, sobre todo, el beneficiario de una política pública, y como tal se muestra como alguien agradecido y dispuesto a servir.

Para entender el núcleo de la representación del “campesino institucionalizado” es necesario empezar por analizar la lógica económica de los MC, pues sólo así es posible hacerse una idea de la rela-

---

pesinos; en 2016 tan sólo tenía disponibles \$100 millones (*El Espectador*, 31 de marzo de 2016: “[La paradoja de los recursos rurales en Bogotá](#)”).

6 El video en cuestión, publicado el 29 de octubre de 2015, puede verse en este link: <https://www.youtube.com/watch?v=WsC2wt3v5jE>

ción costo-beneficio que les subyace, dado que, así como el Estado invierte recursos en la organización, los campesinos que ofrecen sus productos también deben asegurar, como mínimo, el transporte de sus productos (Bichon, 2014). La pregunta obligada es, entonces: ¿qué tan rentables son los MC para el Distrito?, ¿y qué tan rentables son para los campesinos que participan de ellos? Al hablar de la lógica económica de los MC es necesario señalar dos aspectos: *i)* la supuesta eliminación de la intermediación, lo cual abarata los precios, y *ii)* el carácter coyuntural de los MC, es decir, espacios sin periodicidad que se organizan “de vez en cuando”, o que incluso a veces no se realizan a pesar de que se han publicitado (al menos en dos ocasiones, cuando el equipo de investigación llegó al lugar donde debía realizarse el MC de Alcalá, encontramos que el evento había sido cancelado sin previo aviso).

El primer aspecto es mencionado todo el tiempo y por todos los actores involucrados en los MC: instituciones, vendedores y compradores insisten en un *leitmotiv*. “Del campo directamente a tu casa”, este bien puede ser el lema de los MC desde sus orígenes. La eliminación de la intermediación es interpretada acá como una simplificación del intercambio económico y otra muestra de las diferencias esenciales entre los MC y las grandes superficies, donde no se ve al productor y donde el comprador paga, en el precio final, los costos de acopio y transporte. La progresiva popularización de este discurso ha hecho mella en la cultura del comprador de los MC, pues la insistencia en que los precios de los MC son más bajos que en otros comercios ha creado una idea distorsionada de que los productos del campo tienen que ser baratos, “casi regalados”. Esta valoración del producto se proyecta sobre la labor del campesino, a quien se reconoce como un sujeto trabajador que realiza actividades no muy complejas. Al final la fórmula parece casi lógica: puesto que el trabajo del campesino es un trabajo “duro pero simple”, los productos agrícolas deben ser baratos. De allí que una de las imágenes más recurrentes en las piezas publicitarias de los MC sean los carteles donde se informa al visitante de los precios que va a encontrar:



**Imagen 9.** “Del campo a la ciudad. Mercado Campesino de Alcalá”, Región Central RAPE. (18 de febrero 2017)  
Tomado de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/8532993127887728641>



**Imagen 10.** “Pieza #YoComproMercadoCampesino”, Región Central (RAPE). (25 de marzo de 2017)  
Tomado de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/845618614736736256>



El segundo aspecto que subyace a la lógica económica de los MC es su carácter coyuntural, algo que quedó insinuado en las piezas que publicó la Secretaria de Desarrollo Económico de Bogotá en su cuenta de Twitter, a propósito del MC organizado en la localidad de

Bosa el 19 de febrero de 2017. Uno de esos tweets, decía lo siguiente: *Si necesitas alimentos frescos para el almuerzo familiar de hoy, visita el mercado campesino de Bosa* (ver Imagen 11). Si bien la lógica discursiva de este tweet responde a

la intención comunicativa de un *community manager* cuya labor era promocionar de manera estratégica un evento, no es menos cierto que en la estrategia se trasluce el carácter coyuntural de los MC en la medida en que se sugiere que el momento de comprar en estos espacios es cuando hay algún evento especial, por ejemplo, un almuerzo familiar. Este carácter contingente implica que, desde las propias instituciones, no se piensa en los MC

como una estrategia de abastecimiento *constante* para la ciudad y sus habitantes, sino como algo más bien eventual. Con todo, el ideal ante una iniciativa pública como lo son los MC es que fueran algo más sistemático y periódico, sólo así es posible crear una dinámica de mercado rentable para las partes involucradas. Esto sugiere que los réditos que se espera generar en los MC, al menos desde la perspectiva institucional, no son económicos. Las ganancias esperadas son de otro tipo.

El crítico francés Régis Debray (1995) ha acuñado una categoría muy sugerente para referirse al giro que han tomado las políticas



Imagen 11. “Invitación al Mercado Campesino de Bosa”. Secretaría de Desarrollo Económico. (19 de febrero de 2017). Tomado de: <https://twitter.com/DesEconomicoBog/status/833344358917226496>



públicas y las instituciones oficiales en tiempos de neoliberalismo como los que corren. El de hoy es un «Estado seductor», propone Debray; muy diferente al «Estado educador» de la primera parte del siglo XX. El «Estado seductor» invierte menos en programas de largo aliento y más en publicidad, pues su principal problema es la buena imagen, no la gobernabilidad. Por ello nada satisface más a un gobierno que tener buenos índices de popularidad y aceptación entre la opinión pública. Ciertas políticas se ajustan mejor que otras a los requerimientos del «Estado seductor». Los MC, por ejemplo, al no ser una iniciativa que se realice con regularidad, no requieren de una inversión económica permanente y, al margen de las ganancias monetarias que puedan dejar a los productores, es muy rentable en términos simbólicos, pues da la impresión de que se apoya a los campesinos del país. Sin duda se los apoya, pero falta mucho para que éste pueda ser considerado un apoyo estructural al sector rural.

En octubre de 2016 nos topamos con una buena muestra de cómo opera el «Estado seductor». Como parte de la campaña de expectativa de un MC que se realizaría el 14 de octubre, días antes funcionarios de la Alcaldía de Bogotá y de Región Central asistieron al programa de televisión de Jota Mario Valencia, una figura mediática reconocida por muchos colombianos. Al programa no asistieron campesinos, sólo dos funcionarios, quienes se aseguraron de tomarse una foto con el mencionado presentador y subirla a las redes sociales oficiales (ver Imagen 12). Este tipo de publicidad es muy útil: al tiempo que busca un público masivo gracias a la presencia de una figura mediática, habla a nombre de “nuestros campesinos”, qué importan que no estén.

Lo importante aquí es hablar del campo y los campesinos, y asegurarse de que ese discurso, aséptico y políticamente correcto, se asocie con las instituciones organizadoras. Este no es un detalle menor, de hecho sorprende el denso entramado institucional que hay detrás de una política tan modesta en sus alcances como los MC. Entidades distritales, nacionales e incluso organizaciones no gubernamentales quieren vincularse a esta iniciativa y, como se dice



Imagen 12. “Foto promocionando el Mercado campesino en el Programa Muy Buenos días”. Región Central (RAPE) y canal de Televisión RCN. (10 de octubre de 2016) Tomado de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/785487666053865472>

coloquialmente, “aparecer en la foto”. Esto es lo que encontramos en varias piezas publicitarias (ver Imagen 13), donde no sólo los productos tienen más importancia que los productores, sino que los logos institucionales ocultan sus rostros, anulándolos y haciéndolos irreconocibles. “El campesino institucionalizado” no tiene rostro, es, sobre todo, un beneficiario anónimo de una política pública.

Ahora bien, las instituciones del «Estado seductor» no desprecian las cifras, sobre todo cuando pueden usarlas a su favor y así ganarse algunas simpatías de los ciudadanos, algo escaso en estos días entre el sector público. Es por ello que no se desaprovecha la oportunidad de mencionar datos e indicadores de gestión, algunos de los cuales son muy inciertos pues, como se anotó, suelen variar dependiendo de la fuente. Nuestra hipótesis es que el hecho de que existan distintas estadísticas y datos a propósito de un mismo evento puede deberse tanto a la falta de un protocolo establecido como a la gran cantidad de entidades –y por ende de intereses– que están detrás de los MC. La Secretaría de Desarrollo Económico, por ejemplo, se aseguró de mencionar los logros obtenidos en un MC organizado en la Plaza de Bolívar en 2016: *Mercado campesino de Plaza*



Imagen 13. “Pieza Publicitaria de la convocatoria Mercados Campesinos 2017” Secretaría de Desarrollo Económico (26 de enero de 2017). Tomado de: <https://twitter.com/DesEconomicoBog/status/824676287902089218>



Imagen 14. “Mercados campesinos como logro de la SDDE 2016”. Secretaria de desarrollo económico. (27 de marzo de 2017).

Tomado de: <https://twitter.com/DesEconomicoBog/status/846353766974537728>

*Bolívar, vendió \$127 millones en productos cultivados por productores certificados #LogrosSDDE2016, este tweet iba acompañado de más cifras y de una imagen interesante (ver Imagen 14).*

Estas son las cifras:

- 311 Productores rurales capacitados en temas de manipulación de alimentos, calidad y asociatividad
- Primera rueda de negocios
- 25 transacciones comerciales.
- Pasamos de 10 a 68 productores bogotanos comparado con 2015
- \$127 millones en ventas de productos agropecuarios cultivados por productores certificados.

Tantos datos juntos, tan disímiles entre sí, hacen difícil hacerse una idea general respecto a cuáles son los criterios más adecuados para determinar el éxito económico de un espacio como los MC. De entrada, cabe preguntarse si 127 millones de pesos en ventas son una cifra importante en una ciudad como Bogotá. Se habla además de que por primera vez se hizo una rueda de negocios y de que hubo más productores que en 2015. En realidad esta estrategia es bastante ambigua pero efectista: “no importa el impacto real (68 productores), importa que hicimos más que los otros” (y en este caso “los otros” son los funcionarios de la administración anterior). Aquí vale la pena echar mano de lo que observamos en los diferentes MC a los que asistimos en el desarrollo de la investigación; en particular el MC realizado en junio de 2017, en la Plaza de Bolívar, con ocasión del Día del Campesino. Según lo que consignamos todos los investigadores en nuestro respectivo diario de campo, ese día había cientos de funcionarios y encuestadores, y casi tantos vendedores como compradores. En todo caso, la cantidad de encuestadores hacía difícil llegar hasta un campesino para preguntar o comprar algo. Varias de esos encuestadores nos abordaron (en repetidas ocasiones) y tras registrar nuestras respuestas corrían a diligenciarlas en los computadores dispuestos para tal fin en la Plaza de Bolívar. Tenemos aquí al



Estado seductor funcionando a toda máquina, generando indicadores y estadísticas “en tiempo real”.

El otro aspecto interesante de la Imagen 14 es la manera como se presenta a los campesinos: una pareja de adultos jóvenes, uniformados de overol y sombrero. Son campesinos muy diferentes al “buen campesino” que caracterizamos antes; son emprendedores que han sabido aprovechar los incentivos del Distrito para echar a andar y formalizar una idea de negocio. Y es que muchos de los vendedores que encontramos en los MC, además de emprendedores, son beneficiarios, pero unos beneficiarios muy particulares: beneficiarios agradecidos. En efecto, al hablar informalmente con varios vendedores muchos insistían en agradecer “el favor” que les hacía el Distrito, y en especial el alcalde, con los MC. Curioso entonces que una iniciativa pública sea interpretada como un favor (de una institución o una persona en particular), y no como lo que es: un derecho.

Pero ser beneficiario supone cumplir con una serie de requisitos y filtros que imponen las instituciones, y que no todos los campesinos pueden o quieren cumplir. Para ser beneficiario hace falta pasar por un proceso, un proceso de institucionalización caracterizado, entre otras cosas, por la capacitación de los campesinos en buenas prácticas. Hay que suponer que las prácticas propias de los campesinos no cumplen con los estándares que interesan a las instituciones y que, por ello, deben ser capacitados. En este sentido, en una emisión de Canal Capital donde se promocionaba el MC organizado en 2017 por el Día del Campesino, el Secretario de Desarrollo Económico afirmaba sin miramientos: “El Alcalde Peñalosa ha enfatizado que hay que mejorar sustancialmente el aspecto, la limpieza (de los Mercados Campesinos) y la forma como el campesino entrega sus productos al mercado”.<sup>7</sup>

Este último punto, el de la limpieza y la asepsia, es una pista importante, y nos remite a los dos elementos de la puesta en escena de “el campesino institucionalizado” que nos faltan: el vestuario y el público.

7 Canal Capital, 2 de junio de 2017. La emisión en cuestión está disponible en este link: <https://drive.google.com/file/d/0B8p13PPZxLMW0EppZDJE0XM1amM/view?usp=sharing>



Imagen 15. “Comprador joven se complace al ver organizados los Mercados Campesinos”. Propais. (3 de abril de 2017). Tomado de: <https://twitter.com/PROPais/status/849048530060800000>

La imagen 15 hizo parte de la campaña con la que la administración de Enrique Peñalosa (alcalde de Bogotá para el periodo 2016-2020) ha querido posicionar y, sobre todo, diferenciar los MC que organiza frente a los de la administración anterior. Varias piezas publicitarias insistían en lo mismo: los MC (y los campesinos) se limpiaron y se organizaron. Es así como “el campesino institucionalizado” se uniformó; no luce ruana y sombrero como “el buen campesino”, sino gorra, chaleco, delantal, botón y todo tipo de prendas



Imagen 16. “Pieza publicitaria de la convocatoria a Mercados campesinos 2017”. Secretaría de Desarrollo económico de Bogotá. (25 de enero de 2017). Tomado de: <https://twitter.com/DesEconomicoBog/status/824263057962450944>



**Imagen 17.** “Miel de abejas, producto del mercado campesino” Región Central (RAPE). (26 de marzo de 2017)

Tomado de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/848575410283704321>

institucionales, donde, una vez más, sobresalen los logos de las instituciones organizadoras (ver Imágenes 16 y 17).

Asimismo, para cumplir con los parámetros de limpieza y asepsia exigidos, “el campesino institucionalizado” porta todo el tiempo tapabocas y gorro (ver Imágenes 18 y 19). En cualquier caso, cabe pre-

Imagen 18. “Vendedora de plátano”. Región central (RAPE). (25 de marzo de 2017). Tomado de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/846024884593549312>



guntarse hasta qué punto el gorro y el tapabocas anula la identidad del campesino que ofrece sus productos y promueve el anonimato.



**Imagen 19.** “Publicación invitando a comprar Panela Agroecológica”. Región Central (RAPE). (26 de marzo de 2017). Tomado de: <https://twitter.com/LaRegionCentral/status/846040063968514048>

### 3.3. “El campesino rebelde”

Antes de caracterizar la última representación que queremos analizar en este texto, conviene hacer dos observaciones para cuidarse de no incurrir en ligerezas ni simplificaciones. De un lado, es importante señalar que el «Estado seductor» del que hemos venido hablando no es una configuración única, coherente y compacta; en la práctica

El Estado, más que estar constituido por una institucionalidad virtual y totalizadora, responde a las visiones, los intereses y las prácticas de los grupos particulares que tienen acceso a “ser” el Estado: a hablar y decidir en nombre del Estado (Serje, 2011: 31).



Es por ello que no hay que ver en la forma como se producen y circulan estas representaciones un ejercicio de imposición “desde arriba” o como el efecto directo de las acciones premeditadas de un grupo de poder. Las representaciones sociales no responden, parafraseando a Bourdieu, al cálculo y la acción organizadora de un director de orquesta; son más bien el resultado de diferentes prácticas de orden estético, discursivo y cultural, algunas de las cuales se evidencian en los MC. Por otra parte, así como hay un entramado de instituciones detrás de la realización de los MC, a la producción y circulación de piezas publicitarias y comunicativas también subyace una red de actores con saberes, experticias e intereses muy diferentes, desde el director general que se reúne con el alcalde, hasta el funcionario de a pie que debe coordinar la logística de los MC *in situ*, o los diseñadores gráficos y los *community managers* que siguen las instrucciones de un jefe de prensa. En consecuencia, tanto las piezas publicitarias como las notas periodísticas que acá se analizan son producto de múltiples racionalidades, saberes e incluso mediaciones técnicas. Con todo, su interpretación ofrece pistas valiosas para entender...

[...] la manera como los Estados construyen la imagen de sí mismos, como la proyectan a los ciudadanos y los modos en que estos hechos afectan el patrimonio y la nacionalidad (Sanín, 2010: 37).

Retomando el hilo central de nuestra argumentación, es momento de caracterizar “el campesino rebelde”, la tercera representación que encontramos en el material publicitario y periodístico relacionado con los MC. Aunque esta representación no es tan evidente y omnipresente como lo son las otras dos (“el buen campesino” y “el campesino institucionalizado”), es indiscutible que hay ciertas formas de presentar a los campesinos que tienen una carga política importante (Silva, 2006). Por cuenta de esta dimensión política, hay representaciones incómodas de los campesinos que muchas veces tienden a disimularse o, de plano, a evitarse y negarse. Este filón político puede rastrearse no sólo en lo que se muestra en las pie-

zas publicitarias, sino, sintomáticamente, en lo que no se muestra. Así, en las representaciones lo que no se ve puede llegar a ser tan elocuente y potente como lo que se muestra de manera deliberada (Lefebvre, 1980).

Esta última pista resultó de mucha utilidad para nuestro análisis, pues después de notar cómo muchos elementos se repetían, una y otra vez, en diferentes piezas, nos pareció interesante invertir la cuestión y preguntarnos: ¿qué no se muestra? Y una de las ausencias más notables y elocuentes a la hora de representar a los campesinos era lo grupal, lo colectivo. Para decirlo de manera directa: en las piezas publicitarias de los MC casi nunca se muestra a los campesinos reunidos o formando grupos, se suele privilegiar la imagen de sujetos solos y aislados. Sin ir tan lejos, en la mayoría de piezas que hemos incluido en los apartados previos de este texto, las imágenes recurrentes son campesinos solos, indistintamente de la edad o el género de quien aparece en la imagen. Ya sea porque es parte de la estrategia de comunicación, o por mantener una cierta línea gráfica en todas las imágenes, los campesinos que se muestran como productores/beneficiarios de los MC casi nunca forman grupos, con lo cual se deja de lado la posibilidad de presentarlos como sujetos políticos que pueden organizarse. Así, en las piezas publicitarias de los MC hay campesinos, pero allí no se muestra el *campesinado*, que es algo muy diferente.

A diferencia del campesino individualizado, el campesinado es un actor social y político grupal, así que mostrar a varios campesinos es ya sugerir lo que es obvio: que se pueden agrupar en torno a intereses comunes y formar organizaciones y movimientos. ¡Eso es lo que han hecho los campesinos a lo largo de la historia! (Archila, 2005; Uribe, 2001). Cabe preguntarse: ¿por qué para las representaciones se prefiere mostrar al individuo antes que al grupo? Tal vez porque el individuo aislado es más fácil de presentarse como un héroe anónimo o como un beneficiario necesitado, que es lo que pasa con “el buen campesino” o “el campesino institucionalizado”. En todo caso, el campesino individualizado es fácil de controlar y, si se quiere, de domesticar.



Resulta paradójico que en las piezas publicitarias de los MC –al menos las de los últimos dos años–, no se muestren grupos de campesinos cuando se insiste en que “nuestro campo” es un lugar de mucha abundancia. Siempre se muestran grandes cantidades de frutas, verduras y hortalizas, pero pocos individuos productores; con lo cual se proyecta la imagen del campo como un lugar de mucha abundancia pero de poca gente. Cabe preguntarse entonces por qué en un porcentaje importante de piezas se ven más productos agrícolas que gente. ¿Tal vez porque las frutas y los vegetales no son conflictivos y las personas sí lo son, en especial cuando están juntas y se organizan?

Pero el país en pleno fue testigo de la acción colectiva del campesinado durante el recordado paro campesino de 2013 (Cruz-Rodríguez, 2013). En ese momento coyuntural, las calles y las plazas de las principales ciudades de Colombia fueron ocupadas por campesinos de muchas regiones que no se presentaban ante la opinión pública como beneficiarios de programas sino como ciudadanos con demandas muy concretas frente a las instituciones del Estado. Este tipo de apariciones públicas movilizan imágenes menos complacientes y bucólicas de los campesinos. Dado que las piezas publicitarias no son el lugar para los discursos y las posturas disruptivas, si se quiere encontrar otro tipo de representaciones del campo y lo campesino hay que ir más allá de las imágenes asépticas de campesinos heroicos y agradecidos, y aproximarse a las notas de prensa y al discurso periodístico. Si bien obedecen a lógicas narrativas y comunicativas diferentes, y aunque su contenido pueda ser divergente e incluso contradictorio, en este caso contrastar piezas publicitarias con material de prensa resulta útil puesto que ambos recursos coexisten en la vida cotidiana y contribuyen a la configuración de representaciones sociales sobre el campo y los campesinos.

La prensa en general, pero en especial el periodismo escrito, es un espacio donde pueden filtrarse otro tipo de representaciones del mundo social con más facilidad, representaciones más conflictivas que develan el carácter complejo y multidimensional de la realidad. Es por ello que en varias notas de prensa asociadas de alguna ma-

nera con los MC –ya porque se invitaba a asistir a uno de estos eventos, ya porque se estaba informando sobre grupos de campesinos inconformes con los manejos de los MC–<sup>8</sup>, encontramos alusiones a lo colectivo, pero éste es un campesinado que lejos de ser un movimiento pleno de coherencia y armonía, es una agremiación coyuntural de individuos con intereses y agendas propias. Así, por ejemplo, en un artículo publicado en abril de 2016 encontramos una pista importante: la imagen de (y la alusión a) un campesino trabajador pero beligerante que es muy consciente de sus derechos y los exige. Un hombre joven que a diferencia de los campesinos que aparecen en las piezas publicitarias analizadas hasta este punto, no está ofreciendo nada a nadie ni se muestra alegre y agradecido (con el Distrito, por organizar un evento, ni con un habitante urbano, por comprarle ocasionalmente algún producto); acá el campesino enseña a la cámara sus manos sucias de tierra y curtidas por el trabajo (ver Imagen 20). Esta imagen sugiere que antes que idealizar y ennoblecer su labor, el campesino demanda que se conozcan las dificultades que subyacen a su trabajo, y las difíciles condiciones estructurales del campo en Colombia. Cabe resaltar que el artículo en cuestión iniciaba de esta manera:

*Con un mercado campesino que se instalará a las 8:00 a.m. en el hall del nuevo edificio del Congreso, el senador del Polo Democrático Alberto Castilla, radicará mañana ante la secretaría general del Senado, un proyecto de acto legislativo que busca el reconocimiento*

---

8 Estas son las diez notas de prensa analizadas:

Diario El Tiempo:

12 de mayo de 2015: “*El boom de lo orgánico llegó a los mercados campesinos de Bogotá*”

27 de marzo de 2016: “*Futuro de los mercados campesinos en Bogotá está en vilo*”

11 de octubre de 2016: “*Vuelve el mercado campesino a la plaza de Bolívar*”

31 de enero de 2017: “*Vuelven los mercados campesinos a cuatro parques de Bogotá*”

Diario El Espectador:

3 de junio de 2015: “*El mercado campesino vuelve a la plaza*”

8 de febrero de 2016: “*No conozco el primer chicharrón importado, dice presidente de Fenalco*”

31 de marzo de 2016: “*La paradoja de los recursos rurales en Bogotá*”

4 de abril de 2016: “*Con proyecto buscan reconocer derechos del campesinado*”

14 de octubre de 2016: “*Mercados campesinos llegarán a toda Bogotá*”

14 de octubre de 2016: “*Distrito destinó \$12 mil millones para campesinos y no benefició a ninguno: Personería*”



del *campesinado como sujeto de derechos* (*El Espectador*, 4 de abril de 2016. Énfasis agregado).

**Imagen 20.** “Con proyecto buscan reconocer derechos del campesinado”.  
Periódico *El Espectador*. (4 de abril de 2016)

## Con proyecto buscan reconocer derechos del campesinado

Política

4 Abr 2016 - 4:48 PM  
Redacción Política

El senador del Polo Democrático Alberto Castilla radicará este martes en Congreso un proyecto de ley encaminado a reconocer el derecho a la territorialidad campesina y a que se adopten disposiciones sobre la cons popular.



Tomado de: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/proyecto-buscan-reconocer-derechos-del-campesinado-articulo-625378>

“El campesino rebelde” es un actor político, y con frecuencia un actor difícil y beligerante que demanda sus derechos y exige que se le cumpla, por ello no sorprende que estos campesinos no aparezcan en las piezas publicitarias de los MC, aunque ciertamente sí están en el tras-escena (o *backstage*). Así lo recuerda una nota periodística publicada el 14 de octubre de 2016 en *El Espectador*, titulada “Mercados campesinos llegarán a toda Bogotá”. En esencia, la nota pretendía presentar, en un tono positivo, el “nuevo impulso” de los MC a partir de 2016 (el primer año de la alcaldía de Enrique Peñalosa). Así mismo, y este dato resulta sintomático, se dice que con el “nuevo impulso” a los MC sobrevendrá un cambio importante: ya no se venderán “sólo frutas y verduras”, también se ofrecerán artesanías y comidas típicas, con lo cual, además del habitante urbano, se espera atraer turismo cultural a la ciudad por cuenta de los MC.

Resulta obvio que a los organizadores de los MC en tanto espacio intercultural y atractivo turístico, no les interesa mostrar ciertas representaciones de los campesinos, por ello se ha tomado la determinación de restringir la participación de los productores agrícolas para que sólo hagan presencia aquellos que cumplen los parámetros y las exigencias impuestas por la administración. No sorprende entonces que en la nota periodística que acabamos de mencionar, al momento de referirse al primer Mercado Campesino realizado por la administración de Enrique Peñalosa (el 14 de octubre de 2016), se acotara lo siguiente:

... el evento no estuvo exento de polémicas. Este jueves, un grupo de asociaciones de campesinos denunció que la Alcaldía no las tuvo en cuenta para participar en esta versión del evento y que, por tanto, no “hay una participación masiva”.

La respuesta de la Alcaldía, según se registró en la misma nota, fue muy elocuente también: “Aunque esta vez hay menos participantes, la administración asegura que es un evento más organizado”. El balance: hay menos participación de campesinos, pero más organización (y probablemente más turistas).

#### 4. Algunas consideraciones finales

Cuando se analizan los discursos, las estéticas y las narrativas de los mensajes asociados a los Mercados Campesinos se encuentran formas muy particulares de representar el sector rural en el país. En este sentido, uno de los aspectos más significativos de nuestro análisis fue advertir que el campo casi nunca aparece en las piezas gráficas y audiovisuales; aparecen, en cambio, muchas frutas y verduras, y unos cuantos individuos, campesinos muy particulares. En este trabajo hemos descrito y caracterizado tres de estas representaciones de los campesinos que circulan entre las piezas publicitarias y el material de prensa asociado a los MC.



La primera de estas representaciones la hemos denominado como “El buen campesino”. Se refiere a todas aquellas imágenes en que el campesino es asociado con el trabajo duro y con lo opuesto a la vida caótica de la ciudad. Estas representaciones derivan en una articulación políticamente muy problemática entre el campo, la tradición y la nación, pues a la larga parece que sólo ciertos campesinos pueden o sirven para representar la quintaesencia del ser nacional. Por su parte, la segunda representación, la de “el campesino institucionalizado”, sugiere que un porcentaje importante de los campesinos que participan en los MC son, en esencia, beneficiarios. La manera de mostrarlos apunta, además, a que son personas agradecidas, siempre sonrientes y dispuestas a servir, esto al menos es lo que se deduce de la mayoría e imágenes que acompañan las piezas publicitarias de los MC, donde los campesinos lucen prendas institucionales y están prestos a agradecer el “favor” que les hacen las instituciones al coordinar y gestionar espacios como los MC. Por último, la del “campesino rebelde” es la representación menos evidente y frecuente de todas, pero sin duda es la de mayor carga política explícita. Más que un sujeto aislado y trabajador, esta representación hace referencia al campesinado en tanto actor colectivo y con agenda (y agenda) política.

A partir del análisis de estas representaciones es posible plantear que los Mercados Campesinos realizados en Bogotá desde 2004 son un espacio ideal para aproximarse al examen de las políticas públicas contemporáneas y a la transición hacia lo que Regis Debray ha llamado “el Estado seductor”. En especial, es posible plantear que dispositivos como los MC funcionan como una suerte de vitrinas en las cuales cada actor involucrado pone en escena y muestra lo que le interesa. De la misma manera, quien se aproxima a los MC como visitante asiduo u ocasional puede encontrar en estas vitrinas lo que le interese, ya como comprador, ya como turista o incluso como ciudadano.

La manera como se interpela al potencial comprador en las piezas publicitarias es a través de un argumento de orden *funcional*: comprar en los MC es una buena idea porque los alimentos son

de *buen calidad*; además, es posible comprar a los productores sin intermediarios, lo cual por supuesto *abaratado el precio*. El argumento para los turistas o visitantes de ocasión es diferente, es más un argumento de tipo *culturalista*: los MC ofrecen la posibilidad de probar *otro tipo de sabores*, de *experiencias* y, además, de entrar en contacto con otro tipo de *personas*: los campesinos. Es un encuentro armonioso, ocasional y lo suficientemente breve como para no tener ocasión de conocer las condiciones en que ese otro trabaja y vive. Con todo, el más recompensado en los discursos de los MC parece ser “el buen ciudadano”, y es que su recompensa es de índole *simbólica* y *política*. A éste parece decirsele: “Quien asiste a los MC está ayudando a los campesinos y, además, está ayudando a crecer al país, pues está *apoyando a nuestro campo*”. Este no es un mal balance para alguien que va al parque del barrio, un domingo cualquiera, a comprar algo de fruta y verduras para el almuerzo. He aquí la cuestión de fondo con los Mercados Campesinos: no son una iniciativa que contribuya a mejorar, de manera sostenida y generalizada, las condiciones del campo y los campesinos; ayudan, en cambio, a mejorar la imagen de las instituciones y los funcionarios, y este también es un buen balance, al menos para algunos, pues los Mercados Campesinos, aunque vendan poco, mejoran mucho (aunque sea transitoriamente) la imagen de las instituciones. Y este es un capital político muy apreciado en la actualidad: la buena publicidad.

## Bibliografía

- Abric, J. (1994). *Prácticas sociales y representaciones sociales*. Ediciones Cooyoacán, México
- Archila, M. (2005). “Imágenes de los subalternos en Colombia 1886-1958”. *Revista Logos*, (8), 71–88.
- Agustín, M. (2010). “El contenido de las imágenes y su análisis en entornos documentales”. En: *Polisemias visuales. Aproximaciones a la alfabetización visual en la sociedad intercultural*. Ediciones Universidad de Salamanca; pp: 85-116.



- Banks, M. (2001). *Visual methods in social research*. UK, Sage.
- Bartmanski, D.; Alexander, J. (2012). "Introduction. Materiality and Meaning in Social Life: Toward an Iconic Turn in Cultural Sociology". In Jeffrey Alexander, Dominik Bartmanski (Ed.), *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life*. New York: Palgrave Macmillan; pp. pp. 1–14.
- Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. London, British Broadcasting Corporation.
- Berger, P. y Luckmann, T. 1967 (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Bichon, B. (2014). "Colombia. Experiencia de Mercados Campesinos de Bogotá", en Lacroix, Pierril; Cheng, Gianmarco (Eds.). *Ferias y mercados de productores: Hacia nuevas relaciones campo-ciudad*. Centro Peruano de Estudios Sociales. Lima - Perú.
- Boehm, G. (2012). *Representation, Presentation, Presence: Tracing the Homo Pictor*. En Alexander, J.; Bartmanski, D. (Ed.), *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life*. USA: Palgrave Macmillan; pp. 15–23
- Bourdieu, P. W. L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.
- Bushnell, D. (1994). *Colombia. Una nación a pesar de sí misma*. Bogotá, Planeta.
- Colmenares, G. (1968 [2008]). *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Medellín, La Carreta Editores.
- Cruz-Rodríguez, E. (2013). "Todos somos hijos del café": Sociología política del Paro Nacional Cafetero. *Entramado*, 2(9); pp. 138–158.
- Debray, R. (1995). *El Estado Seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*. Buenos Aires, Manantial.
- DANE, 2011 (Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Encuesta General de Hogares). Encuesta general de hogares. Bogotá. Disponible en: [https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones\\_vida/calidad\\_vida/Presentacion\\_ECV\\_2011.pdf](https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/calidad_vida/Presentacion_ECV_2011.pdf)

- Departamento Nacional de Planeación. (2015). *Diagnóstico de la pobreza rural. Colombia 2010-2014*. Bogotá. Disponible en: <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Agriculturapecuarioforestal%20y%20pesca/Pobreza%20Rural.pdf>
- Floch, J. M. (1993). *Semiótica, marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias*. España, Paidós.
- García González, D. (2017). “The Case of Chocquibtown: Approaches to the Nation in Contemporary New Colombian Music”. En *Territories of Conflict. Traversing Colombia Through Cultural Studies*. University of Rochester Press; pp. 221–230.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona.
- Goffman, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- González, J. A. (1987). “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la antropología y de la estética”. En *Gazeta de Antropología*, 5. Disponible en: <http://hdl.handle.net/1048/13768>
- González, J. E. (2006). “No doy por todos ellos el aire de mi lugar”. *La construcción de una identidad colombiana a través del bambuco en el siglo XIX*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Gutiérrez, J. (1961). *De la pseudo-aristocracia a la autenticidad. Psicología social colombiana*. Bogotá, Tercer Mundo.
- Kalmanovitz, S. (21 de mayo de 2017). “La cuestión agraria, de nuevo”. En diario El Espectador. Bogotá.
- Lefebvre, H. (1980). *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lobo, G. (2009). *Colombia: algo diferente de una nación*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Ordoñez, F., et al. (2011). *Economía campesina, soberanía y seguridad alimentarias. La experiencia de Mercados Campesinos en Bogotá y la región central de Colombia*. Bogotá, Secretaria Distrital de Desarrollo Económico, Comité de Interlocución Campesino y Comunal.
- Pink, S. (2011). “Digital visual anthropology. Potentials and challenges”. En: Banks, Marcus y Jay Ruby (Eds.) *Made to be seen. Perspectives on the history of visual anthropology*. The University of Chicago Press; pp: 209-234



- Rojas, C. (2001). *Civilización y Violencia: La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá, Norma.
- Romagnoli, F. (2015). *Small-holders market participation in Colombia: An Assessment of Mercados Campesinos Project in Boyacá*. Scuola di Economia e Management. Università Degli Studi Firenze.
- Sanín, J. D. (2010). “Made in Colombia. la construcción de la colombianidad a través del mercado”. En *Revista Colombiana de Antropología*, 46; pp. 27–61.
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá, Universidad de Los Andes.
- Serrano, J.; Viveros, M. (2006). “Regímenes de ordenamiento social y representaciones de diferencia en Colombia contemporánea”. En *Sexualidad, estigma y derechos humanos: desafíos para el acceso a la salud en América Latina*. Lima, CLAM-Ciudadanía Sexual; pp. 93–112.
- Silva, R. (2006). *Sociedades campesinas, transición social y cambio cultural en Colombia. La encuesta folclórica nacional de 1942: aproximaciones empíricas y analíticas*. Medellín, La Carreta Social.
- Solórzano, A. (2012). *Semiótica: diseño gráfico y cultura*. Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana.
- Uribe, M. T. (2001). *Nación, Ciudadano y Soberano*. Medellín, Corporación Región.

COTIDIANIDADES TRANSITORIAS: JÓVENES MIGRANTES  
CENTROAMERICANOS EN TABASCO Y CHIAPAS, UNA  
HISTORIA EN IMÁGENES

*TRANSITORY DAILY LIFE: YOUNG CENTRAL AMERICAN MIGRANTS IN  
TABASCO AND CHIAPAS, A HISTORY IN IMAGES*

SONIA IRENE OCAÑA RUIZ Y JORGE LUIS CAPDEPONT-BALLINA

A partir de una serie de fotografías tomadas y difundidas en las redes sociales de colectivos y Hogares-Refugio entre 2012 y 2016, en este texto se discuten algunos aspectos de la vida cotidiana de los jóvenes migrantes centroamericanos a su paso por la frontera sur de México. La discusión se centra en las contrastantes actitudes que los jóvenes exhiben cuando se sienten protegidos y acompañados ya sea en los Hogares-Refugio o en los trenes de carga (*La Bestia*), con el objetivo de demostrar que, cuando les es posible, hacen elecciones que les permiten ejercer cierto control sobre su proceso migratorio. Esto se aprecia, por ejemplo, en el Hogar-Refugio La 72, que promueve el respeto a la diversidad sexual, ante lo que los jóvenes asumen posturas encontradas que demuestran la voluntad de adueñarse de su cotidianidad, más allá de los riesgos y limitaciones inherentes al tránsito migratorio. *Palabras clave:* Jóvenes, migración, fotografía, vida cotidiana, frontera sur de México, Centroamérica

*Abstract:* Based on a series of photographs taken and disseminated in the social networks of collectives and Shelter-Homes between 2012 and 2016, this text discusses aspects of daily life of young Central American migrants as they pass through the southern border of Mexico. The discussion focuses on the contrasting attitudes that young people exhibit when they feel protected and accompanied either in Shelter Homes or on freight trains (*The Beast*), with the aim of demonstrating that, whenever possible, they make choices that allow them to exercise some control over their immigration process. This can be seen, for example, in the Hogar-Refugio La 72, which promotes respect for sexual diversity, where young people assume conflicting positions that demonstrate their will to take over their daily lives, beyond the inherent risks and limitations of the migratory transit. *Keywords:* Youth, migration, photography, daily life, southern border of Mexico, Central America.

\* Doctora en Historia del Arte (UNAM, 2011). Profesora-investigadora de tiempo completo en la licenciatura en Historia de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1).

\*\* Doctor en Historia (COLMICH, 2008). Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1).



## Introducción

En este artículo discutiremos la cotidianidad de los jóvenes migrantes centroamericanos a su paso por Chiapas y Tabasco, los estados por los que se produce el acceso al territorio mexicano (Fig. 1). Las fuentes que han abordado el tema se han concentrado, en su mayoría, en la violencia que marca dicho tránsito, y se sabe muy poco de otros aspectos de la cotidianidad juvenil durante el proceso migratorio, en parte porque este tema escapa a los registros documentales.<sup>1</sup>

Mapa que muestra las rutas migratorias en México. Recuperado de <http://www.gannet-cdn.com/110> de julio de 2016



1 En México se han hecho numerosos estudios sobre vida cotidiana que se han basado en el estudio de las imágenes, pero hasta ahora ninguno ha abordado temas parecidos al que aquí se discutirá.

El objetivo del texto es demostrar la gran capacidad de los jóvenes para ejercer su libertad y hacer elecciones personales durante la cotidianidad del tránsito migratorio cuando se sienten protegidos y acompañados ya sea en los Hogares-Refugio o en los trenes de carga.<sup>2</sup>

El interés por este tema surgió cuando uno de los autores del estudio visitó La 72, Hogar-Refugio para Personas Migrantes de Tenosique, Tabasco, donde constató que, más allá de la experiencia común del desplazamiento, los jóvenes exhibían cotidianamente conductas contrastantes, pues si bien la incertidumbre de su situación con frecuencia los llevaba a expresar temor, ira, pesimismo o una aparente apatía, algunos también manifestaban confianza, solidaridad, goce ante los pequeños placeres cotidianos, orgullo de sí mismos e incluso cierto optimismo. Estas actitudes eran más frecuentes entre los jóvenes que entre los adultos.

Igualmente llamativo era el hecho de que, producto del abierto respaldo del personal de La 72 a la equidad de género y la diversidad sexual, durante su estancia en la casa los jóvenes se enfrentaban cotidianamente —a menudo por primera vez— al replanteamiento de los roles de género tradicionales de sus ámbitos de origen, a lo que reaccionaban de maneras muy distintas.<sup>3</sup> Si bien La 72 aloja tanto a adultos, como a niños y jóvenes, eran estos últimos quienes solían asumir distintas identidades sexuales, por un lado; así como quienes registraban un rango de respuestas más amplio ante la diversidad sexual, por el otro.

Una vez concluida la visita, al reflexionar sobre la diversidad de actitudes de los jóvenes ante estas experiencias cotidianas, los autores notaron que dicha diversidad era patente en muchas de las

---

2 Uno de los pocos artículos que ha centrado la atención en este tema es el de Jaime Rivas Castillo (2011). “¿Víctimas nada más? Migrantes centroamericanos en el Sotunusco, Chiapas”. En *Nueva Antropología*, vol. XXIV, núm. 74, 9-38. Si bien el autor no se centra en los jóvenes ni en la cotidianidad de los hogares-refugio, muchos de sus planteamientos resultan esclarecedores en relación con el punto central del presente análisis: la determinación de ejercer cierta libertad durante el tránsito migratorio. Por esa razón, el artículo se cita en varias partes de este texto.

3 Víctor Hugo Gutiérrez Albertos (2017). “La 72 como espacio intercultural de emancipación y resistencia trans en la frontera sur de México”. En *Península*, Vol. XII, No. 2, julio-diciembre, 69-94.



imágenes difundidas en las redes sociales de La 72. Posteriormente, advirtieron una diversidad similar en las imágenes difundidas por ciertos colectivos activos en la zona, como *Teatro en el fin del mundo*, que captan a los jóvenes durante la travesía en el tren de carga (*La Bestia*). Pese a que la cotidianidad a bordo de *La Bestia* difiere notablemente de la del Hogar-Refugio La 72, en ambos casos las imágenes coinciden en el registro de conductas diversificadas, algunas de las cuales sugieren un sorprendente ejercicio de libertad, dadas las condiciones precarias del tránsito migratorio.

En principio, el análisis de las fotografías que se han seleccionado para este estudio recurrirá a la descripción, análisis formal y comparación a partir de técnicas de la historia del arte. Ahora bien, la reflexión sobre su contenido se basará en los planteamientos de Peter Burke respecto al uso de las imágenes como documento histórico. Burke no propone una metodología para el análisis de las imágenes; antes bien, profundiza en las precauciones que es preciso tomar al hacer dicho análisis. El autor subraya que no existen imágenes inocentes y que para reducir la posibilidad de distorsionar o exceder la interpretación de su contenido y obtener información más fidedigna es preciso analizar varias en conjunto, prestando atención a los detalles y teniendo en cuenta su contexto, el objetivo de sus autores, así como el hecho de que ciertas imágenes son más fiables que otras y que algunas pueden ser, hasta cierto punto, producto de un montaje (Burke, 2005: 18, 22, 24, 28 y 40).

Burke no solo ha contribuido a reivindicar a las imágenes como fuente de estudio de la vida cotidiana; también ha demostrado que su importancia aumentó sostenidamente a lo largo del siglo XX, gracias a la creciente circulación de imágenes derivada principalmente de la fotografía y el cine. Ahora bien, en el transcurso del siglo XXI, la relevancia de las imágenes en la vida cotidiana se ha exacerbado aún más con el éxito de las redes sociales. Muchas de las imágenes que aquí se estudiarán se hicieron expresamente para difundirse en ese tipo de redes, a las que los propios protagonistas de las obras tienen acceso.

Esto afecta la forma en la que los jóvenes se relacionan con las fotografías desde el momento mismo en que éstas son tomadas. Por esa razón, se han tomado en cuenta los planteamientos de Torres Bolaños (2013) respecto a la relación que existe entre la representación, la construcción de las identidades juveniles y las fotografías de Facebook. Si bien esta autora centra el análisis en jóvenes de clase media urbana, el suyo es uno de los pocos estudios que existen sobre la manera en que los jóvenes centroamericanos interactúan con sus imágenes difundidas en las redes sociales, por lo que sus reflexiones son pertinentes en relación con nuestro objeto de estudio. Por otro lado, la comprensión de la cotidianidad de los jóvenes migrantes requiere, desde luego, la revisión de ciertos conceptos de vida cotidiana, que se hará a continuación.<sup>4</sup>

## Cotidianidades transitorias

Felski ha advertido que nos convertimos en quienes somos a través de la repetición y que la casa desempeña un papel muy importante en la construcción de la vida cotidiana (1999: 23). Así pues, las cotidianidades que marcan las experiencias individuales en los ámbitos de origen tienden a perderse cuando los individuos son desplazados de manera masiva, dando paso a nuevas y transitorias experiencias cotidianas.

En consecuencia, la idea de una cotidianidad transitoria sugiere en sí misma cierta contradicción. Sin embargo, el tema merece reflexión, pues con el incremento de desplazados en el mundo se ha propagado la aparición de realidades temporales, con importantes implicaciones cotidianas. Llama la atención que existan muy pocos estudios que aborden la cotidianidad durante el tránsito migratorio, pese a que hay muchos referentes a la cotidianidad una vez que los migrantes se han establecido en sus lugares de destino.

Para muchas personas, el tránsito por la frontera sur de México llega a ser lo bastante prolongado como para generar cierta cotidia-

---

4 Agradecemos a los revisores del texto sus oportunas sugerencias en relación con la necesidad de profundizar en la revisión de estos temas.



nidad. En 2015, La 72 recibió y atendió a cerca de 12.000 personas, haciendo frente a estancias de hasta 3 a 6 meses, con numerosas mujeres, niñas, niños y adolescentes (Márquez, 2015: comunicación personal). Debido a que Tenosique supone la entrada a territorio mexicano, el personal de La 72 ofrece a los recién llegados acompañamiento durante el proceso de solicitud de asilo ante las autoridades migratorias mexicanas; de ahí que la estancia de numerosas personas se prolongue.

No obstante su carácter transitorio, la estancia en La 72 se ajusta a algunos de los aspectos que caracterizan a la cotidianidad, pues según ha señalado Ben Highmore,

Si lo cotidiano es aquello que es más familiar y más reconocible, entonces ¿qué sucede cuando el mundo es alterado y trastornado por lo *no familiar*? Si el “*shock* de lo nuevo” hace temblar el corazón de lo cotidiano, entonces ¿qué pasa con el sentido de lo cotidiano como nuevo y reconocible? En la modernidad lo cotidiano se convierte en el escenario de un proceso dinámico: para hacer familiar lo no familiar; para acostumbrarse a la ruptura de la costumbre; para luchar por incorporar lo nuevo; para ajustarse a distintas maneras de vivir. Lo cotidiano marca el éxito y el fracaso de este proceso. Atestigua la absorción de la más revolucionaria de las invenciones en el paisaje de lo mundano. Las transformaciones radicales en todos los ámbitos sociales se convierten en una “segunda naturaleza”. Lo nuevo se hace tradicional y los residuos del pasado pasan de moda y se hacen disponibles para la renovación moderna. Pero por todos lados hay signos de fracaso: el lenguaje de lo cotidiano no es un alegre respaldo de lo nuevo; resuena con las frustraciones, con la desilusión de las promesas rotas (2002: 2).<sup>5</sup>

Pocas experiencias suponen una alteración más profunda de la cotidianidad que el tránsito migratorio. Si bien éste no implica la absorción de invenciones revolucionarias y mundanas, sí exige la adopción de normas y estrategias distintas a los del ámbito de origen, así como la creación de nuevos vínculos que pueden ser deci-

---

5 La traducción es de los autores.

sivos para el éxito de la empresa migratoria, e incluso para la propia supervivencia.

En sus ámbitos de origen, los jóvenes centroamericanos viven cotidianidades contrastantes entre sí, pues algunos vienen de contextos urbanos y otros rurales, unos viven en lugares azotados por la violencia, mientras que otros lo hacen en entornos cuyo problema más grave es la pobreza. Sus dinámicas familiares, niveles educativos, orígenes étnicos y lenguas maternas también difieren notablemente. De igual modo, dado que en Centroamérica la construcción del género femenino es muy distinta a la del masculino en la mayoría de los contextos, la cotidianidad resulta muy distinta para las mujeres que para los hombres jóvenes. Pese a esta heterogeneidad, todos los jóvenes se enfrentan, durante el tránsito migratorio, a una nueva cotidianidad que entraña la profunda alteración de aquella correspondiente a sus lugares de origen. A la vez, la cotidianidad del tránsito migratorio difiere notablemente de la que experimentarán una vez concluida su travesía —ya sea que se establezcan en E.U., en México, o vuelvan a sus lugares de origen—.

La que aquí se estudiará es una cotidianidad dos veces transitoria pues, además de la circunstancia migratoria, la adolescencia y la primera juventud también lo son. Como se verá, muchos de los jóvenes que aparecen en las imágenes analizadas se hallan en los últimos años de la adolescencia, de modo que su tránsito migratorio a menudo coincide con el tránsito a la vida adulta, que asumirán al llegar a su destino. En conjunto, estos elementos convierten el tránsito migratorio juvenil en un fenómeno *sui generis*, al que las imágenes permiten cierta aproximación que escapa a otro tipo de registros.

Highmore ha advertido que, si bien la vida cotidiana de la modernidad es heterogénea y ambivalente (2002: 2), la cotidianidad moderna a menudo implica rutina y aburrimiento, en buena medida debido a la monotonía del vacío del tiempo: “la repetición de lo mismo caracteriza a una temporalidad cotidiana que se experimenta como un aburrimiento debilitante” (Highmore, 2002: 8).<sup>6</sup> El autor añade que la experiencia del tiempo homogeneizado se distribuye

<sup>6</sup> La traducción es de los autores.



de modo desigual a través de las diferencias sociales, pues el aburrimiento del obrero no es el mismo que el del operador del cómputo, ni el de éste lo es de aquél del trabajador doméstico (Highmore, 2002: 8).

Aunque en las imágenes difundidas en las redes sociales no es fácil advertirlo, en La 72 a menudo coexisten cotidianidad, rutina y aburrimiento. De hecho, la mayoría de las imágenes no corresponden al día a día, que efectivamente se distingue por cierta uniformidad rutinaria, ordenada en torno a la participación en actividades comunes, como la comida y el posterior aseo del área donde ésta tuvo lugar, o la breve reunión nocturna, antes de ir a dormir. Aunque durante el día pueden entrar y salir de la casa sin restricciones, para la mayoría de los residentes la cotidianidad transcurre en La 72. Esto implica la existencia de mucho tiempo libre y de largos periodos en los que tanto jóvenes como adultos permanecen abstraídos, o bien observando a su alrededor. Sin embargo, los jóvenes suelen mostrar mucha más curiosidad e interés por romper la rutina, ya sea hablando unos con otros, jugando o explorando la casa. Por otro lado, pese a la disposición de las autoridades de la casa a albergar a las personas por periodos relativamente largos, los jóvenes suelen irse pronto y generalmente son las familias las que se quedan por más tiempo.

Además de La 72, las imágenes que estudiaremos han sido generadas y publicadas en los sitios *web* y redes sociales de la Casa del Migrante Hogar de la Misericordia (Arriaga, Chiapas), así como por medios de prensa que han registrado el trabajo del colectivo “Teatro en el fin del mundo”. En todos los casos, se advierte una voluntad de registrar los acontecimientos que trascienden lo estrictamente rutinario del tránsito migratorio, pues los autores de las fotografías han seleccionado los aspectos de la realidad que les interesa capturar (Burke, 2005: 27).

En consecuencia, los rasgos más generales de la cotidianidad a bordo de los trenes de carga escapan a los registros fotográficos y se conocen por el relato de los migrantes. A diferencia de lo que ocurre en las casas-refugio, el viaje en el tren entraña peligros constantes

y aunque la experiencia es tediosa, las circunstancias no propician la aparición de rutinas. Las imágenes en las que se basa ese análisis contrastan notablemente con la violencia que asociamos al fenómeno migratorio en México. Así pues, sin ser montajes, dichas imágenes representan solo un pequeño fragmento del tránsito migratorio de algunos jóvenes. Con todo, se trata de un aspecto significativo de ese tránsito, que de otro modo quedaría inadvertido y merece atención.

## Las imágenes de una cotidianidad transitoria

En uno de sus estudios sobre el pasado mexicano en fotografía, John Mraz ha advertido la necesidad de considerar quién tomó las fotografías, por qué motivo, cuándo y en dónde (Mraz, 2007: 11 y 28). El origen de las imágenes que revisaremos permite afirmar que, lejos de ser un mero “reflejo” de la realidad, son mensajes contruidos a partir de representaciones codificadas culturalmente. Más aún, la difusión de ciertas actividades cotidianas en el mundo virtual ha impactado los comportamientos y la manera de relacionarse, sobre todo de los adolescentes (Torres, 2013: 6). A la vez, la realidad virtual ha ampliado la del mundo físico, de modo que, más allá de su temporal estado migrante, los adolescentes están en interacción constante con comunidades virtuales en sus lugares de origen, tránsito y destino (Torres, 2013: 6).

Aunque La 72 no tiene redes de internet abiertas, durante el día ofrece a los residentes el uso gratuito de computadoras con conexión a Internet durante 15 minutos. Las filas para usar el servicio son largas y la mayoría de los usuarios dedica ese tiempo a contactarse con sus familias y amigos tanto en su lugar de origen como de destino —en particular, a través de Facebook, donde ven, comentan y comparten fotos—. El tiempo que pasan conectándose virtualmente con los compañeros de La 72 es relativamente corto,<sup>7</sup>

7 Es interesante advertir que algo similar ocurre en muchos contextos migratorios. Al respecto véase Mauricio Nihil Olivera Cajiga (2014). “El impacto de las tics en la cotidianidad migrante ¿garantiza la integración social? Un caso de estudio de fran-



pero muchos de ellos se interesan por las imágenes publicadas en las redes sociales de la casa. Esto no es sorprendente pues, como se verá, los jóvenes suelen disfrutar no solo las actividades que se salen de lo estrictamente rutinario, sino el hecho mismo de ser retratados mientras realizan dichas actividades.

Por su parte, las imágenes correspondientes al tránsito en el tren de carga, *La Bestia*, deben analizarse a la luz de la violencia que marca la cotidianidad de dicho viaje. La ruta de *La Bestia* de Tenosique (Tabasco) a Palenque (Chiapas), es una de las de mayor incidencia de secuestros y extorsión de migrantes centroamericanos, pues en este punto deben pagar a las bandas del crimen organizado 400 dólares para avanzar hasta Tierra Blanca, o 100 dólares por ir a Coatzacoalcos (ambas en Veracruz). Quienes se niegan a pagar son arrojados de los vagones.<sup>8</sup> Así pues, las imágenes a discutir son relevantes precisamente porque sugieren que algunos jóvenes poseen una resiliencia que, dada la brutalidad del viaje, se antojaría impensable.

### *¿Libertad a bordo de La Bestia?*

Resulta difícil sobrestimar los peligros del recorrido a bordo de *La Bestia*; especialmente en el caso de los adolescentes que viajan sin la compañía de adultos. Sin embargo, en relación con los planteamientos que aquí se harán, resulta muy sugerente la perspectiva de Jaime Rivas Castillo en “¿Víctimas nada más? Migrantes centroamericanos en el Soconusco, Chiapas” (2011). El autor centra sus reflexiones en el hecho de que los migrantes son individuos creativos que, con todo y los constreñimientos, son protagonistas de sus propios procesos migratorios (Rivas Castillo, 2011: 10).

Desde luego hay situaciones que dejan a los migrantes mínimo margen de maniobra. Por ejemplo, los casos en los que son secuestrados y amordazados en una casa de seguridad en medio de la nada,

---

ceses y ecuatorianos en Barcelona”. En *XII Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación*, Lima, recuperado de <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT7-Mauricio-Nihil-Olivera-Cajiga.pdf> (recuperado el 20 de septiembre de 2018).

8 Aunque no disponemos de datos precisos, es un hecho que muchos jóvenes han desaparecido o muerto a su paso por México (Gómez y Henríquez, 2014: 39).

o cuando las adolescentes caen en las redes de trata de personas y son forzadas a prostituirse en alguna localidad fronteriza del Soco-nusco (Rivas Castillo, 2011: 36). Aún así, es necesario superar un esquema simplista que victimiza a las personas migrantes, pues más allá de las condiciones de su travesía, también son “actores suma-mente creativos, cuya firmeza, determinación y constancia para lo-grar sus objetivos son admirables” (Rivas Castillo, 2011: 34).

Algunos de estos planteamientos se informan en los conceptos del antropólogo inglés Norman Long. En particular, en el de actor social, según el cual la acción de los individuos supone cierta liber-tad más allá de las políticas migratorias restrictivas y otros constreñi-mientos estructurales (Rivas Castillo, 2011: 27). Estos planteamien-tos tienen especial pertinencia en relación con los jóvenes adoles-centes, quienes a menudo establecen vínculos con más facilidad, lo que puede suponer una gran diferencia en su experiencia migratoria:

[...] durante el tránsito, la confección de vínculos y la búsqueda de apoyo en las redes sociales preexistentes es un modo de acción social orientado a disminuir los riesgos [y] los vínculos que habilitan esas redes —de paisanos, para este caso— se tejen para fines específi-cos (llegar a Estados Unidos), siendo la fugacidad una de sus carac-terísticas, lo cual no desmerita [*sic.*] que al fin y al cabo sean redes. No obstante, pueden documentarse casos en que la construcción de vínculos más fuertes y duraderos viene a formar parte de las es-trategias utilizadas por los migrantes para enfrentar las situaciones adversas de su vida cotidiana (Rivas Castillo, 2011: 32).

Incluso a bordo de *La Bestia*, ciertas imágenes sugieren que los jóvenes experimentan atisbos de esperanza y, ocasionalmente, cierto toque de humor, una momentánea recuperación de la inocencia en la “segunda infancia”. Por ejemplo, en sendas imágenes tomadas en Arriaga, Chiapas, destaca la presencia de adolescentes varones que miran a la cámara con amplias sonrisas, levantando los brazos en gesto triunfal. Una de las fotografías está en sepia (Foto 1) y los jóvenes retratados, conscientes de que posan para una imagen que recibirá difusión, transmiten gran confianza en sí mismos al guardar



con gracia el equilibrio mientras se sostienen con una sola mano del tren que, al parecer, aún no se ha puesto en marcha.

Esta fotografía fue tomada por el colectivo “Teatro por el fin del mundo”, que ofrece a las personas en tránsito talleres, conferencias y espectáculos a bordo de *La Bestia*. El colectivo, surgido en 2012 en Tampico, es una plataforma continua que busca hacer manifes-



*Foto: 1. Jóvenes a bordo de La Bestia en Arriaga, Chiapas. Recuperado de [http://festivaldelabestia.blogspot.mx/2013\\_01\\_01\\_archive.html](http://festivaldelabestia.blogspot.mx/2013_01_01_archive.html) [20 de febrero de 2016]*

taciones escénicas en lugares en condición de abandono, marcados por la violencia (Morales, 2016: 10). Este colectivo organiza desde 2013 el “Festival de La Bestia”, que tiene tres ediciones al año. El proyecto inició precisamente en Arriaga, donde la mayoría de las personas migrantes aborda el tren, pero se extendió a otras ciudades, incluyendo Tenosique. Según el director del colectivo, Ángel Hernández, su acción no se halla “dentro del parámetro del altruismo, [sino] dentro de una red cooperativa de diferentes discursos que se han ido integrando por medio de artistas multidisciplinares.” Las intervenciones del colectivo incluyen talleres de redacción de cartas (que intentan llevar a sus destinatarios), técnicas de abordaje del tren y acciones de desalojo en emergencias (Núñez, 2016: 12).

Así pues, no sorprende que la imagen en cuestión haya captado a los jóvenes en un momento de particular alegría y en un ambiente aparentemente distendido. En las circunstancias de su viaje, dichas actitudes difícilmente serían posibles de no contar con cierta ayuda externa. Sin embargo, en las intervenciones del colectivo resultan fundamentales los talleres que requieren que los actores del fenómeno migrante se involucren activamente en las opciones que se les ofrecen. Es decir, los jóvenes fotografiados asumieron la libertad

de aprovechar, por cuenta propia, la oportunidad de construir una temporal cotidianidad lúdica ajena a la violencia que marca la mayor parte del recorrido en el tren.

En una fotografía a color destacan tres jóvenes de pie, con las piernas separadas y firmemente apoyadas en el techo del tren, en actitud confiada.<sup>9</sup> El gesto victorioso corresponde al joven del centro y sobre todo al de la derecha, que se mete una mano en el bolsillo mientras esboza una amplia sonrisa y exhibe una energía contrastante con la actitud del hombre que aparece sentado de perfil en primer plano a la izquierda, ajeno al entorno, encorvado por el cansancio y cuya mirada preocupada se pierde en el horizonte. Las diferencias entre unos y otros permiten afirmar que, lejos de ser meros sujetos pasivos, los jóvenes migrantes diseñan estrategias en sus relaciones con los otros actores, así como con instituciones y organizaciones (Rivas Castillo, 2011: 10).

Esta fotografía fue tomada y difundida por la Casa del Migrante “Hogar de la Misericordia” de Arriaga en el marco de la celebración del Año Nuevo de 2013. Es decir, también en este caso los jóvenes posan, a sabiendas, para la lente de alguien dispuesto a brindarles ayuda. Aún así, sus actitudes corresponden a decisiones individuales. De hecho, la imagen forma parte de un álbum de 28 fotografías y ésta es una de las pocas donde aparecen personas sonrientes; incluso, en algunas fotografías los retratados eluden ser captados, ya sea volviendo el rostro o cubriéndoselo con una gorra. Pierre Bourdieu ha sugerido la existencia de *agentes*, es decir, individuos activos y actuantes (Bourdieu, 1997: 8), definidos por William Sewell como aquellos que tienen la capacidad de transformar, pero sólo en el marco de una estructura cultural e histórica determinada (Sewell, 1992: 19).

La imagen que nos ocupa es excepcional porque se trata del único caso en que los jóvenes no sólo responden a la iniciativa del “Hogar de la Misericordia” para celebrar el año nuevo a bordo de

9 La imagen puede ser consultada en el álbum “Año nuevo 2013 en La Bestia” de la página de Facebook de la “Casa del migrante: hogar de la misericordia”, <https://www.facebook.com/398513450229936/photos/a.404024763012138/404025429678738/?type=3&theater>



La Bestia, sino que optan por exhibir un optimismo sorprendente en su precaria situación. Más allá de los intereses del fotógrafo del “Hogar de la Misericordia”, los jóvenes retratados muestran cierta voluntad de visibilidad. Entre las estrategias de supervivencia de los migrantes centroamericanos en México destacan el hacerse invisibles, o bien, ocultar su origen nacional, para evitar la deportación (Rivas Castillo, 2011: 28). Sin embargo, los alegres gestos de estos jóvenes demuestran que cuando se sienten protegidos, algunos optan por la estrategia opuesta; es decir, no solo hacerse visibles como inmigrantes, sino también plantear dicha visibilidad a partir de la exhibición de confianza, no de auto victimización.

Marcelo Urresti ha observado que los adolescentes recurren cotidianamente a la formación de grupos de pares, que eligen y usan los espacios como laboratorios de actividad simbólica en los que practican conscientemente la diferenciación social (Urresti, 2002: 7). A bordo de *La Bestia* no hay posibilidad de elegir el entorno. Aunque los adolescentes a menudo viajan en compañía de familiares o amigos, desconocemos si los jóvenes que alzan los brazos en gesto confiado van juntos o simplemente coincidieron a bordo del tren. Independientemente de la respuesta, su tránsito parece tener una dimensión simbólica común, visible tanto en la manera de pararse, como en la proximidad que establecen entre sí y con la lente (Urresti, 2002: 8).

Más allá de las cambiantes circunstancias y estados anímicos que de hecho hayan experimentado en su viaje, los jóvenes de ambas fotografías coinciden en su voluntad de mostrar un optimismo poco frecuente en los migrantes de otras edades. Los jóvenes parecen conscientes de que participan en la construcción de una “imagen gancho”, concebida para llamar la atención del espectador al sugerir una libertad poco factible bajo las condiciones de su travesía. Existen respuestas diferenciales a circunstancias estructurales similares, bajo condiciones más o menos homogéneas; dichas respuestas son en parte creación colectiva de los actores mismos (Long, 2007: 43). En otras palabras, aunque es evidente que estos muchachos viajan

a bordo del tren en circunstancias extremadamente peligrosas, su pose deliberadamente desafía y trasciende dichas circunstancias.

Es importante tener en cuenta que no se localizaron fotografías de mujeres jóvenes a bordo del tren que exhiban una confianza y alegría similares. Por un lado, las mujeres migran en menor número que los hombres.<sup>10</sup> Más aún, pese a que...

... se encuentran mujeres migrantes viajando por las rutas del tren en México, la mayoría intenta viajar por formas más clandestinas, con traficantes que les proporcionan documentación falsa para viajar en los autobuses o viajando por las carreteras con conductores de camión (Kuhner, 2011: 20)...

... y hasta 65% contrataría a un traficante para transitar por México (Kuhner, 2011: 20).

Las mujeres en tránsito están más expuestas a la violencia, incluyendo la sexual, y las jóvenes son particularmente susceptibles a la trata de personas. De hecho, en su estudio sobre la violencia contra las mujeres migrantes en tránsito por México, Gretchen Kuhner señala que...

... el contexto de tanta inseguridad hace que, o bien las mujeres se escondan y usen sus redes protectoras para viajar, o que posiblemente estén viajando por rutas de trata de personas, todo lo cual explicaría que haya sido tan difícil localizar a las mujeres y realizar las entrevistas (Kuhner, 2011: 20).

Así pues, más allá de la juventud, el género es determinante para la exhibición de confianza y seguridad durante el peligroso viaje en el tren. En el transcurso de esta investigación se revisaron decenas de fotografías; las mujeres jóvenes aparecían poco en el tren y, cuando lo hacían, su actitud solía ser grave. Esto sugiere que, a diferencia de lo que ocurre con algunos de sus pares masculinos, las mujeres

---

10 La naturaleza del tema impide hacer cálculos precisos, pero según una estimación de 2011, las mujeres representarían entre un 10% y un 30% del total de migrantes centroamericanos en tránsito por México (Kuhner, 2011: 20), aunque la proporción ha ido en aumento (Márquez, 2015: comunicación personal).



jóvenes se sienten vulnerables incluso en los momentos en los que cuentan con la ayuda de los colectivos o voluntarios. Como se verá, algo similar ocurre durante la estancia en la Casa-Refugio, pues los adolescentes varones se aventuran fuera de ella mucho más a menudo que las mujeres. No se trata de que las mujeres se victimicen, sino de que, como han apuntado distintos autores, ellas sienten la necesidad de desarrollar otras estrategias de supervivencia, encaminadas a prevenir los ataques sexuales, o caer víctimas de redes de trata.<sup>11</sup> De ahí que su actitud sea, en algunos casos, más distendida en el ambiente seguro de los hogares-refugio.

## Las imágenes de la cotidianidad en La 72

Algunas imágenes difundidas por La 72 afianzan la idea de que los adolescentes y jóvenes en tránsito migratorio en ocasiones asumen, así sea por momentos, actitudes relativamente relajadas. Si bien a bordo de *La Bestia* la alegría y la confianza son la excepción y no la regla, al entrar en contacto con otros actores sociales que les muestran solidaridad, algunos jóvenes construyen una visión confiada de sí mismos que también corresponde a su transitoria realidad. Las condiciones de la estancia en La 72 potencian dicha visión.

El proyecto de La 72 pertenece a la orden franciscana y, aunque la ayuda humanitaria se inició muchos años atrás, la fundación como Casa del Migrante se remonta a 2011, coincidiendo con el agravamiento de la crisis migratoria en la región. La página web de La 72 expresa su deseo de ser un verdadero hogar donde los migrantes encuentren no solo el lugar para descansar, curar sus heridas, comer, dormir, sino también para ser escuchados, consolados y atendidos espiritualmente (<http://www.la72.org>, consultado el 30 de marzo de 2016).

Las estancias relativamente prolongadas favorecen el desarrollo de ciertos rituales cotidianos, así como el establecimiento de vínculos, sobre todo entre los más jóvenes, que suelen compartir momen-

---

11 Al respecto, véase *Las trabajadoras migrantes en la frontera sur de México. Hacia una agenda de investigación* (2015) y Rivas (2011: 20-21).

tos de ocio (Feixa, 1998: 17). Por una parte, las culturas juveniles se adaptan a su contexto ecológico (estableciéndose una simbiosis a veces insólita entre “estilo” y “medio”), a la vez que crean un territorio propio, apropiándose de determinados espacios urbanos que distinguen con sus marcas: la esquina, la calle, la pared, el local de baile, la discoteca, el centro o las zonas de ocio (Feixa, 1998: 11).

¿Cómo configuran los jóvenes la creación de su propio espacio durante la estancia en La 72? Como ya se señaló, para la mayoría de ellos la cotidianidad transcurre en La 72. Incluso durante sus salidas, suelen proceder con cautela; es decir, durante su tránsito por México, su apropiación de los espacios urbanos resulta en extremo acotada. Ahora bien, según la Unicef, una de las causas de la violencia en Centroamérica es la carencia de espacios apropiados para la recreación. La mayoría de quienes hacen de La 72 su hogar temporal son hondureños y salvadoreños. Ambas naciones sufren altos índices de asesinatos, incluyendo asesinatos de adolescentes. En 2013, Honduras tenía la tasa de asesinatos más alta de las zonas sin guerras del mundo con 79 asesinatos por cada 100.000 habitantes (*Niñez y migración*, 2015: Resumen Honduras), mientras que en 2012 El Salvador era el país en donde había más asesinatos de adolescentes (*Informe de situación de la niñez y la adolescencia en El Salvador*, 2014: 20).

Así pues, no es sorprendente que en La 72, los jóvenes pasen buena parte de su tiempo entregados a actividades conjuntas —a menudo deportivas— en los espacios abiertos de la casa (Foto 2) Los partidos



Foto 2. Jóvenes jugando fútbol en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016]



de fútbol son habituales. En los juegos predominan los varones y cuando las jovencitas llegan a participar, suelen hacerlo con mujeres adultas, no con los muchachos. Al parecer, esta división por género es determinada por ellos mismos, lo que sugiere cierta reproducción de las prácticas cotidianas en sus ámbitos de origen.

Respecto al uso de los espacios públicos, Feixa ha advertido que:

... la cuestión no es tanto la presencia o ausencia de las mujeres en las culturas juveniles... sino las formas con que interactúan entre ellas y con otros sectores para negociar un espacio propio, articulando formas culturales, respuestas y resistencias específicas... es probable que en su vida ocupe un lugar central la sociabilidad femenina del vecindario [y] la organización de la propia habitación, sin embargo, tanto las chicas, como los chicos, viven su juventud en una multiplicidad de escenarios (1998: 6).

En La 72 la población masculina excede notablemente a la femenina, y son los muchachos los que parecen moverse con más libertad por los distintos espacios de la casa. Con todo, la actitud de las mujeres durante el juego resulta muy parecida a la de los hombres, lo que sugiere un tímido avance en la posesión del escenario de su cotidianidad.

Por otro lado, la convivencia entre hombres y mujeres jóvenes se ritualiza a través de la fiesta, que se celebra todos los sábados de 8



Foto 3. Fiesta en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016].

**Nota del editor:** Debido a las normas editoriales los rostros de las personas se distorsionaron en las fotografías que acompañan esta publicación. Sin embargo, las imágenes se pueden consultar sin editar, directamente en las direcciones que aparecen en los pies de foto.

a 11 de la noche con música juvenil a volumen alto, en el área techada que en otros momentos se emplea para las comidas, reuniones o misas (Foto 3). Aunque los jóvenes esperan la fiesta con expectación, las escasas fotografías correspondientes al evento sugieren que durante la misma se

conducen con cierta timidez; al parecer la mayoría permanece en sus asientos y los pocos que conviven de pie esbozan ligeras sonrisas pero difícilmente miran a la cámara, lo que contrasta con su habitual confianza al posar para las fotografías.

La fiesta es organizada por el personal de la casa y cuenta con la discreta participación de algunos voluntarios, lo que sin duda influye en la actitud inhibida de algunos jóvenes. Téngase en cuenta que...

... todas las formas de intervención externa se introducen necesariamente en los modos de vida de los individuos y grupos sociales afectados, y de esta manera son mediados y transformados por estos mismos actores y sus estructuras (Long, 2007: 42).

Más aún, los proyectos de intervención para el desarrollo no deben ni ser lineales ni hacerse sólo de arriba hacia abajo (Rivas Castillo, 2011: 30). De todas las actividades que el personal de La 72 organiza para los residentes, la fiesta es la única que se repite semanalmente, lo que no sería posible sin la participación activa de los jóvenes, más allá de su aparente inhibición.

En La 72, los jóvenes no solo tienen una participación central en la fiesta sabatina, sino también en las celebraciones de Navidad, Año Nuevo y Pascua. Pese a tratarse de actividades organizadas y registradas por el personal de la Casa, en las fotografías su protagonismo parece voluntario. Por ejemplo, en la celebración del año nuevo 2016

(Foto 4), los expresivos gestos de saludo de los muchachos que aparecen en una de las fotografías claramente corresponden a un juego con la cámara. A la vez, aunque la celebración del



Foto 4. Fiesta en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016]



festejo es una iniciativa de las autoridades de la Casa, no hay duda de que los residentes lo consideran una ocasión muy importante. Al respecto, destaca el solemne y emotivo abrazo de los muchachos que aparecen de espaldas, capturados en un momento de íntima comunión, acaso sin que ellos mismos lo notaran (Foto 5).



*Foto 5. Celebración del año nuevo 2016 en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016]*

Algo parecido se advierte en relación con las fotografías que muestran a unos adolescentes participando en un curso de verano de fotografía o trabajando juntos para decorar la casa con murales de vivos y alegres colores (Foto 6).



*Foto 6. Jóvenes participando en la elaboración de un mural en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016]*

Particularmente elocuentes son los gestos de alegría del numeroso grupo de jóvenes que posa para celebrar la conclusión de la última campaña de pintura mural, en junio de 2016 (Foto 7). Las culturas juveniles consisten en las maneras en que las experiencias sociales de los jóvenes se expresan colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos (Feixa, 1998: 1).



Foto 7. Jóvenes posando tras la elaboración de un mural en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.instagram.com/la72tenosique/> [30 de junio de 2016]

La construcción cultural de la juventud y la construcción juvenil de la cultura presentan diferencias entre sí. La primera es la forma mediante la cual la sociedad modela las maneras de ser joven y la segunda es la forma en que los jóvenes participan en los procesos de creación culturales. Esta última conduce al estudio de las micro-



culturas juveniles, entendidas como manifestación de la capacidad creativa de los jóvenes (Feixa, 1998: 11).

Las campañas de pintura mural corresponden a iniciativas del personal de La 72. Incluso, en 2016 la inauguración del último mural se hizo coincidir con el Día Mundial del Refugiado (20 de junio). Al igual que en este caso, otras actividades aquí organizadas poseen cierta dimensión simbólica propuesta por las autoridades de la Casa. Sin embargo, en sí mismos los murales fueron hechos casi en su totalidad por los residentes jóvenes de La 72, de modo que su participación activa fue decisiva para el éxito de la iniciativa. Las imágenes evidencian que un buen número de jóvenes migrantes hacen suyos estos proyectos, acaso porque les ofrecen una de las mejores posibilidades de explorar su potencial creativo durante su residencia temporal.

Es evidente que en los Hogares-Refugio, la cotidianidad se construye a partir de la coexistencia de hechos muy diversos y a menudo contrastantes, que las imágenes no pueden abarcar en su totalidad. Aún así, en su conjunto estas fotografías sugieren que los jóvenes no son meros recipientes de intervenciones externas y no posan simplemente para complacer al fotógrafo. Al contrario, en todos los casos las intervenciones parecen cifrar su éxito en su reconocimiento de la libertad de los jóvenes migrantes para tomar sus propias decisiones respecto a las posibilidades que se les ofrecen.



Foto 8. Conmemoración a 5 años de la masacre en San Fernando, Tamaulipas en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016]

Por otro lado, algunas de las imágenes difundidas por La 72 y otras Casas-Refugio muestran recreaciones escénicas de los abusos y la muerte que muchos han encontrado durante la migración (Foto 8). No por casualidad, los

adolescentes desempeñan un papel protagónico en dichas escenificaciones. Quizá son ellos quienes más necesitan dominar simbólicamente una violencia que de otro modo, podría ser equívocamente normalizada.

Aunque sea de modo excepcional, la estancia en La 72 también es ocasión de participar en una cotidianidad segura y digna más allá de la casa, lejos de la exclusión social que a menudo experimentan en México. Los habitantes de la casa conviven con los frailes, las hermanas, el resto del equipo laico, los voluntarios de distintos orígenes en actividades exteriores ocasionalmente cargadas de simbolismo, tales como la navideña petición de posada en el Instituto Nacional de Migración.

## Imágenes y construcción de identidades sexuales en La 72



Foto 9. Jóvenes posando en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [20 de febrero de 2016]

En la cotidianidad es también donde se construyen las identidades juveniles, al ejercer la creatividad simbólica para usar, humanizar, decorar y dotar de sentido a sus espacios vitales y a sus prácticas sociales: incluyendo la moda y la ornamentación corporal, logrando así la expresividad cultural en los ámbitos microsociales (Feixa, 1998: 14; Willis, 1990: 2). Al respecto, resulta especialmente llamativa una imagen de 2015 en la que un pequeño grupo de jóvenes exhiben con orgullo su pertenencia a la comunidad homosexual (Foto 9).



En este recorrido hemos visto otras fotografías que muestran a los adolescentes posando, mirando de frente y exhibiendo grandes sonrisas que sugieren el conocimiento de su propia dignidad. Sin embargo, los cinco jóvenes de esta imagen parecen especialmente felices de ser retratados. El del centro y el que está a su derecha aparecen muy erguidos, sacando el pecho y colocando sus manos en la cadera. Ambos lucen cejas depiladas y el de la derecha lleva labios pintados y aretes. Aunque ninguno de los dos mira a la lente, es evidente que sus traviesas sonrisas se dirigen al espectador.

Por su parte, el segundo de la izquierda y el de la extrema derecha llevan la cabeza tocada y posan con una coquetería no exenta de timidez. El de la izquierda lleva pantalones ajustados; aunque su cuerpo está ligeramente orientado a la derecha, su cara se vuelve de frente, en parte porque se apoya ligeramente en el hombro de su amigo. Su gesto relajado revela que se siente en un entorno seguro. Todos los rostros expresan alegría, al parecer por la libertad que experimentan al asumir los atuendos y actitudes que sienten propios sin sufrir la represión de la cultura machista en la que viven.

Al respecto, son de interés las contrastantes actitudes de los hombres que aparecen al fondo. La mayoría de ellos presta mucha atención a la escena del primer plano. Algunos sonríen, entre divertidos e incómodos, pero otros tienen gestos escépticos o francamente molestos. Especialmente elocuente es el gesto del hombre joven que aparece casi al centro de la imagen, mirando directamente a la lente sin disimular su indignación, evidente en su postura, con las manos firmemente apoyadas en la cintura.

Debido a su identidad sexual, los jóvenes de esta fotografía se hallan en circunstancias particulares que requieren el desarrollo de estrategias ajenas a las de los otros jóvenes que comparten el temporal estado migratorio. Rivas Castillo se ha preguntado hasta qué punto la discriminación puede, en un contexto de identidad nacional, marcar los límites de la acción social entre los centroamericanos (2011: 27). En este caso, el contraste entre la actitud de los jóvenes del primer plano y los que los observan al fondo sugieren que estos

planteamientos son pertinentes en el contexto de la discriminación sexual:

con todo y el peso de determinadas fuerzas estructurales —ya sea construyendo o posibilitando la agencia humana—, dichas influencias se introducen forzosamente en la vida cotidiana de los individuos y los grupos sociales, quienes median, asimilan y transforman esas influencias. Éste es un punto crucial que posibilita una etnografía de la vida cotidiana de los actores, en aras de identificar, develar y examinar esos diversos modos en que las fuerzas externas se incrustan en la cotidianidad de la gente; pero, más que eso, de identificar y explicar los diversos y variados modos en que los actores responden a esas influencias (Rivas, 2011: 29).

No hay duda de que las respuestas de ambos grupos de jóvenes —tanto los que exhiben sus preferencias homosexuales como los que los observan— están en parte mediadas por la influencia de las fuerzas externas, representadas tanto por sus contextos de origen como por el de La 72, cuyo personal se pronuncia claramente por el reconocimiento de los derechos de la comunidad Lésbico-Gay-Bisexual-Transexual (LGBT). En marzo de 2016, en la Casa se inauguró un módulo LGBT Internacional y en sus redes sociales se han difundido numerosas fotografías que dejan constancia de la celebración del Día Mundial contra la Homofobia, en mayo, así como del Día del Orgullo LGBT, en junio.

La participación de los residentes de La 72 exhibe interesantes contrastes en cada caso. Las imágenes que muestran mayor participación corresponden a la inauguración del módulo (Foto 10). Esto



Foto 10. Inauguración del módulo LGBT Internacional en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72enosique/> [30 de junio de 2016]

no sorprende, pues se trata de un proyecto de cierta magnitud, apoyado por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). En sí mismo el evento de inauguración fue solemne y contó con la participación de invitados externos, incluyendo al Ministro provincial de los Franciscanos en el Sureste, encargado de la bendición del módulo. En este caso, los rostros de muchos asistentes muestran cierta seriedad, en ciertos casos cargada de escepticismo, como en la imagen antes comentada. Sin embargo, algunos hombres —jóvenes, en su mayoría— se inclinan hacia adelante, en actitud de atención concentrada y con gestos que, si bien son serios, parecen más cercanos a la aceptación que al escepticismo.

Un poco menos numeroso es el grupo que participó en la celebración del Día Mundial contra la Homofobia (Foto 11).



Foto 11. Celebración del Día Mundial contra la Homofobia en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [30 de junio de 2016]

Casi todos los participantes son jóvenes y es fácil advertir las diferencias de actitud entre los del primer plano, que muestran amplias sonrisas mientras sostienen letreros alusivos al día, y los del fondo, cuyas expresiones van de la sonrisa al rostro serio; incluso hay quien se cubre el rostro con las manos. En contraste, las fotos

que corresponden al Día del Orgullo LGBT (Foto 12) muestran muy pocos asistentes; al parecer, se trata exclusivamente de los residentes del módulo, acompañados de algunos voluntarios. En este caso, todos expresan comodidad y alegría.



Foto 12. Día del Orgullo LGBT en La 72, Tenosique, Tabasco. Recuperado de <https://www.facebook.com/la72tenosique/> [30 de junio de 2016]

En otras palabras: la residencia temporal en La 72 supone para los jóvenes migrantes entrar en contacto con una realidad en la que se enfatiza que la discriminación no es aceptable, ya sea que se trate de orígenes nacionales o de preferencias sexuales. Si bien todos los residentes de la Casa coinciden en el primer punto, el segundo resulta polémico, pues en sus sociedades de origen, la homosexualidad no es aceptada (*Diversidad Sexual en El Salvador*. 2012). El notable contraste de actitudes entre los jóvenes que aparecen en estas fotografías recuerda que las sendas precisas del cambio y su importancia para los implicados no pueden imponerse desde fuera, ni explicarse por los mecanismos de alguna lógica estructural inexorable. Los diferentes modelos de organización social emergen como resultado de las interacciones, negociaciones y forcejeos sociales que tienen lugar entre varios tipos de actores, no sólo aquéllos presentes en ciertos encuentros cara a cara, sino también de los ausentes que, no



obstante, influyen en la situación, y por ello afectan las acciones y los resultados (Long, 2007: 43).

La comparación entre la imagen del 2015 y aquellas del 2016 sugiere que la apuesta por el reconocimiento a la diversidad sexual, aunque dirigida por el personal de La 72, empieza lentamente a ser interiorizada por algunos de los residentes de la Casa. Los distintos modos en que los jóvenes reaccionan a estas iniciativas demuestran que ellos conservan su poder de decisión, más allá de las reglas que rigen la Casa. Acaso el contacto con este tipo de iniciativas lleve a algunos de ellos a cambiar de manera duradera su perspectiva respecto a la homosexualidad, pero esto sólo sería posible como resultado de decisiones individuales. En muchos sentidos, entornos como el de La 72 representan un enorme contraste con sus lugares de origen; la transitoria cotidianidad en las Casas-Refugio da lugar, como señala Long, a interacciones, negociaciones y forcejeos determinados tanto por ellos mismos, como por los agentes del entorno inmediato, de sus ámbitos de origen y de destino.

## Conclusiones

Al centrarnos en imágenes que dan cuenta de que la libertad forma parte del tránsito migratorio juvenil en la frontera sur de México, nuestra intención no ha sido negar que la violencia y el peligro extremos marcan la mayor parte de dicha experiencia. Sin embargo, hemos creído pertinente demostrar que para algunos jóvenes migrantes, la violencia del viaje se alterna con una temporal cotidianidad cuyos escenarios ofrecen cierta seguridad que potencian las decisiones individuales, haciendo aflorar las diferencias y, en ocasiones, el humor, la creatividad y la resiliencia, que son más frecuentes entre los jóvenes que entre los individuos de otras edades.

Pese a su diversidad, todas las imágenes analizadas coinciden en su correspondencia a un transitorio alto común en caminos divergentes. Es imprescindible tener en cuenta que estas fotografías muestran meros instantes de una realidad fragmentada, captada a través de lentes sesgados, que en todos los casos incluyen la actua-

ción activa de los retratados. Con todo, el conjunto sugiere que, más allá de la experiencia común del desplazamiento, la manera en que los jóvenes migrantes asumen su transitoria cotidianidad en ocasiones les lleva a trascender el papel de víctimas sin margen de elección al que, de otro modo, parecerían estar condenados.

## Referencias

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

“Crece cuatro veces la cantidad de menores migrantes no acompañados en México, indica Unicef” (2016). *Animal Político*. 17 de febrero. Disponible en <http://www.animalpolitico.com/2016/02/crece-333-la-cantidad-de-menores-migrantes-no-acompanados-en-mexico-indica-unicef/> [Consultado el 30 de marzo de 2016].

*Diversidad Sexual en El Salvador. un informe sobre la situación de los derechos humanos de la comunidad LGBT* (2012). Clínica Legal de Derechos Humanos Internacionales Universidad de California, Berkeley, Facultad de Derecho. Disponible en [https://www.law.berkeley.edu/files/IHRLC/LGBT\\_Report\\_Spanish\\_Final\\_120705.pdf](https://www.law.berkeley.edu/files/IHRLC/LGBT_Report_Spanish_Final_120705.pdf) [Consultado el 12 de julio de 2016]

Feixa, Carles (1998). “De culturas, subculturas y estilo”. En: *De jóvenes, bandas y tribus: Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel, pp. 84-105.

Felski, Rita (1999). “The Invention of Everyday Life”. En *New Formations*. No. 39, pp. 13-31.

Gómez, Eirinet y Elio Henríquez (2014). “El sur de Veracruz, triángulo de las Bermudas para los migrantes”. En *La Jornada*, 18 de junio. México, p. 39.

Gómez Mena, Carolina (2016). “En dos años se disparó la migración de niños sin acompañantes: Imdosoc”. En *La Jornada*, 26 de marzo. México, p. 7.

Gutiérrez Albertos, Víctor Hugo (2017). “La 72 como espacio intercultural de emancipación y resistencia trans en la frontera



- sur de México”. En *Península*, Vol. XII, No. 2, julio-diciembre, pp. 69-94.
- Highmore, Ben (2002). *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*. Routledge. Londres y Nueva York.
- Informe de situación de la niñez y la adolescencia en El Salvador. Transformar inequidades en oportunidades para todas las niñas, niños y adolescentes* (2014). San Salvador, Unicef. Disponible en [http://www.unicef.org/elsalvador/Informe\\_de\\_situacion\\_de\\_la\\_NNA\\_en\\_El\\_Salvador.pdf](http://www.unicef.org/elsalvador/Informe_de_situacion_de_la_NNA_en_El_Salvador.pdf) [Consultado el 20 de marzo de 2016]
- Kuhner, Gretchen (2011). “La violencia contra las mujeres migrantes en tránsito por México”. En *Defensor, Revista de derechos humanos*, No. 6 - Junio 2011, pp. 19-25.
- Lara López, Emilio Luis (2005). “La fotografía como documento histórico-artístico y etnográfico: una epistemología”. En *Revista de Antropología Experimental*, No. 5, 2005. Texto 10, pp. 2-28.
- Las trabajadoras migrantes en la frontera sur de México. Hacia una agenda de investigación* (2015). México: El Colegio de México/ONU Mujeres.
- Lefebvre, Henri (1971). *Everyday Life in the Modern Life*. Trad. Sacha Rabinovich. Nueva York, Harper Torchbooks.
- Long, Norman (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, México, COLSAN/CIESAS.
- Morales V. Francisco (2016), “Teatro en un mundo en ruinas”, Agencia Reforma, *Tabasco Hoy*, 10 de julio, p. 10.
- Mraz, John (2007). “¿Fotohistoria o historia gráfica?: El pasado mexicano en fotografía”. En *Cuicuilco*, Vol. 14, No. 41, septic, pp. 11-41.
- Niñez y migración en Centro y Norte América: causas, políticas, prácticas y desafíos* (2015). Unicef. Disponible en [http://cgrrs.uchastings.edu/sites/default/files/Ninez-Migracion-DerechosHumanos\\_FullBook\\_Español\\_0.pdf](http://cgrrs.uchastings.edu/sites/default/files/Ninez-Migracion-DerechosHumanos_FullBook_Español_0.pdf) [Consultado el 15 de marzo de 2016]
- Núñez, Ernesto (2016). “Un migrante más”. Agencia Reforma, *Tabasco Hoy*, 10 de julio, p. 12.

- Olivera Cajiga, Mauricio Nihil (2014). “El impacto de las tics en la cotidianidad migrante ¿garantiza la integración social? Un caso de estudio de franceses y ecuatorianos en Barcelona”, *XII Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación*, Lima, recuperado de <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT7-Mauricio-Nihil-Olivera-Cajiga.pdf> [Consultado el 20 de septiembre de 2018]
- Rivas Castillo, Jaime (2011). ¿Víctimas nada más? Migrantes centroamericanos en el Soconusco, Chiapas”. En *Nueva Antropología*, vol. XXIV, núm. 74, 9-38.
- Sewell, William (1992). “A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 1, pp. 1-29.
- Torres Bolaños, Claudia María (2013). *La representación y construcción de identidad de los jóvenes a partir de la fotografía de perfil en Facebook, comentarios y álbumes de fotos*. Tesis para optar al grado de maestra en comunicación, Antiguo Cuscatlán, El Salvador.
- Urresti, Marcelo (2002). “Adolescentes, consumos culturales y usos de la ciudad”. En *Revista Encrucijadas UBA 2000, Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Nueva Época, Año II, núm. 6, 36–43.
- Willis, Paul (1990). *Common Culture. Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Milton Keynes: Open University Press.



## CONSUMO Y REDES DE APOYO EN DOS COLECTIVOS GAIS DE LA CIUDAD DE MÉXICO Y BARCELONA

### CONSUMERISM AND SUPPORT NETWORKS IN TWO GAY COLLECTIVES FROM MEXICO CITY AND BARCELONA

KARLA TERESA CAMACHO RODRÍGUEZ

En el presente trabajo se analiza el papel que juegan las redes de apoyo para dos colectivos gais: uno de la Ciudad de México y otro de Barcelona. El artículo muestra cómo la perspectiva sobre el creciente acceso a un consumo cada vez más exclusivo, particularizado y afín con lo que se considera su estilo de vida, ha otorgado una mayor visibilidad y presencia para estos grupos en la vida social y cultural contemporánea, que desemboca en una atribución de valores y prácticas que colocan a esta población en un proceso de incorporación simbólica en la que lo gay resulta naturalmente afín con los valores del consumismo. Esta discusión representa una parte de los resultados de una investigación etnográfica sobre la identidad y las prácticas económicas de los integrantes de estos colectivos, cuyas conclusiones demuestran que el consumo dista mucho de ser una simple práctica individualista, así como la importancia de las redes de apoyo entre estos grupos. *Palabras clave:* Colectivos gais, consumo, mercado, subsistencia y redes de apoyo.

*Abstract:* This text analyzes the role played by supporting networks for two gay collectives: one from Mexico City and the other from Barcelona. The research shows how perspectives relating to increasing access to more exclusive, targeted consumerism related to an assumed lifestyle, has given more presence and visibility to these groups in social and cultural contemporary life. This has led to practices and attribution of values that places this population within a symbolic incorporation process where gay is related to consumerism values. The discussion is related to results of research carried out on ethnographic identity and economical practices of members of these collectives; the conclusions show that consumerism is far from being a simple individualistic practice and highlights the importance of support networks between these groups. *Keywords:* gay collectives, consumerism, market, subsistence and support networks.

\* Investigadora posdoctoral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

## 1. Introducción

En un mercado global que Alonso (2007) caracterizó como un mercado postfordista de negocios que buscan la homogeneidad —a través de la producción en serie— y al mismo tiempo la especialización —producir para segmentos específicos y diferenciados— se ha insertado a la población homosexual en un proceso de incorporación cultural que ha potencializado su visibilidad e influencia. La población homosexual se ha convertido, incluso, en uno de los segmentos de consumidores más disputados.

A los colectivos gays, a los grupos de lesbianas, bisexuales, transexuales, travestis, transgénero e intersexuales (LGBTTTI+), se les valora, asumiendo como verídicos diferentes estereotipos sobre su estilo de vida, ingresos, intereses, valores, relaciones sociales y afectos hacia los bienes. Todo ello refrendando a su vez que son consumidores altamente egoístas, hedonistas e individualistas. No obstante, la manera en que la población homosexual participa en el consumo es sumamente diversa e incluso muy parecida, en varios aspectos, a la que se da entre la población heterosexual. Se comprende, gracias a la particularización a la que han sido sometidas, que la publicidad y las empresas tiendan a homogeneizarlos y distinguirlos, omitiendo que los grupos homosexuales no son ni identitaria ni económicamente homogéneos, porque en los estudios de mercado se han evitado las discusiones sobre la identidad sexual y generalmente se habla de la población gay como sinónimo de la homosexualidad o bien como la población representante.

Rico (2014) observa que son muy pocos los estudios que han analizado las prácticas de consumo gay retomando datos concretos. Vandercastele y Geuens (2009) coinciden con él en que es poca la evidencia etnográfica que existe al respecto, y que las clasificaciones estereotipadas del consumo de los colectivos LGBTTTI+ se basan en evidencias pseudocientíficas que sólo buscan ser útiles para los negociantes.

No obstante, desde el ámbito académico podemos observar un cierto interés por comprender la forma en que la *identidad gay* se articula con las prácticas de consumo. García y Marín (2013), a través de



un estudio sobre el turismo gay en Cancún, han analizado cómo las identidades colectivas se debaten frente a los modelos de consumo y cómo los lugares de turismo gay se han transformado en escenarios de contienda económica y simbólica. List (2008) estudió las saunas de la ciudad de Puebla como espacios de consumo y socialización gay, mientras que Córdova (2014) consideró la Zona Rosa de la Ciudad de México como un espacio de visibilización en la que el consumo es un elemento más del intrincado modelo de apropiación del barrio gay.

En España también hallamos intentos por complejizar el tema y abordar las prácticas económicas de los grupos homosexuales bajo el enfoque de la investigación social y desde una perspectiva crítica. Entre los trabajos que denotan un esfuerzo por cuestionar la capacidad y homogeneidad en el consumo gay podemos encontrar el de Enguix (2009), quien analiza los campos reivindicativos de la expresión de la identidad sexual gay como elementos necesarios para comprender los modos de *re-presentación* y la creciente comercialización de la manifestación del orgullo y la identidad gay. Villamil (2004), quien en un primer momento analiza la transformación de la identidad gay en España, revela también la necesidad de comprender la separación y distinción que realizan los sujetos en torno a sus prácticas y la asociación que existe entre las prácticas de consumo y determinados tipos de relaciones sociales y significados de comunidad.

Con el fin de contribuir a problematizar y analizar el consumo, con base en el apoyo de los resultados de una investigación realizada sobre consumo e identidad en dos colectivos de la Ciudad de México y Barcelona, en este trabajo se explorarán, desde una visión socioantropológica, las prácticas de consumo que se producen dentro de dos colectivos.<sup>1</sup> El objetivo es poner de manifiesto que la ne-

1 La decisión de realizar un estudio sobre el consumo en dos colectivos gays correspondió a la necesidad de trabajar, por un lado, con grupos de características identitarias comunes que fueran más allá del perfil de clase o la cultura, y que pudieran compararse, aun a pesar de no compartir un territorio ni una cultura nacional común. Por otro lado, y como ya se ha mencionado, la selección de este grupo correspondió también al interés por problematizar los discursos sobre el consumo como una práctica homogénea, hedonista y egoísta en la que supuestamente participan estos grupos;

cesidad de mantener las redes de apoyo en estos grupos determina en gran medida las formas de consumo y las relaciones entre los individuos que integran estos colectivos; de modo que se defiende que la condición gay no está desligada de las estructuras de convivencia y de las relaciones sociales de tipo familiar, sino que éstas se manifiestan a través de significados distintos de familia que se van gestando entre las redes de apoyo, y que se contraponen al ideal del consumo individualista bajo el que suelen ser caracterizados.<sup>2</sup>

El consumo, sus referencias y prácticas entre los colectivos estudiados se compone a partir de un imaginario en el que los roles, las creencias, las aspiraciones, los estilos de vida, la propia biografía y sobre todo la necesidad de mantener las relaciones sociales desempeñan una función determinante. Situación que, empero, no implica necesariamente una resistencia hacia las formas del consumo asociadas con el prestigio, el reconocimiento y el estatus, pero sí una disposición a evaluar en qué momento es pertinente adecuarse a ellos y en qué momento no. En el fondo de esta reflexión se encuentra, además, la cuestión del nivel o tipo de productos en los que el consumo gay es parecido o realmente diferente al consumo de otras colectividades o agentes no identificados como homosexuales.

La presentación se divide en tres apartados. En el primero se discute cómo *lo gay* se ha incorporado a los procesos de particularización que mencionamos anteriormente con Alonso (2007) y de

---

además de la necesidad de abordar el tema desde una perspectiva antropológica que privilegiara la visión de los propios sujetos. Con respecto de esto último, es importante enfatizar que en un primer momento el proyecto consideró trabajar tomando como unidad de análisis únicamente a individuos.

Pero, fue justamente en el rastreo de las relaciones que establecen estos agentes que se observó la pertinencia de resaltar la importancia del colectivo como un eje fundamental de análisis. No obstante, ello no implicó que se perdieran de vista las diferencias que existen en los colectivos en torno a la propia identidad sexual, la autoidentificación de clase, la cultura o la posición política de los agentes, por ejemplo; aunque se considera que esto pudiera visibilizar de manera más clara si una de las técnicas etnográficas hubieran sido los estudios de caso y el análisis de las prácticas individuales en profundidad.

- 2 Desde este primer momento podemos enfatizar que dichas relaciones de tipo familiar suelen entenderse en estos casos como aquellas relaciones elegidas por los agentes que proveen seguridad, recursos, apoyo, solidaridad, cohesión, referencias, afectos, etcétera; relaciones que además se encuentran reglamentadas de manera informal y en constante construcción, que se sostienen más allá de los conflictos y las diferencias entre los participantes de las redes.



qué manera se ha constituido como una especie de marca que se vende y sustenta en un supuesto estilo de vida individualista que resulta afín a la ideología del capitalismo neoliberal y sus ideas sobre lo que son los agentes económicos y los consumidores. En el segundo apartado se exponen algunas características de las redes estudiadas y, finalmente, se analizan los escenarios que sustentan la importancia de las redes de apoyo para los sujetos que integran los colectivos estudiados.

## 2. Gaypitalismo, publicidad y mercantilización de “lo gay”

Considerando las diversas luchas por los derechos y el reconocimiento que se han producido a través de varios siglos, es notoria la necesidad de revalorizar la homosexualidad como un fenómeno humano complejo. El mercado, con su gran capacidad de adaptación y su habilidad para entender cómo capitalizar las diferencias e industrializar la disrupción, ha sido uno de los más preocupados por entender cuál es la manera correcta de abordar dicho fenómeno. La necesidad de ese acercamiento por parte de las industrias radica, no obstante, en que los colectivos LGBTTTI+ son sectores considerados en la actualidad como nichos atractivos y redituables nichos de mercado.

Desde la institución del mercado se promueven incluso procesos de re-significación positiva que hacen que poblaciones antes relegadas, como éstas, funcionen bajo un entramado simbólico que matiza la discriminación y la violencia para revalorizar la importancia del estatus, el reconocimiento y el prestigio de los grupos. Los imaginarios e ideologías que apoyan las prácticas de consumo, la propiedad, el uso y valor económico de las mercancías desempeñan un papel determinante en este juego por la resignificación de la identidad y posición de la población homosexual dentro de la estructura social.

“*Lo gay*”, visto como un atributo y un valor de la homosexualidad, elogia el encuentro limitado por los cánones de la “moralidad” de las marcas y la experiencia y diversidad sexual, cuando no

heteronormatiza y mesura sus expresiones. No obstante, Zaurur (2011) afirma que los espacios políticos que han ido conquistando los colectivos gays resultan difíciles de entender sin tomar en cuenta esta reorientación de los discursos, y mucho menos los escenarios económicos en los que participan. Sin los fenómenos de mercado y consumo, sin los procesos de liberación de las economías, la redefinición de los espacios públicos y privados y las necesidades del capital, sería difícil entender la manera en que se ha posicionado la homosexualidad dentro del debate público en la época contemporánea, por lo que la relación entre el mercado y la homosexualidad adquiere en sí misma matices que es necesario analizar.

### De *stonewall* al “*gay pride*”

Aunque los denominados *disturbios de Stonewall* en 1969 son considerados el emblema de las protestas contra la persecución, la violencia y la homofobia, las disputas por el reconocimiento de derechos, por la búsqueda del respeto y la no agresión contra la diversidad sexual han sido constantes desde la segunda mitad del siglo XX entre los colectivos homosexuales. Los bares y demás espacios de socialización han sido claves para el encuentro, la socialización y la organización política. Las marchas por el orgullo gay, que se realizan cada año en diversas partes del mundo desde 1970, se han constituido también como el acto reivindicativo por excelencia; como el espacio de denuncia y como el recordatorio constante de que vivimos en una sociedad donde imperan patrones que violentan los reconocimientos identitarios de los diferentes.

No obstante, dada la mencionada capacidad de mercantilizar cualquier objeto, recurso o evento dentro del capitalismo, todo cuanto representa audiencia y participación colectiva puede convertirse en un atractivo negocio. En este sentido, está ampliamente documentada la creciente y diversa intromisión del mercado en casi todas las variantes de las luchas por la inclusión social. Como ejemplo de ello, Kates (2001) observa que las marchas gays se revelan como una celebración carnavalesca del exceso, como una construcción de autenticidad y una experiencia comercial disputada. Entendidas como



una forma compleja y multifacética de resistencia cultural relacionada con el consumo, las marchas pueden aumentar la conciencia de la injusticia social y discursiva, y al mismo tiempo informar a los consumidores sobre los bienes o los significados sociales a seguir en la vida cotidiana.

El auge de los estudios especializados sobre la derrama económica de los negocios enfocados al público gay, ha permitido contar con diversos datos que demuestran la importancia y el atractivo de lo que se ha denominado ya como el “*dinero rosa*”; además de los tipos de gasto y hábitos de consumo de esta población. Cabe resaltar que los consumidores homosexuales han sido separados en estos estudios como grupos heterogéneos, aunque únicamente considerando la región en la que habitan y las diversas circunstancias sociales a las que se adscriben. La vida de los homosexuales en América Latina, se aduce, por ejemplo, es muy distinta a la de los europeos o estadounidenses, en la medida en que no se goza de los mismos privilegios económicos y que la provisión de productos o servicios de orientación gay en esta región tiende a ser más restringida.

En un estudio elaborado en 2011 por la organización América Economía, se observaba incluso que las personas homosexuales que viven en países conservadores como Chile, Brasil y México tienden a ganar menos dinero que las parejas heterosexuales. Paradójicamente, a pesar de este dato, se afirma que en términos del gasto la población de estos países se asemeja a la población gay que habita en Estados Unidos y en países europeos, ya que se piensa que cuando los gays tienden a vivir en pareja, disponen de dos salarios, suelen no tener hijos y, por lo tanto, llevan formas de vida en que el consumo es mayor en ciertas categorías, tales como la diversión, el cuidado personal y el turismo.

*The Gay, Lesbian and Straight Education Network* (GLSEN's), distingue incluso a estos segmentos como los *consumidores perfectos*: tienen altos niveles de educación e ingresos, son leales hacia las marcas y, sobre todo, gastan enormes cantidades de dinero en diversión y cuidado personal. México, Costa Rica, Brasil, Cuba, Estados Uni-

dos, España, Italia, Grecia, Israel, entre muchos otros países, son considerados los más beneficiados por el dinero de esta población.

Se considera también que estos segmentos conocen mucho más sobre las marcas y las tendencias de moda que la población heterosexual; se dice que se tienen identificadas sus marcas de ropa predilectas, los autos que les gustan, las bebidas que toman, las computadoras que usan y hasta los supermercados donde acostumbran realizar sus compras. Una gran variedad de negocios envía, bajo esta idea, mensajes de amistad, exclusividad, aceptación y comprensión hacia esta población para volverse parte de la lista de los favoritos.

La industria restaurantera, la de los canales de televisión, revistas, espectáculos, cafés, ropa, destinos turísticos, entre muchos otros giros, han encontrado en la exposición de la bandera gay una buena clave para llamar la atención y tener éxito dentro de esta población. Se busca comunicar a los potenciales consumidores que, a través de las mercancías y servicios exclusivos para ellos, se pueden derribar las formas históricas de la discriminación sexual. En este sentido el mercado ha optado por buscar demostrar que la lucha por el respeto, las necesidades homosexuales y la no discriminación puede desplazarse al terreno del consumo y asumir la forma de mercancía.

Se han creado, además, nuevos tipos de negocios ocultos bajo un modelo de afianzamiento de la comunión y la fuerza política de la homosexualidad. El *Word Pride*, por ejemplo, organizado cada año por un grupo de empresarios en Madrid, recibe una gran cantidad de turistas que acuden a la denominada gran fiesta mundial del orgullo LGBT. En esta fiesta se celebra la homosexualidad al mismo tiempo que la gran derrama económica que llega, incluso, a superar la del turismo convencional anual. En México, bajo este mismo modelo, se promociona la *White Party* de Puerto Vallarta, organizada por la Unión de Empresarios LGBT. En los bares y los centros de turismo gay puede encontrarse el mismo modelo híbrido del llamamiento a la población con supuestos fines políticos (a veces sumamente matizados bajo la idea de permitirles sentirse en su espacio de inclusión y reconocimiento, festejar, mostrar la fuerza del colectivo o simplemente convivir) y la presencia de una serie de marcas y empresarios



que obtienen grandes ganancias a través de la espectacularización de los símbolos y prácticas gais.

En Barcelona, ciudad en donde se realizó la primera marcha gay de España en el año de 1977, se observa, como en otros lugares, incluida la propia Ciudad de México, incluso una reciente y clara escisión dentro de la tradicional marcha gay. Por un lado, se otorga un tiempo y un espacio para desarrollar el evento político y reivindicativo, pero por otro, se promueve la realización de una serie de fiestas y carnavales despolitizados que se sumergen en un ambiente de diversión y negocio. *Shangay* (2014) precisa que esta división del evento puede considerarse, incluso, como un modelo que los *gaympresarios* del mundo han exportado con éxito: el modelo de las dos marchas, una menor para las asociaciones y organizaciones reivindicativas, y otra mayor, privada y empresarial. La mercantilización de lo gay, bajo el modelo que se denomina *gaycapitalista*, ha sido impulsado, desde su perspectiva, por empresarios de medios de comunicación, hoteleros, dueños de locales de ocio y políticos, entre otros. Como consecuencia de ello, el autor citado observa que diversos actores, entre los que se incluyen a algunos colectivos homosexuales, han dejado de pelear por la visibilidad de todo lo negado por el sistema homófono. Han preferido seguir modelos de la heteronormatividad donde la figura gay es protagonista, pero solamente para alardear de una convocatoria y una inclusión que no es más que un espejismo; en la medida en que no se tocan los temas polémicos relacionados con los derechos homosexuales. Lo que se ve aquí, sigue afirmando el mismo autor, es en realidad la aplicación de estrategias neoliberales a lo gay; una suerte de privatización no combativa, servil y mercantilista de sus condiciones.

Como efecto de este mercantilismo, se soportan públicamente ciertos eventos y a sus protagonistas, en este caso el colectivo LGTB, pero solo porque sirven para llevar adelante el negocio; se les permite tener visibilidad porque tienen dinero y consumen, pero no porque se respete a las personas o a la homosexualidad. El *gaycapitalismo*, por lo tanto, es para el citado activista un sistema que amplifica la exclusión, porque no todas las personas homosexuales tienen

dinero ni patrones de consumo como los que se les atribuye en el imaginario dominante: hay bastantes homosexuales pobres, desempleados, que no tienen prestaciones, que padecen enfermedades y que escapan del modelo de identidad clasista y capitalista del discurso sobre el consumo gay.

En este sentido es posible sugerir que las investigaciones que afirman haber identificado las necesidades específicas de estos grupos, colocando la adquisición de mercancías como la necesidad fundamental para acceder a una condición de inclusión o bien a una posición económica respetable, y que subsuma la carga negativa que les otorga la identidad sexual “distinta”, no sea más que la extensión de la discriminación hacia el ámbito de las prácticas económicas, y no lo contrario.

Al colocar a los sujetos como entes particulares —especiales, singulares y extraordinarios— que necesitan comer en determinados restaurantes o vestir cierto tipo de ropa, se caricaturiza su participación en un entorno compartido, en un contexto social común donde ser homosexual no necesariamente implica diferencias en las prácticas o relaciones sociales tal y como lo discutiremos en los siguientes apartados.

### **3. El consumo: la articulación práctica de una lógica individual y una lógica estructurante**

Desde Marx hasta Bauman, diversos autores han aportado elementos para el estudio del consumo desde una perspectiva socio antropológica. Dado que el énfasis de los análisis ha estado puesto en las distintas partes del proceso, o bien en comprender la esencia de la práctica, no existe hasta ahora una sola línea de trabajo sobre el tema y mucho menos un concepto que articule los diversos elementos que entran en juego cuando se realiza el consumo. Por ello, para efectos del estudio del consumo entre los colectivos de la Ciudad de México y Barcelona, se optó por rescatar y precisar, tomando como



guía el planteamiento de Valenzuela (2010), algunos elementos comúnmente aceptados sobre esta práctica.

Es importante señalar, además, que se optó por partir de la visión de que toda práctica humana puede ser vista como un hecho social total. Esta propuesta, tomada de Marcel Mauss, permite advertir y atestiguar que el consumo es, al mismo tiempo, una práctica que se produce y transforma en la vida cotidiana, pero también una práctica que se ha convertido en un proceso social, político y económico sumamente importante para el desarrollo de la sociedad desde principios del siglo veinte. En palabras de Bourdieu (1988), el consumo es a la vez estructural y estructurante.

En esta articulación entre práctica y proceso, es imprescindible considerar, además, que el consumo se ha construido ahora como el elemento central de las relaciones sociales y el fundamento de la supremacía valorativa de la propiedad y de los bienes materiales. Ello en la medida en que esta práctica ha sido colocada —con la colaboración entre el desarrollo de la producción, la publicidad y la política— como el determinante indiscutible del comportamiento humano, como el principal generador de necesidades, clasificaciones sociales, valores, patologías e incluso como el fin último de nuestra existencia como individuos, e incluso como sociedad.

No obstante, el consumo es mucho más que eso. Al estudiarse como una práctica, comprendiendo cómo las personas se acercan a los bienes, mirándolo en contextos específicos y privilegiando la visión de los sujetos que lo realizan, se manifiesta con mayor claridad su amplia complejidad y su enorme valor para comprender las relaciones sociales. El consumo no es solamente un acto de compra, ni de intercambio o uso de bienes; es una relación abierta y constante tanto con lo material, pero, sobre todo, con las personas y con los imaginarios. Visto bajo esta complejidad, se pueden reconfigurar y manifestar claramente los diversos significados que comportan los objetos de consumo, al mismo tiempo que se visibilizan nociones sobre las relaciones materiales y simbólicas a las que nos hemos acercado poco desde la visión antropológica —como las de propiedad, alienación, necesidad, individualismo, etcétera—. Los bienes y

símbolos que se consumen son la manifestación objetivada de un proceso social tan importante para los individuos como son las propias relaciones de intercambio.<sup>3</sup> Estudiar al consumo, por lo tanto, implica estudiar la economía desde un enfoque distinto y desde una parte medular donde se conforma la sociedad, su ontología y su estructura.

El consumo implica desde imaginarios sobre el mundo, hasta visiones sobre sí mismo entre los sujetos; implica sistemas de necesidades que demuestran la enorme agencia que tienen los sujetos y un sin fin de interacciones con las personas y los bienes.<sup>4</sup> Conjuntamente, se hace evidente a través de esta práctica que las personas privilegian y se mueven entre valores tan distintos que, incluso los objetos que se han producido en masa y para materializar ciertos valores (como el egoísmo, la distinción, la clase social, el prestigio,

3 Desde la visión antropológica, y en particular desde la línea procesual de la antropología del consumo, al colocar al intercambio como la operación básica de esta práctica, el fenómeno del consumo adquiere una función esencial para la vida social. La reflexión de Lévi Strauss en la introducción al *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss puede ser considerada el punto de partida de esta discusión cuando define al intercambio como el fenómeno primitivo y común denominador de gran número de actividades sociales; y sobretodo cuando explicita que son tres las operaciones de intercambio que definen el carácter de las sociedades: el intercambio de bienes, símbolos y mujeres. Continuando en esta línea Mary Douglas (1979), por otro lado, llega incluso a afirmar que el consumo es la práctica de producción de lo social (o de la sociedad), porque en ella se condensan las relaciones de sentido, las de disputa por el establecimiento de éste, los parámetros de la producción, las relaciones de intercambio y las políticas de valor (moral o económico) de nuestra sociedad. Otros como Appadurai, Godelier y el propio Baudrillard apoyan la importancia del intercambio como el hecho antropológico que permite colocar al consumo en un nivel de análisis privilegiado en torno a la comprensión de lo social.

4 Aunque se reconoce que la noción de imaginario ha sido ampliamente discutida por Castoriadis, la propuesta que aquí se retoma es la de Maurice Godelier para quien las realidades ideales, las formas de pensamiento conscientes e inconscientes, cognitivas o no cognitivas, (sin excluir ni privilegiar ninguna) implicadas en la reproducción de las relaciones sociales, sirven a los individuos para mantener relaciones imaginarias con sus condiciones de existencia, consigo mismos y con los demás. Estas realidades ideales, destaca, no son de una única clase. “Junto a las representaciones de la naturaleza y del hombre encontramos representaciones del objetivo, de los medios, de las etapas y de los efectos que se esperan de las acciones de los hombres sobre la naturaleza y sobre sí mismos, representaciones que al mismo tiempo organizan una secuencia de acciones y legitiman el lugar y el estatus de los actores en la sociedad. Representaciones que explican quién debe hacer algo, cuándo, cómo y por qué. En suma, en el corazón de las relaciones materiales del hombre con la naturaleza, aparece una parte ideal donde se ejercen y se mezclan las tres funciones del pensamiento: representar, organizar y legitimar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza”. (Godelier; 1984: 29)



etc.), se resignifican y adaptan a otros fines. Como el consumo no es una práctica pasajera, la riqueza simbólica y sociológica que condensa puede observarse en las diferentes etapas del proceso: en la gestación de necesidades, la decisión y selección de bienes, la experiencia de la adquisición, el uso de las mercancías, el mantenimiento, reparo, renovación o desecho de éstos, etcétera. (Catalan, 2004).

¿Pero, por qué plantear estas precisiones sobre el consumo? Porque es justamente en la discusión sobre la segmentación de los mercados donde podemos observar cómo se diluyen los cuestionamientos sobre aquello a lo que se enfrentan los sujetos ante el consumo y sobre lo que se se pone en juego, más allá de las necesidades, cuando se consume. Además, en este contexto de discusión resulta sumamente útil estudiar el consumo considerando las formas de subsistencia como un elemento básico. La subsistencia, como proceso mediante el cual el individuo concibe (material, simbólica y relacionalmente) aquello que necesita para vivir, permite tomar con mucho más cuidado el enfoque que asocia al consumo solo con los procesos de conformación de la identidad y las disputas por la distinción.

Para el caso concreto de los colectivos gais, la articulación entre el consumo y las formas de subsistencia revela no sólo cómo los sujetos interactúan con los bienes y cuál es la importancia que tienen las relaciones sociales en este proceso, sino también las posibilidades que tienen las ciencias sociales a la hora de desmitificar muchos de los supuestos que se les atribuyen a los distintos segmentos de consumo en la actualidad.

A pesar de la amplia literatura que existe sobre el consumo, el sesgo introducido por el hecho de vincularlo ampliamente con el prestigio ha contribuido a la creencia de que el tema está agotado y que las discusiones sociológicas sobre el modo de producción o el papel de la publicidad, el consumismo o la supuesta debacle del ser humano con respecto al consumo dominan el panorama de estos estudios; alimentando con ello el estigma negativo sobre la práctica y dejando de lado el papel que juega éste para la existencia de los diferentes grupos sociales en la vida cotidiana. Estudiar el consumo

es sumamente importante. porque aquí nos encontramos incluso con diversos elementos que permiten desmitificar muchas de las premisas sobre el ser humano y las relaciones sociales en las que se sustentan el capitalismo y las teorías económicas dominantes.

#### 4. Características de los dos colectivos gays de la Ciudad de México y Barcelona

En el consumo, como ya lo hemos resaltado, no solo se intercambian bienes y significados; también se dota de sentido a la interacción social, se sustentan las diferencias sociales, se reproducen imaginarios, lógicas de valor, formas de racionalidad, disputas, agencias, colaboraciones, objetivos de vida, etcétera. En este sentido, en la ruta metodológica del estudio etnográfico sobre los colectivos gays se consideró estudiar, a partir de distintas técnicas, no solo la relación entre el consumo y el prestigio, ni solo las compras, sino que se amplió la indagación para comprender la dinámica de vida, los significados de la subsistencia, la forma en que se obtienen los ingresos, el gasto, el ahorro, los tipos de intercambios, la aspiraciones, las relaciones sociales, las necesidades y el estilo de vida, con el objeto de pensar el papel que desempeña el consumo en todas estas categorías.<sup>5</sup> El trabajo de campo se realizó en diversos períodos entre los años 2013 y finales de 2016, y las técnicas utilizadas fueron desde la observación participante hasta los diarios de consumo, los acompañamientos, entrevistas formales e informales y encuestas. Las reflexiones que se presentan a continuación provienen del análisis de los resultados de este trabajo.

---

5 Se optó por definir a estos grupos como colectivos en la medida en que en el trabajo de campo pudo observarse que actúan como agrupaciones de individuos unidos por lazos afectivos y profesionales; manifiestan, además, una amplia tendencia a reunirse y a compartir intereses comunes; aunque hay atisbos de una posición crítica en torno a la forma en que se representa la homosexualidad: sus matices son amplios y no necesariamente conllevan una participación política activa; sobre todo para el caso del colectivo de la Ciudad de México.



## *El colectivo de la Ciudad de México*

En el imaginario mexicano, los homosexuales y, en particular, la población gay, tienden a dedicarse a actividades relacionadas con la belleza: maquillan, cortan el cabello y te asesoran sobre tu imagen; esto porque, se cree, tienen una especie de *talento natural* y porque son considerados *más sensibles* a la hora de entender la importancia que tiene el aspecto físico para las personas. Para algunos sectores gays estas profesiones efectivamente forman parte de su horizonte laboral, debido a que son empleos a los que resulta sencillo incorporarse, gracias a las redes de apoyo,<sup>6</sup> y porque son empleos bien pagados que posibilitan cierta movilidad social.<sup>7</sup>

El colectivo estudiado en la Ciudad de México ejemplifica por qué estas creencias sobre la amplia participación de la población gay en el “ámbito de la belleza” tienen un sustento real; y, además, revela cómo funcionan las redes apoyo. Varios miembros del colectivo estudiado, representados en la figura 1 y la tabla 1, se dedican o expresan claramente su interés por laborar en alguna actividad relacionada con la belleza (maquillaje, estilismo profesional, diseño o asesoramiento de imagen); el interés de quien no se dedica de lleno a estas actividades nace generalmente gracias a la influencia de algún conocido (tanto de dentro como de fuera de la red), que les ha comentado que los empleos son bien pagados y porque conllevan otros interesantes beneficios: disposición de tiempo, reconocimiento, fácil acceso y amplias posibilidades de crecimiento profesional;

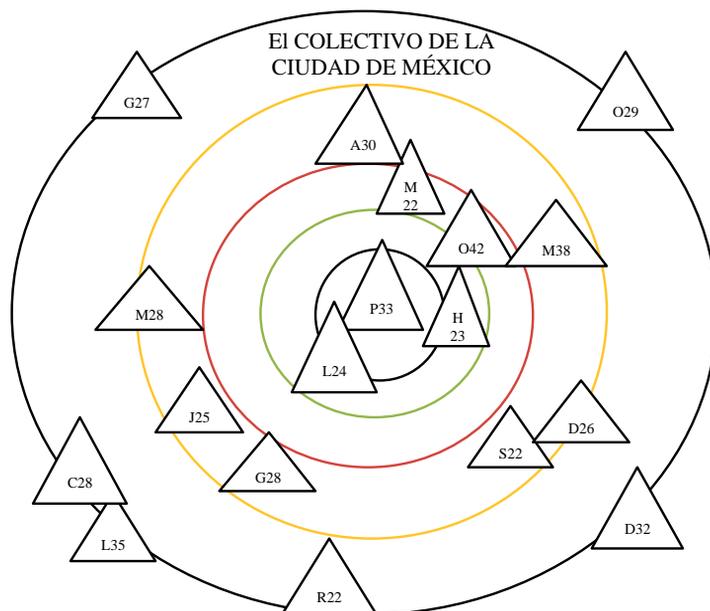
---

6 Aunque existen diversas investigaciones sobre las redes de apoyo social, la mayoría de ellas se apoyan en un enfoque de salud pública en el que se demuestra la importancia de dichas redes para el bienestar psicológico y el enfrentamiento de las enfermedades entre distintos grupos y formas de padecimientos. Existe también una línea que ha buscado abordar el papel de dichas redes de apoyo en la migración. Entre los pocos trabajos que intentan seguir la línea antropológica de Larissa Lomnitz (1975) sobre las redes de intercambio recíproco, que se integran en una ideología de ayuda mutua y dependen de factores que favorecen el intercambio, tales como la confianza y la cercanía física ante situaciones de marginación, podemos citar los trabajos de Toscano (2009), Palacio y Madariaga (2006) y el de Palomar y Cienfuegos (2007) que, aunque conservan el interés psicológico, toman en cuenta la variable de la situación económica como un factor determinante para la activación de estas redes.

7 El significado de un buen empleo puede relacionarse con la posibilidad de recibir un salario que permita lujos, con laborar en una agencia, televisora, salón o bien encontrar alguna “celebrity” de manera permanente.

incluso si se inicia sin experiencia. Siempre que algún integrante del colectivo muestre interés en la peluquería y participe en alguna red, no faltará quien ofrezca enseñarle los trucos del oficio o quien acepte incorporarlo a la actividad como asistente. Ello porque enseñar a otros es una vía para el acrecentamiento del prestigio en la profesión y entre los integrantes de la red.

Figura 1. Colectivo de la Ciudad de México<sup>8</sup>



8 Se representa gráficamente a los integrantes de colectivos a partir de distintos círculos construidos en torno a un actor clave; en la medida en que se observó que existen personas que coordinan y propician los encuentros, además de establecer y fortalece las conexiones de la red. Durante el trabajo de campo realizado en Barcelona, se observó que en la actualidad existen grupos como el GRAFO (*Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada*) que ha desarrollado estudios basados en la aplicación de esta perspectiva gráfica para representar conexiones entre actores sociales en áreas como la antropología económica, la migración, la movilidad y el transnacionalismo.



Tabla 1. Características de los integrantes del colectivo de la Ciudad de México

	<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Ingreso mensual (pesos)</b>
P33	Pedro	33	Peluquero	9,000 a 15,000
H20	Haggen	23	Actor	5,000
L24	Luis	24	Estudiante de medicina	4,000
042	Omar	42	Maquillista	14,000 a 25,000
M38	Manuel	38	Fotógrafo	10,000 a 12,000
M22	Marco	22	Estudiante de pastelería	8,000
A30	Arath	30	Estilista	10,000
M28	Mauricio	28	Estilista	7,500
J25	Javier	25	Estilista	6,500
G28	Guillermo	28	Estilista	7,500
S22	Samuel	22	Estudiante de administración	6,000
D26	Daniel	26	Estilista	6,000
O29	Octavio	29	Maquillista	10,000 a 15,000
G27	Gabriel	27	Estilista	7,500
C28	Cristian	28	Peluquero	10,000
L35	Leonardo	35	Peluquero	10,000 a 12,000
R22	Ricardo	22	Estilista	10,000
D32	Dante	32	Estilista	10,000 a 12,000

Nota. La categoría estilista se refiere a las personas que realizan varias actividades como peinar, maquillan y diseñar imagen.

Los mismos integrantes de mayor edad adquieren experiencia en el ámbito de la peluquería a través de redes de apoyo. Varios de los que ahora enseñan se iniciaron realizando actividades sencillas y asistiendo a peluqueros más experimentados; en actividades como lavar o secar el cabello de las clientas, o bien facilitar instrumentos y asear los espacios de servicio, comenzaron promocionando productos o bien participando en alguna actividad improvisada que apoyara el trabajo de los peluqueros ya reconocidos. A través de la observación atenta del trabajo de los profesionales, del interés por aprender, de la práctica constante y la disciplina, además de comple-

mentar la formación asistiendo a cursos, es como se puede llegar ser un peluquero profesional y un integrante experimentado de la red. Otra forma de ampliar la experiencia es participando en actividades —eventos promocionales de marcas (de *shampoos*, maquillaje, tintes, cremas, etcétera) en las que se realizan servicios gratuitos— que además sirven como espacios de encuentro y de ampliación de las redes. El grupo estudiado en la Ciudad de México se apuntaló como red precisamente a partir del encuentro de varios integrantes en uno de esos eventos.

Dado que el esquema general de trabajo es el de empleado independiente, existen códigos, no necesariamente explícitos, a través de los cuales los individuos van propiciando nuevos encuentros y retroalimentando los flujos de relaciones con la red. Los significados individuales sobre el trabajo, sin embargo, poseen dos vertientes entre los diferentes integrantes de este colectivo: por un lado, para los más jóvenes (los de menor edad que habitan en un entorno familiar y participan en una dinámica padres-hijos) tener un empleo representa la promesa de la independencia y de la libertad que implican salir de casa de los padres y poder “mantenerse” siendo lo que se quiere ser; mientras que para los adultos independientes el trabajo permite mantenerse, generar nuevas relaciones, obtener reconocimiento profesional y aspirar a un mejor nivel de vida.

En relación con el consumo, tanto la edad y la ocupación (si se es peluquero, estilista, maquillista o asistente) como el ingreso son los elementos más importantes, los que definen los significados y expresiones de la práctica. Entre los más jóvenes, las relaciones con la familia y la situación laboral son determinantes para el ingreso del que se dispone, y definen la posibilidad de realizar ciertos gastos, ya sea relacionados con las necesidades individuales o con las necesidades de la unidad familiar. Ello en la medida en que el vínculo familiar sea estrecho y sirva de apoyo, sin exigir la cooperación económica como condición substancial. La contribución a la unidad familiar es también, en muchas ocasiones, voluntaria e incluso nula, debido a que hay familias que consideran a sus miembros jóvenes como parte de sus responsabilidades como padres. Hay familias que modifican



estos sentidos sobre la cooperación al entrar en conflicto con respecto a la identidad sexual de los sujetos,<sup>9</sup> ejerciendo presión para que éstos tengan una mayor participación económica que reduzca levemente el alejamiento que existe con respecto a la familia a causa de “sus diferencias”. El papel de la familia, para los miembros del colectivo, prescribe muchas de las prácticas económicas a las que se adscriben los individuos y, sobre todo, la forma en que se significan las relaciones con otros sujetos y en particular con el colectivo.

Entre los adultos (aquellos sujetos mayores de 30 años que viven fuera del entorno familiar), el ingreso, la experiencia laboral y un cúmulo de creencias sobre la población gay y la noción de éxito determinan en gran medida el consumo y los gastos. Paradójicamente, solo algunos aceptan explícitamente la imagen del homosexual inserto en el *gaypitalismo*, ya que reconocen las limitaciones y problemáticas a las que se enfrentan los sujetos y, sobre todo, la enorme heterogeneidad socioeconómica de la población gay. La diversidad de la “comunidad gay” no sólo se manifiesta en las diferencias físicas y estéticas (*osos* o *musculocas*), también se revela en las distinciones asociadas con la clase (*loquillas de barrio-chacales* o *mayates*), con la adopción de modas (*leathers* o *superfashion*) o bien por los comportamientos específicos que distinguen a unos de otros (*modernas*, *posón*, *chichifo*).<sup>10</sup>

9 Se habla de identidad sexual y no de género porque, en el entorno familiar, ésta se reduce a una cuestión de percepción sobre la atracción sexual y romántica de los individuos; la identidad sexual se asume como distinta del patrón heteronormativo, y en ciertos casos, particularmente entre los miembros de mayor edad del colectivo, se acepta a este respecto la existencia de un conflicto. Son pocos los casos en que la familia profundiza en la comprensión de la identidad de género de los sujetos, debido a que esta discusión resulta en varios hogares un asunto tabú.

10 La clasificación a la que se hace referencia fue propuesta por los integrantes del colectivo que definen a los *osos* como aquellos gais con características físicas tales como cuerpos grandes, fuertes, con barbas abundantes y vellos en exceso; llaman *musculocas* a los gais obsesionados con obtener una figura atlética y musculosa; son *loquillas de barrio*—conocidos también como *chacales* o *mayates*— aquellos gais que habitan en colonias populares, que suelen ser demasiado “amanerados” y estridentes; los *leathers* son caracterizados como gais *darkes*; *superfashion* son quienes se arreglan demasiado, están obsesionados con proyectar una imagen de éxito y tienen acceso a las tendencias y consumos de moda; entre las *modernas* se agrupan los que cambian, tanto su aspecto como su comportamiento, según los imperativos de las modas (*hipsters*, *geeks*, etc.); los *posones* son descritos como gais engreídos que parece que actúan y posan para denostar a los demás; los *chichifos* son identificados como aquellos (gais o heterosexuales) que viven de los demás (vidiadores o personas que se dedican a la prostitución).

Desde su propia perspectiva, cada categoría gay de las antes descritas consume, vive, se divierte y se comporta según sus características. Entre algunos sujetos se asume incluso cierta rivalidad; y lo que resulta más interesante es que, de manera general, entre los integrantes del colectivo todos suelen autodefinirse como *gais normales* que no pertenecen a ninguna de estas categorías, por más contradictorio que parezca su adopción de ciertas estéticas identificadas en otros grupos.

Entre lo que significa y cómo se representa un *gay normal* hay prescripciones con un amplio consenso; por ejemplo, que debe mantenerse una presentación personal limpia, actual (de moda), con elementos distintivos (usar ciertas marcas o códigos gays que pueden entrar en la lógica de la particularización antes discutida) y, sobre todo, que debe romperse con los estereotipos caricaturescos sobre lo gay (evitando usar ropa estridente, vulgar o demasiado llamativa). Verse joven, sin que ello implique comportarse como una persona inmadura o inexperta, asumirse como un sujeto *particular* de una manera positiva y evitar a toda costa parecer “amanerado” o demasiado afeminado, son los principales atributos a proyectar.<sup>11</sup> El modelo *gaypialista* del que hablamos anteriormente se presenta en algunos casos como ideal y aspiración conspicua añorada.

En relación con la ropa, lo que se consume y sobre todo lo que más se ostenta, puede hallarse en sintonía con los atributos asociados al prestigio conspicuo. La ropa de marcas como Zara, de diseñá-

11 Para comprender y contrastar las representaciones sobre ser gay del colectivo y otros imaginarios, se consultaron distintas revistas enfocadas a estos grupos. En Barcelona se analizaron varios números de la revista impresa *Shangay*, el *Dossier Central*, *Zero*, *Neos*, *Têtu* y revistas en línea como *GB*, *Hunter*, *Nois* y *mucho-g.com*. En México, se consultaron las revistas: *G México*, *Betún*, *Boy4me.com*, *Soyhomosensual.com*. Lo que puede observarse es que las principales formas en que se representa a la población gay en estos medios pueden resumirse en que: 1) los gays poseen cuerpos esculturales, se cuidan mucho, asisten al gimnasio y a la estética, se visten con ropas de marcas de moda (enfocadas a sus colectivos) y buscan acudir a lugares exclusivos; 2) son personas con enormes necesidades materiales y con dinámicas especiales; se asumen como “personas diferentes de los heterosexuales”, incluso, en relación con las necesidades básicas. En este contexto, el consumo es para la población gay un acto individualista y verdaderamente satisfactorio de necesidades afectivas; 3) ser gay es ser joven. Así como se difunde la imagen del hombre gay siempre atractivo, también hay una tendencia en proyectar al gay adulto joven como la figura dominante y deseada; 4) se busca evitar la figura del gay afeminado o “amanerado”. Cuando se hace referencia a esta figura, la representación es siempre negativa o caricaturizada.



dores nacionales emergentes, de H&M y de otras tiendas que permiten consumir *fast-fashion* accesible, son para este colectivo símbolos de distinción. Para los integrantes jóvenes del grupo, esta adopción de mercancías representa una gran ventaja, ya que a pesar de carecer de grandes ingresos, pueden acceder al consumo de estas prendas, e incluso, de vez en cuando, a los productos de diseñadores. La ropa es muy importante para la presencia personal, las salidas, coqueteos y para la diversión; también es importante para aparecer en empleos especiales (con celebridades o grandes marcas) pero sobre todo para proyectar una imagen de éxito en las redes sociales.

Pertencen al ámbito de “la diversión” actividades como acudir a lugares como el Marrakech, visitar los antros y bares de la Zona Rosa o salir a los lugares gais de moda. Salir y divertirse cada fin de semana se ha constituido, además, como una especie de ritual de encuentro, coqueteo y diversión indispensables para la vida de los integrantes de este colectivo. Bailar, tomar una cerveza o simplemente *entrar y salir* de los distintos bares para “encontrarse” con alguien, para ligar, coquetear, saludar o conocer gente nueva, forman parte de dicho ritual. A excepción de Omar, Manuel y Leonardo, los integrantes del colectivo afirman *salir* por lo menos dos veces a la semana y haber ligado en múltiples ocasiones gracias a esta práctica, o bien afirman haberse encontrado así con los demás miembros del colectivo por primera vez y antes de trabajar juntos. Incluso, algunos mencionan haber tenido coqueteos entre ellos en estos primeros encuentros o bien haber iniciado una relación que después se volvió amistad. Salir al cine, al teatro (a ver musicales) o ir a algún concierto también son actividades importantes en este rubro; pero dado que el teatro y los conciertos suelen ser menos accesibles económicamente que acudir al bar, las visitas a estos espacios son más asiduas entre los integrantes con mayores ingresos y de mayor edad.

Sobre la asociación entre la diversión y las marcas puede encontrarse suficiente información en los estudios de mercado. No obstante, la forma en que asumen el día a día estos sujetos es vital para comprender lo que no ha visibilizado el mercado. Seis de los miembros de este colectivo viven en casa de sus padres (aunque sólo tres

cooperan para los gastos de la familia), es decir, poseen en cierta forma un nivel de *preocupaciones* parecidas a las de los miembros del colectivo que se asumen como independientes y adultos. Omar y Manuel viven en pareja y comparten gastos como la renta y la comida; otros, como Pedro, también pagan una renta, aunque comparten parte del departamento en el que habitan con amigos o inquilinos. La renta de la casa, el pago de los servicios, hacer la despensa, equipar la casa con algún mueble, cocinar o preocuparse por tener un servicio de salud constituyen una prioridad para la estructura de gastos de este grupo.

En la vida cotidiana, la comida es la preocupación fundamental. Dado que la dinámica de trabajo es *freelance*, la mayoría no tiene tiempo para cocinar o bien reconocen no estar capacitados para la preparación de sus alimentos. Dependiendo de la época en que se encuentren los integrantes, si tienen contratos de un mes o si dependen de los clientes que tengan cada día, se eligen opciones de alimentación que van desde comer diario en una fonda, a acudir a algún restaurante. Comer en algún puesto de la calle también es una opción bastante frecuente. Para solventar los demás gastos, la estrategia consiste en ir ahorrando cierta parte del ingreso o en resolver primero las necesidades consideradas prioritarias, como el pago de servicios o de préstamos.

Durante ciertos meses se puede ganar muy bien, y en otros los ingresos son bajos. Para los períodos difíciles lo primero que se hace es ajustar los gastos: se puede dejar de salir todo el fin de semana o quizá recurrir a préstamos informales, a las cajas de ahorro, las ventas o intercambios. Para enfrentar estas circunstancias resulta fundamental recurrir a la red de apoyo, ya que nunca falta quien pueda tener un trabajo y quiera compartir operando con una lógica parecida al sistema del don.<sup>12</sup> Ante todo, persiste la confianza en que habrá trabajo y en que la red, de una u otra forma, los apoyará.

12 Desde que Marcel Mauss pusiera la discusión sobre el don en la mesa, varios han sido los análisis sobre lo que se sustenta en relación con esta práctica. Para los fines de esta reflexión, es la propuesta de Godelier (1998) sobre el enigma del don la que más se ajusta a lo que sucede dentro del colectivo: el dar, recibir y devolver favores constituyen la base sobre la que se edifica la noción de cercanía, cohesión y apego entre los integrantes de los colectivos.



## *El colectivo de Barcelona*

La visión que se tiene sobre la homosexualidad en Barcelona es considerada mucho más progresiva y menos discriminante que la que se percibe en la Ciudad de México. Los problemas sociales son distintos y, por lo tanto, lo que causa conflicto y coloca a los individuos en situaciones marginales también lo es. En Barcelona se percibe también que existe una heterogeneidad de la población gay, tomando en cuenta igualmente sus comportamientos, modas, orígenes y clases sociales. El origen geográfico y cultural, los ingresos y la profesión son, sin embargo, los elementos centrales que permiten comprender las prácticas económicas y la forma en que se asumen las relaciones sociales.<sup>13</sup>

En el colectivo de Barcelona tres personas provenían de México, dos de Italia, cuatro de diferentes lugares de Cataluña y España y dos más se declararon nativos de Barcelona. La forma en que se ha constituido esta red ha sido particular: Kénan y Javier se conocieron en México, se casaron y emigraron a Barcelona hace más de 10 años. Kénan conoció a Eduardo en el metro y a Ismael por otros amigos quienes consideraron que, al ser mexicanos, los dos podrían entenderse. Ismael y Manuel se hicieron amigos desde hace tres años porque Ismael vive cerca del bar de Manuel. Eduardo; al ser quien reside desde hace más tiempo en Barcelona y quien tiene una mayor red de amistades, participó ampliamente en la integración general del grupo.

Como puede observarse en la figura 2, las ocupaciones e ingresos son efectivamente mucho más diversas en este colectivo, a diferencia del caso de la Ciudad de México.

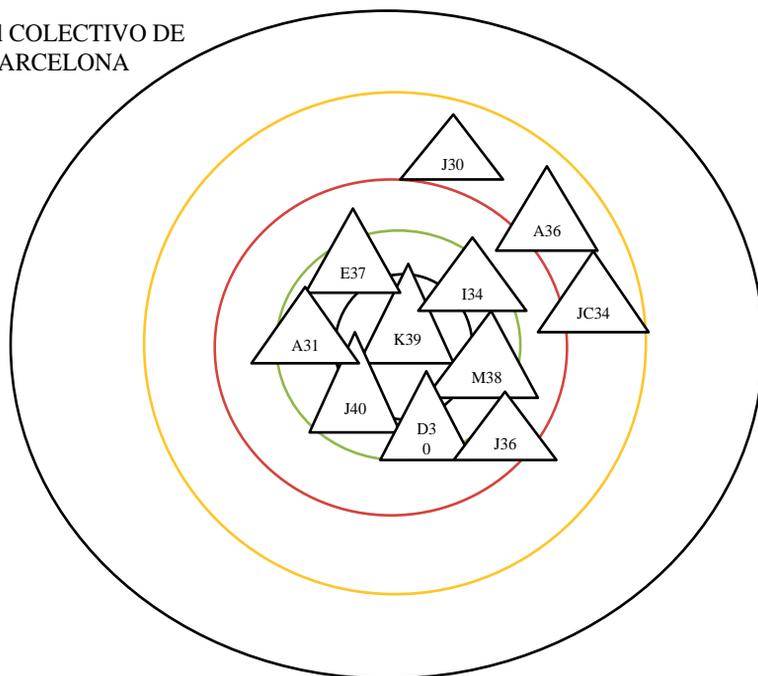
---

13 Tomando en cuenta la clasificación dibujada por el colectivo de la Ciudad de México, una de las diferencias sobre la clasificación que hacen los propios colectivos es que en este contexto no existen referencias de los denominados *chacales*, *chichifos* o *loquillas de barrio*. En este colectivo, sin embargo, aparece una nueva categoría denominada *señoras mayores* (gais de la tercera edad), que pueden ser catalogadas como personas de mediana edad o bien mayores. Esta clasificación conlleva, en ocasiones, una carga negativa cuando se utiliza para denominar a personas que siendo adultas se comportan como jóvenes.

Figura 2. Colectivo de Barcelona

Al preguntar explícitamente las razones por las que se agrupó este colectivo, la respuesta común giró en torno a señalar la necesidad de sostener relaciones de confianza y de cercanía que poco a poco fueron emulando una familia. La mayoría comprende que habitan en un contexto en el que se es extraño, la familia consanguínea

### EL COLECTIVO DE BARCELONA



se encuentra en espacios geográficos lejanos o bien las relaciones con ellos se encuentran fracturadas, debido a lo cual tienen que sostenerse en una red de apoyo que de diversas formas facilita la vida. En el caso de los integrantes provenientes de la Ciudad de México, hablar de la cultura, la comida, los lugares comunes y las creencias incide en el estrechamiento de las relaciones. Apoyar en los distintos conflictos de la vida diaria, fungir como un soporte moral ante diversos dilemas, tener a quién confiar los problemas y las necesidades, han sido también los motores para ajustar las relaciones entre



los diversos miembros. La cercanía en este colectivo, tal como puede observarse en la figura dos, es de entrada mucho más estrecha en la medida en que los encuentros son más comunes y las formas en que se expresa la red de apoyo más diversas.

Tabla 2. *Características de los integrantes del colectivo de Barcelona*

	Nombre	Edad	Ocupación	Ingreso mensual (euros)
K39	Kénan	39	Bailarín	800-1200
J40	Javier	40	Escultor y cantante	600-900
E37	Eduardo	37	Fotógrafo	800
I34	Ismael	34	Empleado en una empresa de turismo	3,000-3,500
M38	Manuel	38	Empresario restaurantero	3,500-6,000
A31	Alex	31	Actor	700
D30	David	30	Editor de videos	1,200
J36	Jordi	36	Empleado en un banco	1,400
JC34	Juan Carlos	34	Profesor	1,200
J30	Jaume	30	Enfermero	1,900
A33	Adolfo	33	Profesor	1,000

Integrantes de la red como Kénan, Eduardo, Javier y Alex se desempeñan como trabajadores *freelance*, de modo que el consumo colectivo que realizan es, en este caso, uno de los aspectos que más llaman la atención. En el nivel individual los gastos más frecuentes se reservan para el pago de la renta, los servicios, la comida y el teléfono celular (tiempo aire o renta del equipo). Los gastos destinados a la diversión se desarrollan principalmente en torno a las cenas mensuales que organizan los integrantes del grupo, a las reuniones recurrentes para comer y las visitas a antros o bares, aunque en menor medida. Para las cenas mensuales o las reuniones se reparten los gastos de manera equitativa. Esto implica una especie de ritual que se desarrolla tanto alrededor de la preparación de los alimentos como en la forma en que se distribuyen los gastos, el trabajo y los tiempos.

Como colectivo también suelen visitar bares y antros, mas al ser conscientes de que la visita a estos lugares resulta costosa y que algunos miembros tienen una situación económica menos estable, los integrantes con mejores ingresos suelen invitar a sus amigos o bien pagar una parte importante de la cuenta. Los integrantes que se dedican a actividades relacionadas con el arte y la cultura, que suelen ser los de menores ingresos, retribuyen a ello proponiendo otras formas de diversión al grupo, tales como asistir al teatro, al cine, exposiciones u otros eventos artísticos que pueden ser gratuitos o de mínimos costos.

Por distintas situaciones, expresadas en las experiencias cotidianas y en la biografía personal, la posición crítica que han adoptado los integrantes de este colectivo denota un reproche agudo a la forma en que se presenta a la homosexualidad dentro de esta sociedad. Aunque en ciertos niveles se afirma que Barcelona es una ciudad que acepta la diferencia, se percibe una lucha constante por la normalización de las diferencias sexuales, pero también un asentamiento de la discriminación por la suma de otras diferencias que se cruzan con ella, tal como el hecho de ser un extranjero, tener un color de piel distinto y, en general, una presencia diferente a la de la población europea. El ser latino o árabe conlleva, además, estereotipos que alimentan la discriminación sobre parte de la población gay, entre los que se encuentran los mismos mexicanos.

Como parte de la discriminación y violencia de las que reconocen haber sido víctimas, algunos de los miembros de este colectivo expresan la dificultad que tienen para acceder a empleos, la forma distinta en que se les trata en los lugares públicos, y las miradas y la recriminación sobre las formas corporales que expresan su homosexualidad. Sí participar en el colectivo de la Ciudad de México significaba contar con un soporte que a primera vista tiene un carácter mayormente material, en el caso del colectivo de Barcelona dicho soporte tiene fundamentalmente una base afectiva donde lo material adquiere un papel más secundario.



## 5. Entre la representación de lo gay y la subsistencia

En un artículo publicado sobre la visibilidad de la población gay y lesbica en el espacio público de la Ciudad de México, Córdova precisa que:

La crítica sobre el intenso consumo que se desarrolla al interior de las zonas gays, también debiera matizarse. [...] Más que hacer una crítica al consumismo de la comunidad gay, debería cuestionarse el modelo de sociedad consumista, y no sólo cuestionar a un sector, que tiende a repetir, al igual que el resto de los conciudadanos, los mismos patrones de consumo. Probablemente sea cierto que la comunidad gay suele destinar un mayor porcentaje de sus recursos económicos al consumo y a los servicios lúdicos, en comparación con la media de la población. [...] sin embargo, cada vez se pone más en evidencia que la condición de gay no está desligada de las estructuras de convivencia o de los lazos familiares, más aún en los países donde ya se ha reconocido el matrimonio homosexual y el nuevo tipo de estructura familiar que comporta (Córdova; 2014: 5).

Aunque el cuestionamiento que hace el autor sobre la importancia de los lazos familiares para la población gay resulta sumamente útil para desmitificar algunos de los comportamientos que, como hemos mencionado ya, asocian a la población gay con prácticas consumistas y hedonistas, es otra parte de la exposición de Córdova la que resulta notable: su propuesta sobre cuestionar el modelo de sociedad consumista en el que diversos sectores “repiten patrones de consumo”.

La primera pregunta que podríamos hacer al respecto sería ¿cuáles son exactamente esos “patrones de consumo” a los que se adscribe la sociedad? Dado que el objetivo principal de este trabajo es aportar elementos para visibilizar la importancia de las redes de apoyo en relación con la subsistencia entre colectivos gay, utilizaremos esta idea para reflexionar y plantear posibles puntos de partida que pudieran ser útiles para posteriores estudios socio antropológicos sobre el consumo.

Una ferviente defensora de la racionalidad del consumidor, como lo fue Mary Douglas (1996), comprendió que los individuos actúan siempre razonablemente y con base en una visión del mundo, y planteó que para saber por qué la gente consume, tenemos que comprender por qué a veces no lo hace. Bajo esta estrategia, en la investigación se indagó cuándo y por qué los individuos adquieren mercancías o bien realizan gastos.

Lo que se pudo observar primeramente es la predisposición de los individuos a clasificar sus propias necesidades, a organizar la vida en tiempos y categorías, a establecen horarios y procurar adquirir hábitos. Se discierne en torno a prácticas, espacios y encuentros; se distribuyen los tiempos, los recursos y los consumos con base a lo que se considera necesario.<sup>14</sup> La vida cotidiana, en este sentido, corresponde al orden de lo recurrente, de lo que se repite y lo que resulta indispensable. Gastos que implican asegurarse alimentos, pagar la renta y los servicios, corresponden a las necesidades mínimas y a las obligaciones que se tiene para consigo mismo. No ser capaz de lograr satisfacer estas necesidades cotidianas representa no sólo un temor sino una amenaza a la conservación de un estilo de vida en el que el sujeto se considera libre, independiente, agente y capaz de ser quien él quiera.

Para el caso del colectivo de la Ciudad de México, la noción de éxito está incluso acompañada de la imprescindibilidad de satisfacer estas necesidades cotidianas, aunque hacerlo mientras a la vez se conserva un cierto nivel de estatus otorgado tanto por la capacidad de acceder a mercancías y servicios de alto costo, de habitar en barrios reconocidos y de acceder a empleos, se evalúa como de mayor prestigio. Hacer uso de los símbolos de lujo (visibles en la ropa, por ejemplo), cuando no se ha alcanzado la independencia familiar, es uno de los mayores motivos de crítica en este colectivo, porque la

---

14 A través de los diarios de consumo es que se establecieron estas categorías. Se evidenció, por ejemplo, la distinción común entre lo que se considera que compete a la vida cotidiana (la comida, la renta, el pago de los servicios, los gastos de transporte, etc.), a la diversión (las comidas fuera de casa, las visitas a antros, los paseos y, en general, todas aquellas actividades que se definen como “salidas”) y los que son considerados gastos extraordinarios o bien los que entran en la categoría de lujo o culpa.



estructura de las prioridades y el estilo de vida no demuestran aquí la independencia que tanto se valora.

En el colectivo de Barcelona es curiosa la forma en que se aprecian los ingresos. Hablamos de un grupo en el que todos los integrantes son independientes y dan por sentada la necesidad de “mantenerse” en la vida cotidiana. Lo interesante aquí es la valoración y reconocimiento que se tiene sobre el trabajo de los artistas, que evidentemente ganan menos dinero que los demás y que obtienen trabajos más precarios. El reconocimiento que ostentan estos integrantes se asocia entonces con la valoración sobre sus conocimientos en técnicas y artes, con sus capacidades y con la inteligencia que demuestran a la hora de obtener recursos para montar sus obras de manera independiente, desarrollar sus proyectos y con la posición crítica e informada que se considera que han alcanzado sobre la realidad y la sociedad. Recuperando a Bourdieu (1988), en este colectivo el valor del capital cultural suele subsumir la supremacía del capital económico.

No obstante, dado que hablamos desde un principio de temporalidades, clasificaciones y decisiones de los individuos, los tipos de consumo que se realizan en estos grupos manifiestan un juego entre las elecciones en donde domina el interés individual y otras en que se sobrepone el interés social, o bien, el del colectivo. Cuando analizamos el consumo relacionado con la imagen y la diversión esto queda un poco más claro.

En el colectivo de Barcelona, por ejemplo, donde la disparidad en los ingresos es muy evidente (véase la tabla 2), el acto de comprar ropa resulta bastante sugerente. Para quien tiene menores ingresos, las estrategias de compra radican en conocer las temporadas de las rebajas, buscar los establecimientos con descuentos permanentes e, incluso, recurrir a donaciones o intercambios de ropa. Para los integrantes de mayores ingresos comprar en las tiendas de diseñador, en las boutiques del Passeig de Gracia o en el barrio gay de Eixample no representa tampoco ningún problema. Para el colectivo, y en el imaginario de la población sobre quienes habitan en Barcelona, en Europa la imagen de un individuo no es lo más importante; aunque

esto se contradiga con los ejemplos de discriminación que han experimentado los integrantes mexicanos.

En el colectivo de la Ciudad de México, la imagen y la distinción en relación con la noción de lujo es más significativa. La primera asociación imagen-lujo se manifiesta cuando se usan marcas de ropa. En este sentido, y como ya lo hemos mencionado, Zara representa para el colectivo de la Ciudad de México la marca de *lujo accesible* por excelencia. No obstante, comparada con las prendas de diseñador que se adquieren en Barcelona y que entran más en la noción de exclusividad (Dolce and Gabbana, Ferragamo, Gucci, etc.), Zara es una tienda más entre todas las de *fast fashion*. Otras marcas que podemos definir como de *lujo asequible* y deseable para el colectivo de la Ciudad de México son Starbucks y la marca Apple (en particular usar un teléfono iphone). Ostentar estos objetos es considerado como un indicio visible del éxito que un individuo ha logrado alcanzar, aún cuando el teléfono que se posea sea pagado como parte de un plan en mensualidades que implicará un gasto por varios años.<sup>15</sup>

En relación con la diversión, Castaingts (2015) ha trabajado la importancia del componente lúdico del consumo; para el caso de los colectivos con los que se trabajó, dicho componente posee un papel sumamente importante en tanto constituye, por un lado, el eje fundamental de las críticas a la mercantilización de los símbolos y prácticas gays, pero también la base sobre la que se tejen la mayoría de los entramados sociales externos de los grupos. Como observamos antes, en *la fiesta*, en los bares y lugares identificados como enfocados a “la diversión de la comunidad”, es en donde se estable-

---

15 En una entrevista realizada en Barcelona uno de los colaboradores evaluó por qué en México son menos visibles las marcas y comercios de ropa gay. Según uno de sus relatos, hace algunos años intentó abrirse en la estación del metro Chilpancingo una plaza de ropa y otras mercancías enfocadas a este nicho. La plaza cerró por la poca asistencia de compradores, que bajo su teoría se sentían intimidados por comentarios, miradas y expresiones de los vendedores ubicados en esta área. Después de este relato se preguntó a las personas del Colectivo de la Ciudad de México sobre las compras que realizan en este tipo de tiendas, observando que la forma como accedían a los productos gays era a través de tiendas en línea o bien en comercios ubicados en ciertas partes de la Zona Rosa. Las prendas de marcas gays que más se adquieren son ropa interior.



cen y reafirman las prácticas de coqueteo o noviazgo, las relaciones laborales, las amistades y, claro, también las rivalidades. Los espacios de interacción, no obstante, son diversos y contienen también un importante componente digital. Las aplicaciones para *el ligue* y las redes sociales (Facebook, Twitter, Grindr, Pinterest, Whatsapp, etc.) se han consolidado igualmente como espacios para el encuentro y para ampliar la red de amistades.

Pedro, por ejemplo, compartió experiencias en torno a haber conocido a personas a través de aplicaciones, que luego contactó fuera del entorno virtual y las incorporó a sus redes de amistades. ¿Cuál es la importancia que tiene este aspecto en la vida de las personas de los colectivos? En ambos casos, más allá de la recurrente mención sobre el interés que tiene mantenerse conectado e inserto en las redes de relaciones, que incluyen los espacios de diversión, estas interacciones permiten distinguir también una de las formas en que se expresa la individualidad.

Entre los integrantes que obtienen mayores ingresos, en el caso del colectivo de Barcelona, por ejemplo, hubo una clara mención hacia el “*gusto*” por asistir a bares que impliquen mayor gasto (como los bares del Eixample), o por comprarse ropa cara o comer en restaurantes de lujo. La justificación para ello es que las responsabilidades y cuidados que se llevan en la vida cotidiana permiten y hacen deseable abrir espacios para consentirse y romper con la rutina. Darse lujos, en este sentido, implica romper con la cotidianeidad y la dureza de la vida. Dentro del colectivo estudiado en la Ciudad de México, la noción sobre darse lujos conlleva una racionalidad distinta al aceptar que, quien no realiza gastos ostentosos aunque sea de vez en cuando, está condenado a ser subestimado. El lujo en este sentido se vuelve un mecanismo para reafirmar la propia estima.

Por otro lado, es importante enfatizar que en ambos casos la red de apoyo es mucho más visible cuando se ayuda, cuando se necesita de algún préstamo (económico o en especie), intercambio o soporres ante situaciones que amenazan la dinámica cotidiana. En el caso de la Ciudad de México, siempre que se participe activamente en la red se tiene la certeza de que se encontrará una forma de sostén ante

las eventualidades; para el caso de Barcelona la certeza es mayor y la posibilidad de ayuda más amplia.

Como observamos en la figura que representa al colectivo de la Ciudad de México, la cercanía y la confianza entre los integrantes del colectivo es bastante variable. Ello se traduce en que, a nivel general, el apoyo de tipo económico que ya hemos descrito puede ser mucho más abierto y constante que el apoyo emocional, el cual varía a partir de la confianza vista como un tipo de acercamiento en el que se reconoce la posibilidad de no ser rechazado. En este sentido, en este colectivo se enfrentan de manera individual problemáticas relacionadas con enfermedades y problemas familiares, ya que esto no se comparte con los miembros del colectivo. El temor a ser juzgado, a la discriminación dentro del propio grupo y al debilitamiento del propio estatus, subsumen la posibilidad de abrir estas problemáticas, ya que como parte de los relatos comunes existe gran temor a la figura del “homosexual absorbido por la enfermedad y que muere en decadencia”.

En el caso de Barcelona, las relaciones son más estrechas y el colectivo en sí mismo representa una reestructuración de la forma de familia. Estructura que resulta necesaria para algo más que los momentos de crisis económica: se la necesita para convivir con alguien, para sentirse menos solitario, para recordar elementos de una cultura común o simplemente para sobrellevar el día a día. La confianza también puede ser variable en este grupo, en la medida en que no se comparten entre todos los miembros todas las cuestiones íntimas. Pero ante casos graves de enfermedad, ante problemas laborales o familiares, el grupo suele ajustar la distancia, mostrando de diversas maneras (llamadas telefónicas, apoyos económicos, acompañamientos, conversaciones, etcétera) que se cuenta con una red que da soporte.

En este colectivo, los regalos suelen estar ampliamente presentes no solo en los festejos de cumpleaños sino por causas menos extraordinarias: porque alguno de los miembros salió de viaje y decidió llevar recuerdos, porque encontró algún producto, objeto o artículo que consideró que le podría gustar a alguno de los miembros del



colectivo, porque siente la necesidad de mostrar su afecto o simplemente para expresar agradecimiento por algún acto pasado. Lo material en este caso reafirma la fuerza de las relaciones.

Esto, claro está, no quiere decir que no existan disputas dentro de los grupos; al contrario, los conflictos entre los integrantes son variados y constantes en ambos colectivos, pero son llevaderos en la medida en que se privilegia la participación y el mantenimiento de la red ante el temor de sobrellevar solo un entorno precario.

## Reflexiones finales

Lo que puede advertirse, a partir del estudio de los colectivos de la Ciudad de Barcelona y la Ciudad de México, es una distinción entre la forma en que se lleva el consumo, el gasto y las prácticas económicas en la vida cotidiana. En estos casos, los colectivos representan el espacio dentro del cual tiene mayor importancia la relación con el otro y no tanto aquel en el que se expresa la vida colectiva, en la cual deben personificarse ciertos papeles e identificarse con valores e imaginarios que han recubierto la identidad gay con símbolos afines al mercado y a la llamada sociedad de consumo.

No obstante, si se toma en cuenta estas observaciones, resulta paradójico, pensando en las palabras de Lefevre, que en la vida cotidiana sea donde se reproducen las formas capitalistas y, en este caso, donde se manifiestan las contradicciones que encuentran los individuos para incorporarse a ella y al consumo desde los ideales que se ha supuesto. Temas como el desempleo, la precariedad y la desigualdad dentro de la población homosexual, en general quedan subsumidos ante conjeturas que desarticulan la realidad de los individuos en aras de exaltar comportamientos que generan ganancias y resaltan la mercantilización de casi todo. ¿Será entonces que el capitalismo en la vida cotidiana tiene la forma de precariedad e incertidumbre?, ¿este sistema es sobrellevado por los individuos gracias a redes de apoyo?, ¿ante la precariedad es mejor hablar del consumismo, hedonismo e individualidad?

Lo que pasa con los colectivos gais tiene una gran importancia en la medida en que resultaría relevante saber si esto pasa con otros grupos en donde la diversificación social, a partir de la asociación con mercancías, estilos de vida y formas de consumo, ha fortalecido la creencia de que existen nichos (*millenials*, *geeks*, *dinkis*, etc.) que asumen características de estratos, pero que no cuestionan la veracidad de los supuestos en los que se basan.

Al analizar en este trabajo el papel de las redes de apoyo económico y afectivo en relación con el consumo, y cuestionar el significado de la particularización del consumo gay y su simplificación, se abre una brecha para considerar la importancia que tiene la visión sociológica y antropológica sobre temas económicos. La economía aporta datos que permiten esbozar un panorama general de lo que hacen las personas, pero la antropología y la sociología pueden incorporar otros saberes y métodos para visibilizar los matices bajo los que se homogeneizan y ocultan realidades que permitirían plantear la cuestión: ¿qué tanto podemos seguir hablando, y en qué medida, de una sociedad en la que el consumo es el verdadero determinante de nuestras prácticas y experiencias?



## Bibliografía

- Alonso, Luis Enrique. (2007). "La globalización y el consumidor: reflexiones generales desde la sociología del consumo." *Mediterráneo económico*; 11(abr. 2007), 37-56.
- America Economía. (2011). "Ganancias color rosa: el consumo de la comunidad gay y lesbica en A. Latina." Recuperado de <https://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/ganancias-color-rosa-el-consumo-de-la-comunidad-gay-y-lesbica-en-latina>
- Bauman, Zygmunt. (2007). *Vida de consumo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, España: Taurus.
- Camacho, Karla. (2016). *Consumo e identidad en colectivos gay de la Ciudad de México y Barcelona. El consumo desde la visión de las personas* (tesis de doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Castaingts, Juan. (2015). *Dinero, trabajo y poder. Ciudad de México*. México: Antrophos.
- Castañón Nieto, Esther. Briano, Guadalupe del Carmen. (2015). "El *pink market* como opción de negocios de alto crecimiento en México". San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Catalán, Carlos. (2004). *Antropología y sociología del consumo*. Santiago, Chile: Universidad Adolfo Ibáñez.
- Córdova Martín Iván. (2014). "Visibilidad de la comunidad gay y lesbica en el espacio público de la Ciudad de México: la Zona Rosa". *Revista Digital Universitaria* 11(9), 3-12. Recuperado de <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num9/art85/art85.pdf>.
- Douglas, M. e Isherwood B. (1979). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. Ciudad de México, México: Grijalbo.
- Douglas, Mary. (1996). *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona, España: Gedisa.
- Enguix, Begonya. (2009). "Espacios y disidencias: el orgullo LGBT". *Cuadernos del Instituto Catalán de antropología* (14), 1-34.

- García, Martha y Marín, Héctor. (2014). “Creación y apropiación de espacios sociales en el turismo gay: Identidad, consumo y mercado en el Caribe mexicano”. *Culturales*, 2(1), 71-94. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-11912014000100003&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-11912014000100003&script=sci_abstract)
- Godelier, Maurice. (1984). *Lo ideal y lo material*. Madrid, España: Taurus.
- Godelier, Maurice. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Kates, Steven M. & Russell W. Belk. (2001). “The Meanings of Lesbian and Gay Pride Day: Resistance through Consumption and Resistance to Consumption”. *Journal of Contemporary Ethnography* 30 (4), 392-429.
- List, Mauricio. (2008). “Turismo sexual: saunas para varones en la ciudad de Puebla”. *Teoría y Praxis* (5), 113-122.
- Lomnitz, Larissa. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo veintiuno editores.
- Palacio, J. & Madariaga, C. (2006). Lazos predominantes en las redes sociales personales de desplazados por violencia política. *Investigación y desarrollo*, 14 (1), 86-119.
- Palomar Lever Joaquina y Cienfuegos Martínez Yessica. (2007). Pobreza y apoyo social. Un estudio comparativo en tres niveles socioeconómicos. *Revista Interamericana de Psicología*, 2 (41), 177- 188.
- Rico, Esteban. (2014, 2 de enero). “El perfil de consumo que diferencia gays y lesbianas”. *Sentidos G*. Recuperado de <http://www.sentidog.com/lat/2014/01/el-perfil-de-consumo-que-diferencia-a-gays-y-lesbianas.html>
- Shangaylily. ( 7 de febrero de 2014). Gaypitalismo: orgullo empresarial [ Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://blogs.publico.es/shangaylily/2014/07/02/gaypitalismo-orgullo-empresarial/>
- Toscano-Ávila, José Hernando. (2009). Redes sociales, generación de apoyo social ante la pobreza y calidad de vida. *Revista Iberoamericana de psicología: ciencia y tecnología*, 2 (14), 65-73.



- Valenzuela, García Hugo. (2010). “Antropología del consumo: un portentoso campo de estudio olvidado”. *Bricolage. Revista de estudiantes de Antropología Social y Geografía Humana*. (18), 71-90.
- Vandecasteele Bert y Geuens Maggie (2009). “Revising the Myth of Gay Consumer Innovativeness. *Journal of Business Research*” (62), 134-144. Recuperado de <https://lirias2repo.kuleuven.be/bitstream/handle/123456789/386166/Vandecasteele+%26+Geuens+2009.pdf;jsessionid=3B48A1A061EC9FD61C79ED726C72F742?sequence=1>
- Villamil, Fernando. (2004). *Las transformaciones de la identidad gay en España*. Barcelona, España: Catarata.
- Zarur, Osorio Antonio. (2011). “El fenómeno gay contemporáneo, de lo moralmente inaceptable a segmento de mercado”. *Gestión y Estrategia* (40). 51-63. Recuperado de <http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/2970/el-fenomeno-gay-contemporaneo-de-lo-moralmente-inaceptable-a-seg-mento-del-mercado.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

## ENTRE EL ORGULLO Y LA VERGÜENZA. EL ESPECTRO EMOCIONAL EN LAS BIOGRAFÍAS DE VARONES QUE SE INYECTAN DROGAS EN HERMOSILLO, SONORA

### PRIDE AND SHAME. THE EMOTIONAL SPECTRUM IN BIOGRAPHIES OF MALE INJECTING DRUG USERS IN HERMOSILLO, SONORA

ANGÉLICA MARÍA OSPINA ESCOBAR

A partir de nueve relatos biográficos de varones que se inyectan drogas de Hermosillo, Sonora, se analizan las fluctuaciones entre orgullo y vergüenza, como indicadores de la calidad de los vínculos sociales en diferentes momentos de sus trayectorias de uso de drogas. Las situaciones de carencia y violencia que enfrentaron los participantes durante su infancia generaron sentimientos de vergüenza e inadecuación. A lo largo de sus biografías los sujetos buscaron construir nuevos relatos de sí mismos para compensar las heridas al *self* generadas por esa vergüenza temprana. La pertenencia a grupos “desviados” y el uso de drogas fueron estrategias que les permitieron ganar estatus y poder. Sin embargo, con el afianzamiento de las trayectorias de uso de drogas, creció el costo emocional de portar el estigma de *adicto* y la desvinculación social. El análisis de la experiencia socioemocional de los participantes permite visibilizar los mecanismos a través de los cuales se internaliza el estigma de ser usuario de drogas y las estrategias que emplean los sujetos para administrarlo, así como los anclajes sociales que hacen posible transitar a dinámicas de uso de drogas menos riesgosas. *Palabras clave:* *Personas que se inyectan drogas; sociología de las emociones; orgullo; vergüenza; reducción de daños*

*Abstract: Based on biographical stories compiled in 2015 of injected drug users, an analysis is made of fluctuations between pride and shame as indicators of the quality of social ties at different moments in the trajectories of drug use among two groups of men. The condition of impoverishment and violence faced by the participants during their childhood generated feelings of shame and inadequacy. Throughout their biographies, the subjects seek to build new narratives of themselves in order to compensate the injuries generated by the early feeling of shame. Belonging to deviant groups and the use of drugs are strategies which allow them to gain status and power. However, with the consolidation of the trajectories of drug use, the emotional cost of carrying the stigma of the “addic-*

- \* UNAM. Programa de becas posdoctorales en la UNAM. Becaria del Instituto de Investigaciones Sociales, asesorada por la doctora Marina Ariza. Profesora investigadora del Programa de Política de Drogas, Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE), Región Centro.



*ted” and the social detachment were amplified. The analysis of the participants’ socio-emotional experience makes it possible to visualize the mechanisms through which the stigma of drug use is internalized, and the strategies used by the subjects to administer it, as well as the social anchors that make it possible to carry out less risky drug use dynamics.* Keywords: injecting drugs users; sociology of emotions; pride; shame; harm reduction.

---

## Introducción

Según la Encuesta Nacional de Consumo de drogas (Encodat, 2017), en México sólo el 0.6% de la población entre 12 y 65 años presenta posible dependencia a las drogas, de los cuales sólo una quinta parte (20.3%) ha acudido a tratamiento. Aunque la situación de uso problemático<sup>1</sup> no es alarmante en México, es un fenómeno que ha ido aumentando en las últimas décadas según el reporte de la Encodat (2017) y que requiere ser problematizado sociológicamente para pensarlo en el marco complejo de los contextos en los que tiene lugar la conformación de trayectorias de uso de drogas.

De este modo, no es posible pensar el aumento de la prevalencia del uso problemático de drogas sin considerar el deterioro de las condiciones estructurales para la incorporación efectiva y digna de los y las jóvenes en la sociedad, el debilitamiento y el vaciamiento de sentido de los espacios institucionales (Reguillo, 2012) y la agudización de las condiciones de pobreza y exclusión social que enfrentan 62.8 millones de mexicanos (Coneval, 2017). Insistir en la responsabilidad individual como único mecanismo causal del uso problemático de drogas, conlleva a construir al sujeto-adicto-pobre como chivo expiatorio de los procesos de expansión de los mercados locales de drogas y del profundo desencanto e incertidumbre con los que los grupos sociales más vulnerabilizados enfrentan la precarización de sus vidas.

---

1 Usaré el concepto de uso problemático de drogas en lugar de “adicción”, en congruencia con el socio-constructivista desde el cual abordé el uso de drogas, donde el énfasis no está puesto en la sustancia, sino en el contexto de interacción donde se le asigna un significado a dicha práctica (Romani, 2008). El uso de drogas es aquí definido como una práctica social en la cual se incorporan al organismo sustancias químicas con características farmacológicas, con la intención de alterar su funcionamiento (Romani, 2008).

El llamado de este texto es a recuperar un análisis estructural del uso problemático de drogas, pensado ya no como un rasgo patológico del carácter del individuo, sino como resultado de una secuencia de experiencias sociales y emocionales que se sedimentan a lo largo de la biografía de las personas en contextos socioestructurales particulares, y en los cuales la desigualdad y la exclusión social juegan un papel fundamental en la construcción de la etiqueta del “adicto”, la cual marca de manera definitiva a los sujetos y configura redes causales que hacen del estigma una profecía autocumplida.

El análisis de los itinerarios socioemocionales que acompañan la conformación de trayectorias de uso problemático de droga, permite dar cuenta de cómo se encarnan los procesos de exclusión social desde muy temprano en las biografías individuales, y el papel que cumple el uso de drogas en la búsqueda de la restitución del *self* en una muestra particular de varones pobres residentes en Hermosillo, Sonora.

El artículo está organizado en cinco partes. En la primera, argumento el aporte de la sociología de las emociones en la comprensión de los procesos de conformación de *carreras de desviación*. En la segunda, describo la estrategia metodológica. En la tercera presento el análisis de las fluctuaciones entre el espectro emocional orgullo-vergüenza que acompañan la conformación de las trayectorias de uso de drogas. Concluyo con unas reflexiones sobre el aporte de la sociología de las emociones para el análisis socio-estructural del uso problemático de drogas y las alternativas de tratamiento.

## Etiquetaje, desviación y emociones. La construcción del adicto

Siguiendo a Becker (2009), en este trabajo parto del supuesto de que la “adicción”, en tanto desviación, se construye a partir de la reacción social ante ciertas dinámicas de uso de drogas, realizadas por sujetos ubicados en lugares específicos de la estructura social. Así, el carácter trasgresor del uso de drogas reside en la interacción social y no en la práctica misma, pues es en la interacción donde al



*transgresor* se le asigna una etiqueta que se transforma eventualmente en estigma.

El estigma, de acuerdo a Goffman (2006), es resultado de relaciones sociales en las que una característica del sujeto se convierte en un atributo desacreditable a través del ejercicio de poder de un grupo sobre otro (Link y Phelan, 2001). Por lo tanto, estudiar el proceso de internalización del estigma constituye una ventana para analizar los procesos que (re)producen desigualdad social, en este caso, en varones pobres que usan drogas.

La principal función de la etiqueta es desincentivar la realización de la práctica desviada mediante la construcción de una visión estereotipada del etiquetado, en este caso, las personas que usan drogas. A través de la construcción de estereotipos, la característica desviada adquiere un valor simbólico generalizado —en este caso ser “adicto”— por medio del cual se le atribuyen al sujeto otros rasgos indeseables, como ser delincuente, peligroso, moralmente deleznable, etc. (Becker, 2009). Estos rasgos indeseables asociados al uso de drogas facilitan la separación entre los “normales” y los etiquetados (Link y Phelan, 2001) y generan pérdida de estatus, convirtiendo a estos últimos en sujetos poco atractivos en el mercado de interacciones sociales, pues tienen menos capital para intercambiar (Link y Phelan, 2001).

Es así como el etiquetamiento, juntamente con la estereotipización, la segregación y la pérdida de estatus, se convierten en mecanismos que inhabilitan a las personas que usan drogas para lograr la plena aceptación social, y legitiman su exclusión de los medios normativos para sobrevivir y adquirir lo que necesitan y/o desean, generando una nueva condición de desigualdad en el acceso a oportunidades que se superpone con otras preexistentes (género, clase, etnia, etc.), profundizando la desventaja social (Link y Phelan, 2001).

Aunque la investigación sobre el estigma es prolífica (Link y Phelan, 2001), el componente socioemocional que acompaña su construcción social ha sido poco considerado<sup>2</sup>. Su estudio, como

2 Scheff (1974) y Thoits (1985) han estudiado el componente socioemocional en la estigmatización de la enfermedad mental. La creencia de que el uso de drogas socava el control emocional y la toma de roles socialmente asignados al sujeto, por lo que

argumentaré, facilita analizar los mecanismos a través de los cuales se naturalizan ciertas formas de exclusión social, así como conocer “cómo se sitúa el sujeto en el mundo estratificado en que vive, la manera cómo percibe su condición, la acepta o trasgrede” (Peláez González 2016: 252).

## Las emociones como encarnación de las dimensiones de estatus y poder

El segundo supuesto que sustenta esta propuesta analítica es, —siguiendo a Kemper (1991, 2006, 2011, 2017)—, que el estatus<sup>3</sup> y el poder<sup>4</sup> son dimensiones de toda interacción social. En el nivel micro-social, cada interacción comunica respeto y estima o irrespeto entre los actores, suponiendo, por tanto, la consolidación, daño o mantenimiento de los vínculos (Bloch, 2002). En ese sentido, existe en toda persona una preocupación fundamental sobre la imagen que de sí tienen los otros significativos o grupos de referencia<sup>5</sup> y, en consecuencia, hacemos todo lo posible para presentarnos ante ellos de la mejor manera (Goffman, 1971).

Desde la perspectiva socio-relacional de la sociología de las emociones, asegurar una mejor imagen ante los otros significativos supone generar una ganancia de estatus en la relación con ellos (Kemper,

---

las personas que usan drogas son consideradas “locas” y aún más, la clasificación del uso problemático de drogas como un problema de salud mental me permiten usar sus planteamientos para explicar la construcción del estigma hacia las personas con uso problemático de drogas.

- 3 “Actos voluntarios de aprobación, deferencia, respeto, atención, apoyo, preocupación, simpatía y/o elogio. El otro a quien se le confiere estatus es sentido como alguien que lo merece o lo vale” (Kemper, 2017:6). Para Weber (1953) el estatus es un recurso social que hace parte de la posición de la persona en la estructura social sobre la base del prestigio y los estilos de vida, y es exteriorizado bajo la forma de reconocimiento de ciertas prerrogativas, o a través del uso de ciertos símbolos de poder.
- 4 Consiste en el ejercicio de la coacción de un actor para obtener la cantidad o el tipo de deferencia que cree merecer por parte de otro(s) y que no fue otorgada de manera voluntaria (Kemper, 2017:7).
- 5 Son aquellos individuos o colectividades con quienes un individuo compara la favorabilidad de sus resultados que conforman la interacción social que está teniendo lugar (Kemper, 2017).



2006, 2011). Pero esta ganancia de estatus, básica para la preservación del *self*,<sup>6</sup> es negada de manera sistemática para los “desviados”.

A través de la estigmatización y la derogación de estatus, no sólo se legitima la inferioridad del “desviado”, sino que se confirma la superioridad moral de quienes no poseen el estigma (Goffman, 2006). Esta superioridad moral se sustenta, entre otros elementos, por el tipo de emociones que se generan en el marco de las interacciones entre “desviados” y “normales”. Entre los “normales”, su ganancia de estatus provoca emociones con la capacidad de realzar al *self* (orgullo), mientras que en los “desviados” el déficit de estatus provoca emociones que lo devalúan (vergüenza, culpa, autorreproche) (Ariza, 2017).

De este modo, el orgullo y la vergüenza operan como guardianes del orden moral y social en el que se inscriben los sujetos, y del *statu quo* desde el cual se prohíben ciertas estrategias de búsqueda de placer, como lo es el uso de drogas. El orgullo y la vergüenza se convierten en conciencia encarnada, al premiar o castigar respectivamente el actuar del sujeto en la interacción, configurándose como periscopio de los vínculos sociales y sedimentando las relaciones de asimetría (Barbalet, 2001).

### ***El orgullo y la vergüenza, la encarnación del control social***

Por su papel central en el monitoreo de los vínculos sociales, el orgullo y la vergüenza son consideradas, desde la perspectiva socioestructural de la sociología de las emociones, como las emociones fundacionales del orden social (Scheff, 2000). Siguiendo a Cooley (1922:84) “lo que nos mueve al orgullo o la vergüenza no es el mero reflejo de nosotros mismos, sino un sentimiento imputado, el efecto imaginado de esta reflexión sobre la mente de otra persona”. Por ello, según Goffman (1971), en todo encuentro cotidiano la vergüenza o su anticipación están presentes y, en consecuencia, una in-

6 Retomo el concepto de *self* de Mead (1934) entendido como la consciencia y el relato de sí mismo, construido a partir de la capacidad reflexiva de la persona, donde mediante la interacción social, se internaliza la conciencia moral a través de las voces de los otros significativos.

teracción social no susceptible de provocarnos vergüenza u orgullo no constituye un vínculo social en sentido estricto (Scheff, 2000).

En las relaciones de solidaridad, cada participante le ofrece al otro un grado de deferencia apropiada según sus expectativas, lo que realza el *self* y promueve la sociabilidad a través de la reafirmación recíproca, creando un vínculo seguro (Scheff y Retzinger, 1991). En contraste, en un vínculo inseguro no hay ratificación ni entendimiento mutuo, por lo que ambos *selves* se sienten amenazados ante la ausencia o insuficiencia de muestras de deferencia esperadas.

Mientras el orgullo es la emoción que responde a vínculos seguros (solidaridad social); la vergüenza corresponde a vínculos amenazados (alienación). Al ser un indicador de que existe una amenaza al vínculo social, la vergüenza instituye de forma durable cambios estructurales en las estrategias relacionales e interpretativas de uno mismo hacia uno mismo y hacia otros, por ello es considerada LA emoción social por excelencia, en tanto permite inhibir y/o amplificar otras emociones según el contexto (Scheff, 1988). La posibilidad de reconocer o no la vergüenza y las estrategias de represión y transmutación que emprenden los sujetos conllevan a consecuencias diferenciales a nivel micro y macrosocial (*op. cit.*).

### *Tipos de vergüenza y entrampe emocional*

Cuando el sujeto logra reconocer abiertamente el sentimiento de vergüenza y el dolor que ello le produce, hablamos de una vergüenza abierta, que, al ser comunicada genera las condiciones para la restitución del vínculo social (Scheff, 1988). En contraste, cuando el sujeto no reconoce sentir vergüenza, se habla de vergüenza negada/evitada. Según Scheff, la vergüenza es negada cuando resulta estigmatizante y amenaza a la totalidad del *self* al cuestionar los elementos fundamentales de conformación de la identidad: el sentido del honor, del orgullo y del respeto (Lyndt, 1958, citada por Scheff, 2000), por lo que es necesario reprimirla. Sin embargo, reprimir la vergüenza no supone eliminarla, sino que continúa viva como una espiral recursiva de emociones de gran caudal energético que tiene



consecuencias imprevisibles para el sostenimiento de los vínculos sociales (Scheff, 2000).

En las-personas-que-usan-drogas, el estigma que recae sobre esta práctica afecta su distribución de estatus/poder en las interacciones con otros no-usuarios, convirtiéndolas en no- merecedoras de respeto, estima o consideración, exponiéndolas a mayor frecuencia e intensidad, a situaciones de inadecuación, vergüenza y humillación, (Scheff, 1988). En nuestra hipótesis, esta pérdida continua de estatus fractura los vínculos sociales de los etiquetados como “adictos” y facilita la internalización del estigma. En ese proceso, los sujetos desplegarán estrategias para administrar ese estigma públicamente y en privado según los recursos con que cuenten.

En este texto, propongo que el análisis de los itinerarios socioemocionales que acompañan la conformación de trayectorias de uso de drogas permite comprender los procesos a través de los cuales se profundiza en estas *carreras de desviación*,<sup>7</sup> y los mecanismos que posibilitan salir del consumo problemático.

## Estrategia metodológica

La población del estudio son varones que se han inyectado drogas ilegales al menos una vez en el mes previo a la entrevista, residentes en Hermosillo, Sonora. Por las características de la población, podríamos decir que estamos usando un muestreo de casos críticos (Martínez, 2012) y como tal, constituyen los usuarios más estigmatizados y vulnerabilizados del universo diferenciado de usuarios de drogas ilegales en México. Esta selección de casos extremos permite reconstruir retrospectivamente los mecanismos emocionales a través de los cuales se sedimentó el proceso de desviación en estos sujetos particulares.

La selección de participantes se llevó a cabo a partir de un trabajo etnográfico realizado entre agosto y diciembre de 2015 en los

7 Por carreras de desviación entiendo un proceso mediante el cual se van sedimentando experiencias en las que las prácticas desviadas se tornan centrales, al tiempo que se construyen una moralidad, una racionalidad, unas creencias que las justifican (Matza y Sykes, 1961) y unas vivencias emocionales que las refuerzan.

espacios de mayor afluencia de población, gracias a un ejercicio previo de mapeo de lugares de encuentro de la población desarrollado entre 2010 y 2014.

El análisis empírico que aquí se desarrolla está sustentado en los relatos biográficos (Bertaux, 1983) de nueve varones que usan drogas inyectadas de Hermosillo, Sonora, entrevistados personalmente por la autora en lugares de encuentro de la población entre agosto y diciembre de 2015, en el marco de una investigación más amplia sobre contextos de riesgo al VIH (Ospina Escobar, 2016).

Utilicé una guía de entrevista semiestructurada basada en la frase “Cuéntame cómo ha sido tu historia con las drogas desde que empezaste hasta ahora”, con lo que buscaba suscitar un relato libre en torno a las biografías individuales que me permitiera reconstruir detalladamente las trayectorias de uso de drogas y su relación con otras trayectorias vitales. Todos los participantes firmaron un consentimiento informado. Cada entrevista fue audiograbada y los audios transcritos.

Siguiendo a Chase (2005), los relatos biográficos, más que hechos en sí, son interpretaciones actuales de experiencias pasadas, contadas en un contexto de tiempo y espacio específicos y mediadas por la relación entre quien cuenta la historia y quien la escucha.<sup>8</sup>

Para analizar el registro socioemocional de las entrevistas, volví a escuchar los audios e incluí en las transcripciones indicadores vocales de la experiencia emocional, siguiendo las guías propuestas por Scheff y Retzinger (1991).

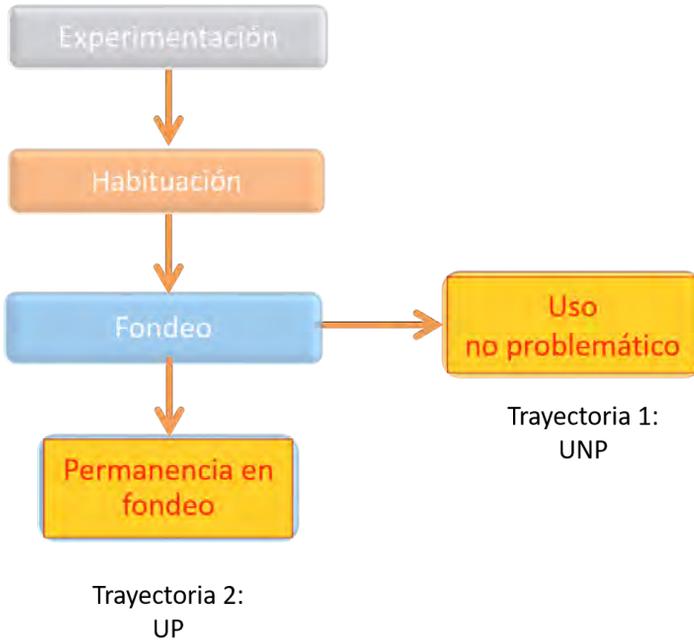
Para el análisis organicé los relatos cronológicamente, intentando con ello reconstruir las trayectorias de uso de drogas (figura 1). Analíticamente me enfoco en tres momentos específicos de estas trayectorias: La experimentación, la habituación y el *fondeo*. La experimentación va desde que el sujeto siente una curiosidad vaga por las sustancias ilegales hasta cuando empieza a experimentar con ellas. El uso habitual es cuando el sujeto ha incorporado una serie de aprendizajes que le permiten usar drogas en su cotidianidad y signi-

---

8 En mi caso, el ser mujer, colombiana, activista en reducción de daños y no-usuaria de drogas inyectadas, marcó un lugar particular de interacción con los participantes.



Figura 1. Trayectorias de uso de drogas reconstruidas



Fuente: Elaboración propia

ficar su experiencia como placentera. El *fondeo*, es el momento en el que el sujeto pierde la capacidad de disfrutar el efecto placentero de las sustancias y recurre a ellas para calmar su dolor —sea este físico y/o emocional—.

Esta categorización es una sobre-simplificación con fines analíticos de las trayectorias de uso de drogas de los participantes, que no son lineales ni irreversibles. Sin descartar elementos netamente biográficos, al cambiar las experiencias en relación con las sustancias, cambian las actitudes, percepciones, emociones y disposiciones frente a ellas, lo que genera, a su vez, interrupciones, giros y reversibilidades en las trayectorias. Así, aunque el sujeto se encuentre en una condición de uso problemático actual, ello no significa que no pueda pasar, en otro momento, a un uso no-problemático y viceversa.

Aunque todos los participantes han adoptado dinámicas de uso problemático en algún momento de su trayectoria, y han pasado por la fase de *fondeo*,<sup>9</sup> los clasifiqué según su condición al momento de la entrevista (problemático y no-problemático) con el propósito de examinar si había variaciones en sus itinerarios emocionales y para identificar mecanismos sociodemográficos, familiares y comunitarios, que pudieran favorecer el tránsito hacia el uso no-problemático.

La clasificación de los consumos de los sujetos en problemático y no-problemático, no está ajena a controversia y corresponde a la necesidad analítica de poder situar el papel que ocupa el uso de drogas en la cotidianidad de los participantes y la capacidad de agencia frente a las drogas que ellos reconocen en sí mismos. De este modo, por uso problemático entiendo aquellas dinámicas de consumo en las que los sujetos expresan que no pueden controlar su deseo de usar drogas y ello limita sus posibilidades de conseguir trabajo y tener apoyo social, en tanto la mayor parte de su tiempo está destinado a usar drogas, a conseguirlas y/o a reponerse de sus efectos. Por uso no-problemático, describo aquellas formas de uso en las que los sujetos pueden participar en otras actividades distintas al uso mismo de drogas, lo que favorece su vinculación social e institucional.

Para cada momento de la trayectoria identifiqué emociones emergentes; utilizando la clasificación de Turner y Stests (2006), seleccioné las emociones referidas a orgullo y vergüenza<sup>10</sup> y las clasifiqué según su intensidad, a partir de un espectro que va del orgullo a la humillación como lo muestra la figura 2.

## Figura 2. Espectro emocional del orgullo a la humillación

Fuente: Elaboración propia con base en Turner y Stests (2006)

9 El *fondeo* es una categoría que utilizan los mismos sujetos para denotar un momento en la trayectoria en el que están “tocando fondo” debido a su nivel de dependencia a las sustancias y las dificultades que enfrentan para conseguirlas.

10 Es importante considerar que la experiencia emocional es dinámica y en ella aparecen interrelacionadas distintas emociones. Por su fuerza heurística, sólo me centro en aquellas que conforman el espectro orgullo-vergüenza.



La propuesta analítica es de carácter microsociológico, con énfasis en la situación de interacción en la que emerge el espectro de emociones orgullo-humillación. Para el análisis del registro emocional, incorporé las dimensiones del contexto relacional del encuentro y del contexto biográfico en que emergieron (figura 3). Dentro del contexto relacional, incluí como variables los dominios de la vida en que la interacción tiene lugar y la distribución de poder/estatus entre los actores. Para el contexto biográfico incluí las condiciones de vida y las dinámicas de uso de drogas asociadas al momento en que emerge la diada orgullo-vergüenza. La unidad de registro son las citas textuales de las entrevistas en las que emergen las emociones analizadas.

*Figura 3. Dimensiones de análisis*

Fuente: Elaboración propia



## Resultados

### *Descripción de la muestra*

En términos generales, los participantes de este estudio provienen de hogares pobres y, hasta el momento de la entrevista, permanecen en la misma posición social de sus padres, ocupándose principalmente en oficios manuales de baja calificación (Ver cuadro 1). El máximo nivel de escolaridad alcanzado es secundaria completa que, aunque es más bajo que el nivel promedio en Sonora (10 años), corresponde al nivel promedio de escolaridad de la población mexicana (9 años), (INEGI, 2015).

*Cuadro 1. Características sociodemográficas de los participantes.*

Uso problemático actual						
	Año de nacimiento	Ocupación madre	Ocupación padre	Apoyo familia extensa	Escolaridad	Oficio
Pirata	1965	Vendedora Avon	Policía	No	Ninguna	Mezclador
Pinky	1980	Profesor	Secretaria	No	Secundaria completa	Ninguno
Aurelio	1983	Obrera	Albañil	No	Primaria Incompleta	Panadero
Vicente	1988	Mucama	Policía	No	Secundaria completa	Ninguno
Pelón	1992	Ama de casa	Mecánico	No	Primaria Incompleta	Mecánico
Uso no problemático actual						
	Año de nacimiento	Ocupación madre	Ocupación padre	Apoyo familia extensa	Escolaridad	Oficio
Chapatín	1965	Servicio doméstico	Padre desconocido	Si	Primaria Incompleta	Tornero
B	1979	Vendedora informal	Funcionario público	Si	Preparatoria incompleta	Ninguno
Sr. X	1980	Cocinera	Electricista	Si	Preparatoria incompleta	Artesano
Rayas	1993	Servicio doméstico	Jornalero	Si	Preparatoria completa	Obrero en Maquila

Fuente: Elaboración propia



Para todos los participantes de este estudio, los datos muestran que la desventaja social juega un papel fundamental en el proceso a través del cual el uso de drogas se torna problemático. Sin embargo, encontramos que la condición de uso problemático (UP)/no-problemático (UNP) al momento de la entrevista, se relaciona con diferencias sociodemográficas, familiares y comunitarias que pudieron condicionar los procesos de vinculación/desvinculación social de los sujetos e influir en la conformación de sus *carreras de desviación*.

Los datos muestran que los participantes con UP, se caracterizan por provenir de hogares con mayor disrupción familiar, por haber tenido menos acceso a apoyos familiares, vivir en entornos sociales más precarizados y haber alcanzado menores niveles de escolaridad. Así mismo, estos sujetos vivieron en situación de calle en momentos tempranos de sus biografías y experimentaron con mayor frecuencia situaciones de encierro (cárcel e internamiento compulsivo) desde la adolescencia (ver cuadro 2). En contraste, los participantes con UNP de drogas, contaron con apoyos de la familia extensa, lo que quizás les permitió compensar algunos de los problemas relacionales, emocionales y financieros de sus familias nucleares. Estos participantes alcanzaron mayores niveles de escolaridad, no habían vivido en calle, ni habían sido internados involuntariamente al momento de la entrevista. Aunque la mitad de estos participantes con UNP habían tenido experiencias en prisión, éstas tuvieron lugar después de los 20 años.

Estas características son el marco estructural dentro del cual tiene lugar el registro socioemocional que acompaña las trayectorias de uso de drogas y marca rasgos distintos en las *carreras de desviación* de los participantes en términos de sus preferencias por ciertos grupos de referencia, sus experiencias con las drogas y sus formas de gestionar el estigma en los diferentes momentos de las trayectorias.

### *Descripción de las trayectorias de uso de drogas*

Las trayectorias de uso de drogas que aquí analizo inician entre los 8 y los 15 años con la primera experimentación.<sup>11</sup> En todos los participantes se pasa rápidamente del primer uso a la construcción del hábito, que se desarrolla durante la adolescencia, momento en el que experimentan con distintas drogas y se forman preferencias en términos del tipo de sustancias y sus contextos de uso, lo que, en conjunto, conforma estilos de vida en los que el uso de drogas adquiere centralidad.

El momento más álgido de la habituación es la transición al uso inyectado, que tiene lugar entre los 14 y 28 años,<sup>12</sup> y que constituye un punto de quiebre en la trayectoria, en tanto agudiza la situación de dependencia a las sustancias. Otro giro en la trayectoria es el *fondeo*, cuando se experimenta una fuerte dependencia de las sustancias sin tener acceso a fuentes de ingreso que permitan sostenerla, lo que lleva a los participantes a enfrentar situaciones de máxima vulnerabilidad. Los participantes experimentaron su primer *fondeo* entre los 16 y los 27 años.<sup>13</sup>

Esta visión sucinta de las trayectorias de uso de drogas permite ubicar el análisis que aquí desarrollo en los años de juventud de los sujetos, siendo entre los 8 y los 28 años el periodo en que tienen lugar los eventos de interés. A continuación, desarrollo los itinerarios socioemocionales que acompañan la conformación de estas trayectorias, haciendo énfasis en el contraste entre los dos grupos de varones que conforman mi muestra.

---

11 La edad promedio a la primera droga es los 12 años y esta edad es también el valor modal.

12 La edad promedio a la primera inyección es los 20 años y la edad modal son los 22

13 La edad promedio al primer fondeo fue los 21 años y valor modal 22 años.

*Cuadro 2. Edades a eventos seleccionados en las trayectorias de uso de drogas*

Uso problemático actual										
Año de nacimiento	Edad 1ª droga	1ª droga	Edad 1ª inyección	1ª droga inyectada	Edad 1ª vida calle	Edad 1er fondo	Edad 1ª Prisión	Edad 1er internamiento		
Pirata	1965	8	Resistol	23	Speedball <sup>1</sup>	9	17	14	27	
Pinky	1980	10	Marhuana	14	Cocaína	18	18	18	17	
Aurelio	1983	12	Pastillas	22	Heroína	8	25	17	13	
Vicente	1988	12	Marhuana	28	Cristal	22	22	15	N/A	
Pelón	1992	13	Cristal fumado	16	Heroína	13	16	13	15	
Uso no problemático actual										
	Año de nacimiento	Edad 1ª droga	1ª droga	Edad 1ª inyección	1ª droga inyectada	Edad 1ª vida calle	Edad 1er fondo	Edad 1ª Prisión	Edad 1er internamiento	
Chapaín	1965	10	Resistol	21	Speedball	NA	30	30	33	
B	1979	15	Marhuana	22	Heroína	NA	25	22	25	
Sr. X	1980	13	Marhuana	15	Valium	NA	27	NA	31	
Ravay	1993	12	Marhuana	17	Heroína	NA	18	NA	NA	

Fuente: Elaboración propia

<sup>1</sup> *Speedball* es el nombre con el que se conoce la mezcla de heroína y cocaína

## Vergüenza y humillación: las heridas ocultas de la infancia

Antes de haber iniciado las trayectorias de uso de drogas, todos los participantes narraron haber vivido diferentes niveles de vergüenza durante la infancia, debido principalmente a la falta de bienes materiales, condición que los enfrentó a pérdida de estatus frente a sus pares. Sin embargo, los datos muestran que las estrategias a través de las cuales los participantes respondieron a esas situaciones iniciales de derogación de estatus fueron distintas en los dos grupos de participantes.

Aquellos con uso no-problemático de drogas (UNP), contaron con recursos sociales suficientes para cambiar de grupo de referencia, separándose de los escenarios y las personas que *“los hacían sentir menos”*. Ello supuso cambiar de escuela o abandonarla, traspasar las fronteras de la colonia para encontrar pares con quienes se sintieran más cómodos en la distribución de poder/estatus y/o irse a vivir con familiares que les garantizaran mejores niveles de vida.

Los participantes con UP no contaron con los recursos para cambiar de escenario de socialización. Adicionalmente, estos sujetos enfrentaron situaciones de violencia y una historia de uso problemático de drogas en alguno de sus padres. En nuestra hipótesis, estas condiciones familiares, sumadas a su condición de clase, intensificaron sus sentimientos de vergüenza y vulnerabilidad, generando experiencias de mayor vejación social.

Yo viví por mucho tiempo bien sacado de onda con mis padres, más que nada con mi papá, por el maltrato más que nada... Yo era un niño y... Él descargaba su loquera conmigo... Yo era muy tímido, vivía con miedo...

Aurelio, 32 años, UPA

De acuerdo con Lewis (citado por Scheff, 2000), los niños que crecen sin vínculos seguros tienen alta probabilidad de volverse adultos cuyos afectos son predominantemente evitados y se canalizan a través de un impulso hacia el poder. Entre los participantes de este



estudio, los relatos de aquellos con UP dan cuenta de mayor ruptura de los vínculos sociales con no-usuarios y la presencia de vergüenza evitada/negada, en tanto muestran mayor dificultad para nombrar abiertamente sentimientos de falla o inadecuación; en esas situaciones prevalece el silencio, el diálogo entrecortado y/o la evitación de preguntas que les resultan dolorosas. En contraste, aparecen en sus relatos, con mayor frecuencia e intensidad, emociones de ira, así como mayor número de episodios de interacción donde recurrieron al uso de la violencia para reivindicarse frente a otros significativos a lo largo de sus biografías.

La falta de vínculos seguros en la primera infancia, aunado a las situaciones de carencias y abusos, se traducen, en nuestra hipótesis, en daños profundos al sentido del honor, del respeto y del orgullo del sujeto que son fundamentales para la conformación de la identidad. Bajo estas condiciones biográficas iniciales, los participantes con UP van forjando un registro emocional caracterizado por resentimiento, hostilidad y desconfianza que será persistente a lo largo de sus biografías.

En contraste, el mayor apoyo por parte de la familia extensa que relatan los participantes con UNP, y la ausencia de experiencias de violencia en sus hogares nucleares podrían haberse traducido en vínculos sociales más seguros y con ello, es posible pensar que las situaciones de carencia estuvieron amortiguadas por tales vínculos, accediendo a recursos o capitales<sup>14</sup> a través de los cuales pudieron restituir su *self* vulnerado. A diferencia de los participantes con UP, el registro emocional de estos sujetos está marcado por la culpa y el auto-reproche. Mientras la hostilidad va dirigida a los otros, la culpa es una emoción autocrítica. Mientras el resentimiento señala un agravio recibido por un otro, la culpa deviene de la autoconciencia de estar violando una norma y de considerarse a sí mismo como moralmente inferior (Lewis, 1971). El carácter pernicioso de la culpa parte de la requisición de castigo, lo que se traduce en un sentimiento constante de tensión y ambivalencia frente al grupo de

---

14 Por capital Bourdieu (1997) entiende los recursos tanto materiales como simbólicos a los que los actores tienen acceso al interior de las relaciones sociales

referencia y al uso de drogas. El resentimiento, en cambio, busca castigar al otro por el sufrimiento propio, configurándose como un escudo que permite a los sujetos apelar por la restitución de su dignidad (Amery, 2013).

En estas condiciones biográficas iniciales de construcción de un *self* vulnerable, instalado en la sensación de no pertenencia, surge durante la pubertad la admiración y el deseo de pertenencia a un grupo de pares “desviados”, que ofrece un espacio protector donde es posible construir un *self* alternativo. En los relatos analizados, la pertenencia a este grupo de referencia significa un quiebre en las biografías de todos los participantes, al marcar el inicio del uso de drogas.

### *Experimentación: El anhelo de estatus*

Me fui acoplando y me fui desviando... me fui juntando con ellos porque yo los veía cholos y quería ser como ellos... veía que andaban con muchachas y esto y lo otro, en fiestas y decía ‘yo también quiero ir a la fiesta, también quiero andar con muchachas’... Veía que fumaban marihuana y se me hacía que eran chilos [divertidos, agradables]... “¡Qué suave!” —decía—...Y luego, eran más grandes que yo, “¡ahhh!, yo quiero ser como ellos” (...) veía que fumaban y veía que se soltaban riendo y los veía en la mera felicidad, “pues a ver a qué sabe eso” —dije yo— “¡qué tanta felicidad!” y al rato que le fumo, y al rato, yo también traía una risada por cualquier tontada y así fue pasando... Al otro día ya no más me levantaba, “¡ah!, quiero andar como en la noche, que de risa y risa”. Y así, así, fue.

C, 35 años, UNP

La búsqueda principal en la mayoría de los participantes es la pertenencia al grupo de referencia que admiran, no el uso de drogas. Estos grupos aparecen en los relatos como un espejo invertido para sus *selves*. Ante la inseguridad personal, estos pares se presentan como desafiantes; ante la indefensión de los narradores, éstos se muestran aguerridos y violentos; ante su soledad, el grupo es cohesionado y solidario; a las vivencias de miedo, sometimiento y caren-



cia en los hogares de origen de los narradores, se antepone una imagen de alegría, estatus y poder en el grupo. A través de la pertenencia a estos grupos “desviados”, los sujetos obtienen el estatus anhelado y restituyen parcialmente sus *selves* de los agravios vividos en la infancia.

Sin embargo, la pertenencia es un proceso que se gana a través del apego a los valores, creencias, intereses y reglas del sentir del grupo<sup>15</sup> (Hochschild, 1983). Con ello, los sujetos reafirman el estatus del grupo y, a modo de premio, éste les otorga estatus bajo la forma de membresía (Kemper, 2017).

El uso de ciertas drogas forma parte de los roles esperados en el grupo y una reacción favorable a ellas integra las reglas del sentir grupal. El apego a estas reglas permite a los narradores que, al momento de experimentar con una sustancia, signifiquen la experiencia como placentera, aun cuando no sepan cómo clasificarla o les resulte incluso displacentera,<sup>16</sup> en cuyo caso continúan usándola para “no quedar mal”, esperando eventualmente “agarrarle el sabor”.

El apego a las reglas del sentir del grupo facilita también que la ambivalencia hacia el uso de las sustancias ilegalizadas quede parcialmente superada, pues la moralidad y creencias que ofrece el colectivo facilita la ruptura con los sentimientos, creencias y valores que promulgaban cuando eran no-usuarios. Ruptura que nunca es total, pues persisten en los participantes las creencias y valores de la sociedad convencional frente al carácter prohibido/inmoral del uso de drogas, generando tensión en sus prácticas e identidades, así como la necesidad de administrar esta ambivalencia frente al grupo

15 Las reglas del sentir son normas que prescriben lo que uno debe sentir en diversas circunstancias y especifican cuáles son las emociones apropiadas o inapropiadas, su intensidad en cada situación particular y el rol a desempeñar en consecuencia (Hochschild, 1983). Adicionalmente están las reglas de expresión del sentir, que guían las muestras de emoción en la interacción. Entre los valores compartidos del grupo están ser proveedor, rebelde, “no rajarse”, estar dispuesto a usar la violencia. Entre las reglas del sentir están ser “recio”, no dejarse de nadie, no temerle a nada ni a nadie, ser decidido y estar dispuesto siempre a defender al grupo.

16 Por ejemplo, durante la primera experimentación con marihuana los participantes describen haberse sentido mareados o demasiado “espacados”. Para la primera vez que probaron cocaína describen una fuerte agitación corporal y en la primera experimentación con heroína la mayoría relata sentirse físicamente muy mal (vómito, sudoración extrema).

de referencia y frente a los otros no-usuarios a través de los recursos diferenciales con los que cuenta cada quien.

Los relatos muestran que, a mayor necesidad de estatus, mayor apego a las reglas del sentir del grupo, lo que supone gerenciar aquellas emociones que van en contra de las proclamadas en el grupo. Entre los sujetos con UP, donde encontramos alusiones más frecuentes al resentimiento, se observa mayor apego a las reglas del sentir del grupo y en esa medida, menor ambivalencia inicial frente al uso de drogas. Entre los sujetos con UNP, quienes expresaron con mayor frecuencia culpa, la ambivalencia en cuanto al uso de drogas está mucho más presente en este momento de la trayectoria.

Particularmente, el sentimiento de orfandad y vulnerabilidad frente a la familia de origen es encubierto a través del personaje del “*rudo*”, mientras que el displacer y temor que les genera el uso de ciertas drogas es enmascarado mediante la figura del “*loco*”, aquel que está siempre dispuesto a probar nuevas sustancias, nuevas combinaciones, en altas dosis, “sin pensar” en sus consecuencias. El apego a los roles y las reglas del sentir del grupo favorece el tránsito acelerado de la experimentación a la habituación encontrado en las trayectorias de uso de drogas de estos sujetos, sin que se encuentren diferencias según el tipo de trayectoria en que he clasificado a los participantes.

Entonces fumamos [marihuana] y me acuerdo que si me puse bien así [blanquea los ojos] y cuando veníamos en el camino me dice este wey, —“¿qué tal si pasas por mi todos los días y todos los días vamos a fumar?”— y me asusté, porque... Chingas... ¡Ya voy hacer un vicioso!, —dije—, —¿esto va hacer mi vida? ¿ser un vicioso?— Lo pensé mucho acá, en serio, y me daba miedo... Pero tampoco le quería decir que no, porque si le decía que no, iban a decir que qué marica y a lo mejor no me aceptaban en el grupo este, ¿si me entiendes?, entonces dije que sí, para que vieran que yo si jalaba y entonces sí, lo fui haciendo más constante, más constante...

Sr. X, 34 años, UNPA



## *La habituación. Agarrarle sabor a las drogas y la euforia de la pertenencia*

La habituación corresponde al momento en el que la persona ha construido un patrón consistente de uso de drogas (Becker, 2016). Ello supone, entre otras cosas, la vivencia de experiencias socioemocionales a través de las cuales la persona ha “aprendido” el placer de usarlas, cuáles usar y en qué contextos.

Y ya consecuentemente con las pastillas, llegó la cocaína, porque había veces que estaba demasiado empastillado y me quería botar o me quedaba dormido y me decían “vente, para que te alivianes [le ofrecían cocaína]” y me gustó el mezclar drogas(...) le agarré sabor a la sensación que experimentaba con cada droga y luego las mezclaba y me gustó más...

Pinky, 34 años, UP

La habituación a las drogas se construye a medida que se afianza la pertenencia al grupo. Tener asegurada la membresía se traduce en un registro emocional de satisfacción, gratificación y orgullo en torno a las prácticas que son valoradas dentro del colectivo (drogarse, robar, participar en riñas, patinar, pintar, tatuar, etc.), emociones que realzan al *self*. Los narradores han dejado de ser marginales y vulnerables, para convertirse en famosos, populares, respetados y admirados dentro de su grupo de pares. Esta nueva posición social los llena de *energía emocional*<sup>17</sup> (Collins, 2004), que no sólo marca el tono emocional de las interacciones en el grupo, sino que los impulsa a involucrarse en nuevas interacciones donde puedan confirmar y/o aumentar su estatus, entre ellas adoptar prácticas de uso de drogas más riesgosas,<sup>18</sup> lo que, en el caso de los participantes de este estudio, propició su dependencia de las sustancias. Dependencia que no responde sólo a las características bioquímicas de las drogas y su interacción en el organismo, sino principalmente a las experiencias socioemocionales que experimentaron cuando usaron drogas

<sup>17</sup> “Sentimiento de confianza, euforia, fuerza, entusiasmo e iniciativa” en las interacciones sociales (Collins, 2004:49).

<sup>18</sup> Uso combinado de sustancias, aumento de las dosis y de la frecuencia de uso, así como la transición al uso inyectado.

en el contexto de socialización en el grupo, particularmente las de invulnerabilidad, seguridad personal, pertenencia y euforia (Collins, 2004).

En este momento de la trayectoria, aparecen dos estrategias diferenciadas de gestionar el estigma entre los narradores, según su condición de uso de drogas problemático y no-problemático, estrategias que se forjan en diálogo con el tipo de sociabilidades que se construyen al interior de los grupos de adscripción de los sujetos y con la calidad de los vínculos que se sostienen con quienes no pertenecen a dichos grupos y/o que son ajenas al hábito del uso de drogas.

### *Sometimiento y solidaridad. La relación con el grupo de referencia*

Los narradores con UP, ingresaron a un grupo caracterizado por su involucramiento en actividades delictivas y el uso de la violencia. La pertenencia a estos grupos supuso, además de compartir el uso de drogas, exponerse a pruebas a través de las cuales manifestaron deferencia por el grupo y sus jerarquías, demostrando que eran dignos de la membresía por estar dispuestos a renunciar voluntariamente a su individualidad y estatus (Scheff, 2000; Kemper, 2001).

Como se trataba de exhibir arrojo, valentía, obediencia y lealtad al grupo, en muchas ocasiones estas pruebas consistieron en cometer delitos<sup>19</sup> y terminaron en una experiencia de reclusión. En este contexto, la caída en prisión se convirtió en un ritual de ganancia de estatus<sup>20</sup> al interior del grupo de referencia. En prisión siguieron reafirmando su pertenencia a través de interacciones donde continuaron renunciando a su individualidad, para fundirse en conformidad con el grupo (Scheff, 2000), asumiendo un cuerpo<sup>21</sup> juntamente con

19 Entrar a robar a una casa, desvalijar un carro, participar en una pelea o asesinar a alguien.

20 Entendido como mecanismo emocional de atención mutua que se erige como oportunidad única para el otorgamiento/reclamo de estatus al interior de un grupo de referencia (Kemper, 2011). Es un código de conducta y transmite información sobre las características del grupo (Collins, 2004).

21 La pandilla se convierte en un solo cuerpo, sus miembros adquieren una corporalidad similar: Cabeza rapada, tatuajes alusivos a la santa muerte, la pandilla, San Judas o sus muertos; ropa similar, etc. Pero también, los miembros se mueven como una unidad en contra de sus rivales/enemigos.



un sistema de creencias y moralidad alternativas que les permitieron convertir el estigma de “adicto-pandillero/malandro” en emblema identitario y a través del cual aseguraban su sobrevivencia en ese contexto violento.

Esta afirmación del *self* desde el estigma se puede entender como una estrategia para minimizar los daños emocionales que éste infringe, pues la expectativa y el temor al rechazo por saberse portador del estigma lleva a estos sujetos a actuar de manera más defensiva frente a la sociedad convencional (Link y Phelan, 2001), bajo una máscara de “peligrosidad”. Adicionalmente, la renuncia a la individualidad que requiere el grupo favorece esta gerencia de la vergüenza del estigma mediante el emblema del transgresor; siguiendo a Simmel (2018: 72) “el grupo en el que el individuo ha desaparecido se caracteriza por la falta de vergüenza”, pues se requiere de la autonomía del yo para poder evaluar la mirada del otro como devaluadora del *self*. En este caso, la autonomía del yo ha sido cedida a cambio de recibir el estatus de la pertenencia al grupo, lo que permite a su vez despojarse de la ambivalencia frente al uso de drogas y el sentimiento de vergüenza que lo acompaña por saberse “desviado”. De acuerdo a Simmel (*op. cit.*),

... estar comprometido con el grupo niega las precondiciones del sentimiento de vergüenza: tanto la autonomía, la responsabilidad (*das Befasstsein in eigener*) y la esfera delimitadora de lo individual, como la imagen de las representaciones normalizadas.

Exhibir el uso colectivo de drogas tanto dentro como fuera del grupo, les redituó a los participantes con UP en poder y estatus al interior de su grupo de adscripción y les permitió ostentar hacia fuera del grupo el poder de su nuevo *self*, en un esfuerzo de restitución del *self* ultrajado de la infancia. *Performando* la teatralidad del “adicto” e “*imponiendo el terror en la colonia*”, se apropiaban del espacio público, erigiendo un grito desesperado contra la sensación de carencia, abandono y soledad en que se habían forjado sus infancias. El resentimiento encontró en las prácticas rituales del grupo formas

de expresar el enojo hacia todo aquello que los había agraviado en su infancia (familiares, vecinos, pares más grandes, policías, etc).

Siempre fui bien descarado(...) Desde que empecé a ponerle [a usar drogas], me ponía enfrente de todos, me valía madres (...) Les quería dar en la madre... Más que nada a ellos [a los padres] por no haberme cuidado cuando era plebitito [niño]. Aurelio, 34 años, UP

En los relatos, esta teatralidad del “adicto” se asoció a una experiencia de orgullo intensificado o *hubris*,<sup>22</sup> desde el cual se vanagloriaban de sí mismos y su desviación social, desafiaban a la sociedad que los rechazaba y estigmatizaba, y reivindicaban su carácter contestatario, el apego a las reglas del sentir del grupo y el desdén hacia la sociedad convencional. El dolor que encubre el *hubris* es la herida temprana al sentido del honor y el respeto que genera saberse marginal y no contar con los recursos para cambiar esa situación.

Entre estos participantes con UP, esta forma particular de gestionar la vergüenza a través de la transmutación del estigma en emblema, configuró una espiral en la cual el exhibir la pertenencia al grupo significó mayor exposición a nuevas experiencias de vergüenza y humillación en sus encuentros con la sociedad convencional,<sup>23</sup> que a su vez fortalecieron la necesidad de pertenencia, la cohesión interna del grupo y la identidad de sus miembros, alimentando el resentimiento hacia la sociedad convencional.

La humillación es una forma más intensa de vergüenza que emerge a raíz de lo que se considera un atentado contra la dignidad personal y en el contexto de una interacción en la que el humillado es inerme ante el ejercicio del poder del otro (Ariza, 2016: 288). En-

22 Este *hubris* se diferencia del orgullo “normal” que surge de una evaluación positiva global del *self* y no de una situación específica, por lo que no genera empatía con otros, sino un engrandecimiento del yo, a expensas de la devaluación de los otros (Lewis, 1971). Por ello, en lugar de promover cohesión social, produce aislamiento.

23 Estos jóvenes son constantemente detenidos por la fuerza pública en su tránsito por las calles. En esas detenciones son tratados con desdén y violencia, obligados a quitarse playeras/camisas y zapatos, a poner todas sus pertenencias en el suelo, a explicar de dónde vienen y para dónde van. Todo esto frente a los ojos de sus vecinos, otros transeúntes y sus pares. En muchas ocasiones, por tener marcas de piquetes en sus brazos, se los llevan esposados en la parte de atrás de las camionetas oficiales, exponiéndolos como delincuentes, aun cuando no hayan cometido ningún delito.



tre los participantes, la discriminación en el espacio público, los conflictos familiares, el acoso policial y las detenciones arbitrarias, son situaciones en las que los otros ejercieron el poder sobre ellos, lo que desembocó en ira intensa. Aunque la ira tiene el potencial de generar una restitución del *self* agraviado, las condiciones de asimetría que experimentaban estos sujetos no les permitió descargar esta emoción, convirtiéndose en una “ira impotente” (Scheff, 2003). Esta ira impotente, resultado de procesos de estrés persistentes en diferentes escenarios de socialización que amenazan al *self*, generó mayor aislamiento frente al mundo convencional, suprimiendo —al menos superficialmente— su anhelo de integración a ese mundo. Este aislamiento y la falta de diversificación de fuentes de estatus favorecieron que estos sujetos quedaran cada vez más a merced del grupo “desviado”, afianzando sus carreras de desviación como estrategia de restitución del daño infligido a su yo social.

El dolor del estigma y la discriminación infringidos por parte de la sociedad convencional, junto con la necesidad de sostener la máscara de invencible y el sentimiento de ira impotente, conllevó adicionalmente a la profundización del uso de drogas como tecnología de apoyo para el manejo emocional que demandaban estas situaciones.

Por su parte, en los relatos de los participantes con UNP no aparece la disposición a la violencia y/o la delincuencia a partir del uso de alguna droga. El uso de drogas les permitía “*clavarse*” en las actividades en las que destacaban (dibujar, tatuar, patinar, etc), “*escaparse*” de sus problemas cotidianos y disfrutar las dinámicas de socialización en el grupo en el que las diferencias sociales se borraban, obteniendo una sensación de pertenencia incondicional. En ese sentido, la principal emoción asociada por estos narradores al uso de drogas durante la habituación fue la gratificación que ofrece la pertenencia, el desenfado que genera el uso colectivo de las sustancias y el orgullo de destacarse por una habilidad particular o bienes simbólicos que son valorados por el grupo (principalmente acceso a música y/o vídeos). En este caso, la pertenencia no requirió renunciar a la individualidad, sino por el contrario, destacar los rasgos individuales que hacían a los narradores deseables en el grupo.

Me gustaba estar con los cholos porque era el único espacio donde nadie se fijaba en mi ropa o en lo que tengo. Se compartía lo que se tenía, una soda, un chicharrón, una baiza [fumada] de cigarro (...) Eran bien solidarios... Eso me hacía olvidar de los problemas y sentirme a gusto.

B, 34 años UNP

Lo contrastante entre los dos grupos de narradores son los contextos de uso de drogas y las dinámicas de socialización que ofrecen ambos grupos en torno de las cuales las experiencias socioemocionales de uso de drogas adquieren significados distintos, en unos ligados a la experiencia del poder, en otros ligados a la experiencia del placer; en ambos grupos el elemento fundamental que posibilita estas experiencias restitutivas del *self* es la pertenencia.

A diferencia de los narradores con UP, en aquellos con UNP la diferenciación del sí mismo que facilita el grupo por sus mecanismos de ascenso de estatus a través de la exhibición de los talentos personales, favorece la permanencia de la ambivalencia frente al uso de drogas y el sentimiento de vergüenza derivado de ello, pues, volviendo a Simmel (2018), la autonomía frente al grupo facilita el sentido de responsabilidad frente a sus actos y la evaluación constante del sujeto frente al grupo “desviado” y frente a otros grupos sociales con los que mantenían sus vínculos.

En respuesta a ello, entre los participantes con UNP el secreto se erigió como una estrategia de protección contra el estigma y la pérdida de estatus que traería consigo la revelación del uso de drogas frente a los no-usuarios. Este ocultamiento favoreció la diversificación de sus fuentes de estatus, evitando depender exclusivamente del grupo de referencia “desviado”. Siguiendo a Becker (2009), la decisión sobre exhibir, confesar u ocultar el uso de drogas, y ante quién, cómo, dónde y cuándo, radica en el número de contactos que unos y otros sostenían con la sociedad convencional y la centralidad que tiene el grupo de referencia como fuente de estatus para el narrador.



## Disimulo y encubrimiento del uso de drogas

Se oculta lo que resulta inmoral y amenaza los vínculos sociales (Simmel, 2010). Algunos ocultaban el uso de drogas porque tenían que sus vínculos con los no-usuarios resultaran afectados, y al mismo tiempo, ocultaban al interior del grupo de referencia su ambivalencia frente a las drogas, pues ello equivaldría a cuestionar los rituales de encuentro y cohesión y sus reglas del sentir, lo que pondría en peligro la anhelada membresía.

De acuerdo a Goffman (2006), el desacreditable nunca sabe cómo va a reaccionar la otra persona ante su estigma, lo que supone un manejo de la tensión que produce la interacción con el no-usuario y para ello los narradores con UNP evitaban ser vistos con otros que han sido etiquetados públicamente como “adictos/viciosos”, descartaban formas de portar el cuerpo asociadas a ellos, usaban drogas sólo dentro del grupo “desviado” y controlaban sus efectos frente a los no-usuarios. Con esto ratificaban la estructura normativa que los excluía, se veían a sí mismos bajo los ojos del otro, incorporando el estigma y la subordinación, por lo tanto, experimentaban vergüenza y culpa de usar drogas, y erigían un discurso público en contra de ellas.

Procuraba que no me vieran con los cholos para no levantar sospechas. Por eso nunca me tatué y... Siempre me vestí normal para que no me confundieran con ellos. Pero en tiempo de frío, atizábamos [fumaban marihuana] en un lugar cerrado y de tanto estar encerrado, se me impregnaba el olor en el suéter y empezaron a sospechar (...) Después, una de mis hermanas, me vio con unos que no debía andar ahí pintiendo [escapado de clase] y ya me confrontaron... Ahí ya fue cuando todo el mundo me dio la espalda(...)

Rayas, 22 años, UNP

Siguiendo a Tomkins (1992), el avergonzado requiere un escondite porque se percibe en contradicción con el resto del mundo y con su consciencia. Ese escondite es el grupo de referencia. La culpa deviene de la elección voluntaria por realizar un comportamiento

egoísta (usar drogas) que transgrede una norma moral. A diferencia de la vergüenza, la culpa no está referida a una falla total del *self*, sino a un comportamiento particular que exige reparación. Diverge de la humillación en que la culpa no deviene del ejercicio del poder externo, sino de la autoconciencia de estar violando una norma y de considerarse a sí mismo como moralmente inferior (Lewis, 1971).

Las estrategias de administración del estigma descritas —transmutación del estigma en emblema en los participantes con UP y de ocultamiento del uso de drogas en aquellos con UNP—, resultaron fallidas ante la eficacia de los mecanismos de control social que se erigen para sancionar al “desviado”. En un momento de sus biografías, un evento desafortunado (la muerte de alguien significativo, una ruptura amorosa, la caída en prisión de un protector, etc) propicia que los escudos socioemocionales a través de los cuales estos sujetos se protegen del estigma de usar drogas se fracturen y entonces terminan encarnando la figura del adicto, retornando con ello las experiencias de vergüenza y humillación, pero intensificadas ante la pérdida del *rostro*<sup>24</sup> y la *línea*<sup>25</sup> (Goffman, 1971) construidos en la sociabilidad al interior de los grupos de adscripción.

### *Fondear. Recaer en vergüenza*

Fondear para mí es cuando ya estás batallando para todo, para conseguir el dinero, para comprarla, para inyectártela, para todo es batallar y ahí pasan tantas cosas que ni te imaginas (...) Entonces, te vas cansando que todo el mundo te humilla. Te sientes menos, acá... Sientes que andas bien mal y todo el mundo te dice que andas bien mal y eso más te deprime, o sea, ¡chale!, empiezas a pensar en la vida que llevas y te quieres morir.

Sr. X, 34 años, UNP

El fondeo es el momento de la trayectoria de uso de drogas cuando la máscara de orgullo y la euforia efímera que los narradores han construido durante los momentos previos se fractura, visibilizando

24 Referido al personaje que se construye en la interacción y que constituye una imagen idealizada de sí mismo.

25 Referida al guión de la interacción, de acuerdo a las reglas del sentir y de la expresión que define el grupo.



el sufrimiento social que han cargado y acumulado a lo largo de sus vidas. Al exhibir su vulnerabilidad, los narradores rompieron con las reglas del sentir del grupo, dejando atrás el hombre fuerte, valiente, invencible, por lo que son despojados de poder y estatus dentro del grupo. Adicionalmente, durante el fondeo los participantes no contaron con los medios para pagar las deudas adquiridas con sus pares, con lo cual violan la ley de la reciprocidad del grupo, situación que contribuye a su expulsión.

Ahí ya tenía como 23 años y fue cuando fondí. Es la peor experiencia(...) Llegué al grado de estar esperando que me dieran, mendigando por unas gotas en un picadero, recogiendo algodones usados para sacar un poco de heroína que me curara la malilla [síndrome de abstinencia]...

Aurelio, 34 años, UP

La emoción generalizada en este momento de la trayectoria de uso de drogas es la vergüenza y su expresión extrema, la humillación. La vergüenza habla de su necesidad de vinculación social y de la profunda soledad que enfrentan en ese momento, donde no encuentran quién brinde soporte, contención y protección. La humillación, por su parte, advierte de los abusos y en algunos casos, la crueldad, a la que los someten los otros que se ubican en una situación de poder frente a ellos, la familia que los interna sin su consentimiento, los antiguos amigos que los excluyen, los vecinos que los discriminan y expulsan de espacios públicos, la fuerza pública que los detiene, extorsiona, golpea y encarcela.

Sin embargo, la humillación no logra transformarse en rabia, sino que se encadena al autorreproche y el autodesprecio, desprovéyéndolos de cualquier capacidad de agencia y posibilidad de reivindicación de su dignidad como sujetos. En este momento de las trayectorias, la repetición del paradigma moral-estigmatizante en torno a la figura del “adicto” se encarna en el sentimiento de autorreproche y a través de ello, los sujetos se ratifican como “inadecuados”, merecedores de castigo por haber infringido un código moral socialmente compartido (Ariza, 2016:288) del no-uso de drogas.

En este punto, nuevamente es el diferencial de capitales lo que permite a unos sujetos, y no a otros, transitar del *fondeo* hacia dinámicas de consumo no-problemáticas. En el caso particular de la muestra de relatos que aquí analizo, los sujetos que lograron ese tránsito son aquellos que pudieron a lo largo de sus trayectorias mediar entre la sociedad convencional y el grupo de adscripción “desviado”, quienes contaron con capital social, económico y cultural para amortiguar el peso del estigma y lograron, a través de la búsqueda voluntaria de tratamiento —y particularmente del acceso a metadona—,<sup>26</sup> construir una narrativa de sí mismos donde es posible gestionar el uso de drogas, recuperando su lugar de agencia.

Los relatos dejan ver que aquellos sujetos con menor acceso a capitales de todo tipo, tuvieron una experiencia emocional más intensa del *fondeo*, pues pareciera que es en este momento de la trayectoria de uso de drogas cuando se cristalizan los efectos acumulativos de otros eventos vividos previamente en las biografías, condensando las desventajas acumuladas. La humillación es una experiencia reiterada en estos sujetos que, al ser expulsados del grupo de adscripción, pierden por completo el único escudo emocional con el que sorteaban los pesos del estigma, el etiquetamiento y la exclusión. Por fuera del grupo, sumidos en su dependencia de las sustancias, sin medios financieros para comprarlas, sin un espacio social que les brinde los mínimos de resguardo a su integridad, quedan desnudos, a merced de la mirada recalcitrante del “normal” que los culpa de su desgracia. El único lugar desde el cual son reconocidos es, parafraseando a Reguillo (2012), repitiendo una narrativa precarizada de sí mismos, donde se despojan del orgullo construido en su grupo, disimulan el resentimiento frente al Orden social que los excluyó tempranamente y se asumen como culpables de algo inaprensible, su origen social, su desencanto frente a sus formas precarizadas de vida, su estrategia ilegítima de obtener placer.

---

26 La metadona es un opiáceo sintético que se usa como tratamiento sustitutivo a la dependencia a la heroína, con el que se busca reducir tal dependencia favoreciendo la vinculación social y laboral de las personas con esta condición.



Ya mi locura es puro sufrimiento, pura soledad, no tengo nada, no tengo cuentas de banco, no tengo carros, no tengo casa... Al principio fue un estilo de vida muy... que me sentía bien, me hacía sentir controlado, me hacía sentir aceptado(...) Ahora es pura soledad.

Pinky, 34 años, UP

## Consideraciones finales

En este texto he querido mostrar cómo los participantes del estudio fueron deshonrados mucho antes de haber iniciado sus trayectorias de uso de drogas, debido, entre otras circunstancias, a su condición de clase. Su estatus fue constantemente derogado a lo largo de sus biografías y encontraron en grupos de referencia “desviados” un escenario de compensación, que se tornó más o menos importante según su nivel de vinculación con la sociedad convencional. Estos sujetos interiorizaron desde muy temprano el ideal del éxito individual, pero no contaron con los medios legítimos para obtenerlo (Merton, 1938). Así mismo, interiorizaron tempranamente la creencia del uso de drogas como una expresión de debilidad del carácter. Ser pobres y usuarios de drogas constituyó entonces para estos sujetos una doble falla de su *self*.

Las emociones que los participantes enuncian a lo largo de sus trayectorias de uso de drogas, hablan de su lucha por ganar dignidad y respeto en un contexto hostil marcado por la desigualdad, la exclusión social, la discriminación y la criminalización de los varones pobres usuarios de drogas en el marco de un sistema moral que defiende los ideales del éxito individual a través del esfuerzo y la renuncia al placer. El análisis del registro emocional muestra cómo la construcción del sujeto-adicto como culpable de su propio “mal” es un proceso que se encarna gradualmente a través de la estigmatización, lo cual no sólo fortalece los argumentos excluyentes frente al otro, sino que logra disminuir su humanidad y minar su capacidad de agencia.

Encontrar los anclajes emocionales en los que se construye el *self* de personas con uso-problemático-de-drogas es fundamental para diseñar estrategias efectivas de tratamiento que procuren la restitución de la dignidad y autonomía de los sujetos, aun cuando sigan usando drogas, pero bajo dinámicas que supongan menos riesgos para su salud física, mental y socioemocional.

El análisis socio-estructural de las emociones tiene mucho que aportar al campo del uso problemático de drogas y la reducción de daños, en tanto permite visibilizar cómo se encarnan los procesos de desigualdad y estigmatización, las estrategias a las que recurren los sujetos para administrar estas condiciones de exclusión y cómo, desde la intervención social, se pueden brindar nuevos recursos a los sujetos para prevenir y revertir estos procesos, más allá del encierro y la abstinencia.

## Referencias

- Amery, Jean (2013). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Barcelona: Pre-textos.
- Ariza, Marina (2016). “Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social”. En *Emociones, afectos y sociología: Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 279-328. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ariza, Marina (2017). “Vergüenza, orgullo y humillación: Los contrapuntos emocionales en la experiencia femenina de la migración laboral femenina”. *Estudios Sociológicos XXXV* (103):65-89
- Barbalet, Jack (2001). *Emotion, social theory and social structure. A macrosociological approach*. Cambridge: Cambridge University Press
- Becker, Howard (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Becker, Howard (2016). *Cómo fumar marihuana y tener un buen viaje. Una mirada sociológica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bertaux, Daniel (1983). “From the Life-History Approach to the Transformation of Sociological Practice” En *Biography and So-*



- ciety. The Life History Approach in the Social Sciences*, compilado por Daniel Bertaux. Berkeley: Sage Publications
- Bloch, Charlotte (2002). "Managing the emotions of competition and recognition in Academia" En *Emotions and Sociology*, editado por Jack Barbalet, 113-131. Oxford: Blackwell Publishing
- Chase, Susan (2005). "Narrative Inquiry. Multiple lenses, approaches, voices". En *Collecting and interpreting qualitative materials*, editado por Norman Denzin e Yvonna Lincoln, 57-94. Oaks: Sage Publications.
- Collins, Randall (2004) *Interaction Ritual Chains*. Oxford: Oxford University Press
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2017). *Pobreza en México. Resultados de pobreza en México 2016 a nivel nacional y por entidades federativas*. <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>
- Cooley, Charles (1922). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hochschild, Arlie Russell (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015). Escolaridad. Disponible en <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/escolaridad.aspx?tema=P> [Consulta: 10 Febrero 2018].
- Kemper, Theodore (1991). "Predicting emotions from social relations". *Social Psychology Quarterly* 54(4):330-342.
- Kemper, Theodore (2006). "Power and Status and the Power-Status theory of emotions". En *Handbook of the sociology of emotions*, Jonathan Turner y Jan Stets (comps.), 87-113. Nueva York: Springer.
- Kemper, Theodore (2011). "Status, Power and Ritual Interaction. A relational reading of Durkheim, Goffman and Collins". Nueva York: Routledge.

- Kemper, Theodore (2017). *Elementary forms of social relations. Status, Power and reference groups*. Nueva York: Routledge.
- Lewis, Helen. (1971). *Shame and guilt in neurosis*. Nueva York: International Universities Press.
- Linck, Bruce y Phelan, Jo (2001). "Conceptualizing Stigma". *Annual Review of Sociology*, 27: 363-385.
- Martínez Salgado, Carolina (2012). "El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias". *Ciencia & Saude Colectiva*, 17 (3):613-619
- Matza, David y Sykes, Gresham (1961). "Juvenile delinquency and subterranean values". *American Sociological Review*, 26 (5):712-719.
- Mead, George (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*. Berkeley: University of California Press.
- Merton, Robert (1938). "Social structure and anomie". *American Sociological Review*, 3 (5): 672-682
- Ospina Escobar, Angélica (2016). Itinerarios de adversidad. Biografías de uso de drogas, estilos de vida y ambientes de riesgo al VIH en varones inyectores de Tijuana, Cd. Juárez y Hermosillo, México. Tesis de doctorado en Estudios de Población. México: El Colegio de México.
- Peláez González, Carolina (2016). "Un mar de vergüenza y asco" En *Emociones, afectos y sociología: Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, Marina Ariza (coord.), 149-192. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Reguillo, Rossana (2012). "Memories of the future". *Young*, 20 (4): 345-355
- Romaní, Oriol (2008). "Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño". *Salud colectiva*, 4 (3): 301-318.
- Scheff, Thomas (1974). "The Labelling Theory of Mental Illness". *American Sociological Review*, 39 (3): 444-452
- Scheff, Thomas (1988). "Shame and conformity: The deference-emotion system". *American Sociological Review*, 53(3):395-406
- Scheff, Thomas (2000). "Shame and social bond". *Sociological Theory*, 18(1): 84-99



- Scheff, Thomas (2003). "Male emotions/relationships and violence. A Case Study". *Human Relations*, 56 (6):727-749
- Scheff, Thomas y Retzinger, Suzanne (1991). *Emotions and violence: Shame and rage in destructive conflicts*. Lincoln: iUniverse, Inc
- Secretaría de Salud, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, Instituto Nacional de Salud Pública; Comisión Nacional contra las Adicciones (2017). *Encuesta Nacional de Drogas, Alcohol y Tabaco 2016-2017*. [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/234856/CONSUMO\\_DE\\_DROGAS.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/234856/CONSUMO_DE_DROGAS.pdf) [Fecha de consulta: 25/09/2018].
- Shields, Stephanie; Garner, Dallas; DiLeone, Brooke; y Hadley, Aleana(2007). "Gender and Emotion". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, Jonathan Turner y Jan Stets (comps.), 63-86. Nueva York: Springer.
- Simmel, Georg (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur
- Simmel, Georg (2018). "Sobre una psicología de la vergüenza" [artículo en línea]. Traducido por Andrés Soto. *Digitum*, 21: 67-74. [Fecha de consulta: 25/09/2018].<<http://doi.org/10.7238/d.v0i21.3116>>
- Summers-Effler, Erika (2006.) "Defensive Strategies: The Formation and Social Implication of Patterned Self-destructive Behavior". *Theory and Research on Human Emotions. Advances in Group Processes*, 21:309-325
- Thoits, Peter (1985). "Self-Labeling Processes in Mental Illness: The Role of Emotional Deviance". *American Journal of Sociology*, 91 (2): 221-249
- Tomkins, Silvan (1992) *Affect, Imagery, Consciousness: Vol. II, The negative affects*. New York: Springer.
- Turner, Jonathan y Stets, Jan (2006). "Moral Emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, Jonathan Turner y Jan Stets (comps.), 544-566. Nueva York: Springer.
- Turner, Jonathan. (2010). "The stratification of emotions: Some preliminary generalizations". *Sociological inquiri*, 80 (2): 168-199.
- Weber, Max (1953). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica

## LITERATURA POLICIAL Y SOCIOLOGÍA DEL DELITO

---

### CRIME FICTION AND SOCIOLOGY OF CRIME

---

HERNÁN MALTZ\*

*[...] if you read a detective story, you read a detective story\*\**  
(Moretti, 1988: 155)

---

Propongo una interpretación del género policial como una matriz discursiva que, si bien contiene un potencial crítico, tampoco puede reivindicarse como una crítica sociológica de las transgresiones y los castigos del orden social. En la tensión entre su potencia crítica y su carácter de producto de la industria cultural, considero que la tendencia (por parte de críticos y escritores) a valorar el aspecto crítico del género deja relegado el hecho de que, al mismo tiempo, constituye un bien cultural de consumo ordinario en la vida diaria del orden social capitalista. *Palabras clave: literatura policial; sociología del delito*

---

*Abstract: In this text, I suggest an interpretation of crime fiction as a discursive matrix that, although containing critical potential, cannot be claimed as sociological criticism of the transgressions and punishments of social order. In the tension between its critical power and its nature as a product of the cultural industry, I consider that the tendency (on the part of critics and writers) to value the critical aspect of the genre relegates the fact that, concurrently, it constitutes a cultural good of ordinary consumerism in the daily life of the capitalist social order. Keywords: Crime Fiction; Sociology of Crime.*

---

\* Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires.

\*\* “... si lees una novela policial, lees una novela policial” (todas las traducciones del inglés al español son del autor).



## La posibilidad de una intersección

Tal como se sigue del título de este breve texto, aquí pretendemos esbozar un argumento en torno al cruce —no necesariamente obvio, pero muchas veces nombrado de manera superficial— entre narrativa policial y sociología del delito.<sup>1</sup> Sin embargo, nuestro empleo de la conjunción “y” responde, más bien, a una operación analítica de intersección cuyo resultado, al menos en parte, da como resultado un conjunto vacío. A continuación intentamos explicar-nos al respecto.

Podemos usar como punto de partida algunas formulaciones de Corcuff, quien propone estudiar los “diálogos transfronterizos entre filosofía, sociología y culturas ordinarias (relatos policiales, canciones, cine, series, etc.)” (Corcuff, 2016: 10). Este autor inmediatamente subraya la discontinuidad constitutiva entre, por un lado, las matrices discursivas propias de las ciencias humanas y sociales y, por otro, las de las propias de las ficciones:

---

1 Nuestra intención es clara: esbozamos *un* argumento, que no debe entenderse como una derivación de un curso único y necesario del vínculo entre dos matrices discursivas, sino apenas como una voluntad de polémica y discusión (no hay aquí ningún propósito de exhaustividad del tema a tratar). Por cierto, notemos que hablamos de sociología del delito y no de sociología en general o de teoría sociológica —y menos de “sociedad”—, que implicarían un desarrollo o bien diferente o bien más amplio, como, por ejemplo: abordar la literatura policial desde distintos autores canónicos de la teoría sociológica —y distinguir qué pueden aportarnos cada uno de ellos para reflexionar sobre el género policial—, concebir la relevancia de la literatura policial para el orden social contemporáneo desde enfoques sociológicos específicos —por ejemplo, desde la sociología de la cultura, de la literatura, de la edición, etcétera— y, aun dentro de cada uno de tales enfoques, distinguir diferentes niveles de análisis —tal como intentamos mostrar aquí, más allá del nombre general de nuestro texto, no nos abocamos a ver la multiplicidad de opciones que podría abarcar el cruce entre literatura policial y sociología del delito, ya que otra vía de análisis podría haber sido, por ejemplo, ver en qué medida cada matriz discursiva se aproxima a la otra, que sería un itinerario posible y válido —como veremos, aquí optamos por una estrategia de enfatizar diferencias entre ambas—. Por otra parte, no perdemos de vista que otros autores ya han pensado, en términos generales y desde diferentes perspectivas, el cruce entre literatura policial y sociedad: Kracauer (2010), Bloch (1988), Mandel (2011), Piglia (1979) o Feinmann (1991), solo por mencionar algunos. De manera que, entre varias formas posibles de encarar el vínculo entre literatura policial y sociedad, nos abocamos puntualmente a pensar la relación entre narrativa policial y sociología del delito e, insistimos, el cruce específico que aquí trazamos no implica ningún tipo de conclusión taxativa, sino, más bien, todo lo contrario: solo nos interesa abrir una posible discusión.

¿Quiere decir esto que tratamos la filosofía, la sociología y las culturas ordinarias como si fueran formas indistintas? ¿Significa esto, por ejemplo, que la novela negra americana expresa directa e inmediatamente problemas filosóficos y sociológicos, o que incluso plantea tesis filosóficas y sociológicas? No. Nuestro análisis parte de la autonomía de los registros (filosofía, sociología, culturas ordinarias), para interesarnos sólo después en sus diálogos, en sus interacciones y en las traducciones recíprocas de sus problemas. Jacques Dubois ha aclarado suficientemente el problema de la relación entre los “novelistas de lo real” y la sociología: estos autores –los novelistas– hablan de las relaciones sociales conforme a un registro propio que no constituye un duplicado de las mismas. Dubois describe prudentemente “un gran laboratorio de ficción donde, en función de las múltiples experiencias de figuración, lo imaginario entra en disputa con lo real” [...]. Esos creadores son considerados como “guionistas experimentales de lo social”, [...] antes que como “comentaristas” de lo social. (2016: 11)

Aun con esta clara distinción entre diferentes matrices de producción de discursos, Corcuff apunta a trabajar sobre los mencionados “diálogos transfronterizos”; elige profundizar en torno al factor común que observa entre ambas y, a partir de este punto, prosigue con sus análisis. De nuestra parte, en cambio, no nos interesa enfocarnos en el factor común, sino en la división entre ambos tipos de matrices. ¿Qué nos motiva a efectuar una argumentación en este sentido? Al menos en la actual situación argentina, en que la moda de la novela policial conoce un período de auge hace varios años, hay una circulación de sentidos sobre “lo policial” que, en muchos casos, parece confundirse con un diagnóstico sobre algo así como una crítica del orden social capitalista y sus mecanismos de control social y penal. Un conjunto significativo de escritores y críticos suelen hablar de las “virtudes” del policial, en el sentido de que se trataría de un género que permite enunciar cierto tipo de verdades sobre el orden social e, incluso, denunciar y explicar su funcionamiento. Pensemos, a propósito de los crímenes ambientales, en ficciones como la miniserie televisiva *Cromo* (2015) o la novela *Naxa* (2016)



de María Inés Krimer.<sup>2</sup> Se trata de ficciones que pueden —e incluso “exigen”— ser leídas como denuncias sobre cierto tipo de criminalidad. Varios escritores de policial captan problemas, los retraducen en sus ficciones y, efectivamente, buscan generar sentidos críticos.

Sin embargo, detectamos cierto peligro: que estas ficciones sean concebidas y leídas directamente como verdades sobre el orden social capitalista, como críticas a modo de tratados de sociología (es decir, una igualación como la que rechaza Corcuff). En este sentido, deseamos marcar un punto de quiebre, que podría resumirse provocativamente de esta forma: podemos leer una, cinco, diez o veinte novelas policiales, pero de ninguna en particular, ni de todas ellas leídas globalmente, vamos a deducir la distinción foucaultiana entre ilegalismos y delincuencia (Foucault, 2006), ni vamos a inferir la definición durkhemiana de transgresión como la lesión moral de la conciencia colectiva —tal como podemos hallarla en *La división del trabajo social* (Durkheim, 2008)—, ni vamos a concluir algo parecido

2 En la edición de *Noxa*, al final del libro, observamos una página extra en la que se consigna, bajo el título “Nota de la autora”, la siguiente información:

El glifosato es un herbicida cuyo uso se ha incrementado en los últimos años debido al desarrollo de cultivos genéticamente modificados. Un estudio realizado en Argentina da cuenta de miles de habitantes de zonas rurales afectados por las fumigaciones. Se estima que en una década las malformaciones en los recién nacidos aumentaron en un 400 por ciento.

En 2015 la Organización Mundial de la Salud encontró pruebas de carcinogenicidad en las personas expuestas al herbicida y recalificó el producto.

Algunos testimonios incluidos en el relato están tomados, con cambios, de *Mal comidos*, de Soledad Barrutti, *La amenaza transgénica*, de Jorge Kaczewer y *Pueblos fumigados* de Jorge Eduardo Rulli. (Krimer, 2016: 155)

Por otra parte, la mención a dos ficciones creadas en distintos soportes, audiovisual y escrito, nos da pie para efectuar una somera aclaración: acordamos con Baetens (2012) en el problema de pensar las continuas redefiniciones y renegociaciones del vocablo “literatura”. Puntualmente, este autor, en el marco de los debates en torno a la comparatística y la literatura mundial, concibe a la literatura como un cruce multimedial en que la palabra estaría perdiendo importancia ante la imagen (aunque esta nunca llegue a sustituirla, sino que tiendan a converger). En este sentido, si bien concedemos que algunas perspectivas de análisis tienen derecho a reclamar por la distinta naturaleza en la producción, circulación y apropiación de ficciones escritas y audiovisuales, al reflexionar sobre el género policial resulta difícil no pensar en la cantidad de transacciones que se dan entre los distintos soportes (con los ejemplos más típicos de libros con motivos y estructuras cinematográficas, así como en las películas basadas en libros... ¿Y acaso hoy en día algún libro es pensable sin el cine y la televisión?).

a lo que plantean Rusche y Kirchheimer en su clásico análisis sobre el vínculo entre formas penales y condiciones de formación de una clase proletaria (1984), por citar tres clásicos estudios del campo de la sociología del delito —y, en todo caso, podemos remitirnos al valioso libro de Garland (2005), a modo de síntesis de distintos enfoques de dicha sub-disciplina—; tampoco vamos a reconstruir una historia de las formas de pensar el delito leyendo novelas policiales —para eso podemos leer, por ejemplo, no solo a Garland, sino también el clásico estudio de Baratta (2004)—. De esta forma, si bien de ninguna forma fetichizamos los aportes provenientes de la sociología del delito, en todo caso nos servimos de dicha sub-disciplina para mostrar algunas claras limitaciones de la matriz discursiva del género policial y sus potencialidades y límites enunciativos en torno al orden social.<sup>3</sup>

Cuando escuchamos o leemos a algunos escritores y críticos, efectivamente comprobamos este tipo de enunciación que se desplaza de las ficciones al orden social. Un ejemplo significativo podemos hallarlo en la octava emisión del programa *Policiales de colección*, conducido por Sivlia Hopenhayn y transmitido por *Canal (á)* en 2011, en que la escritora Claudia Piñeiro y el escritor y crítico Hugo Salas reflexionan sobre la novela *El chino* de Henning Mankell. Ambos sostienen cierta idea en relación a la potencia de la novela del sueco para retratar “lo social” y, particularmente, la hipótesis de que la ficción —al menos esta de Mankell— permite entender la sociedad. Piñeiro dice: “A mí lo que me atrae muchísimo de Mankell es [...] esa cosa de introducir lo sociológico en la literatura policial tan abiertamente, ¿no?, o sea, él te cuenta una sociedad. Todas sus his-

3 Lejos de tratarse de un conjunto estable, homogéneo y armonioso de saberes y conceptos, la sociología del delito posee amplios y profundos debates a su interior, al punto que, a comienzos del siglo XXI, Garland comenta que, justamente a través de los aportes de los autores clásicos (Durkheim, Marx, Eliás, Foucault, etcétera), nadie podría haber supuesto el rumbo que ha tomado el tratamiento del delito en la sociedad contemporánea —por ejemplo: el declive del ideal de la rehabilitación, el resurgimiento de la denominada “justicia expresiva”, los cambios en el tono emocional de la política criminal, el retorno a la víctima, los cambios en la infraestructura de prevención del delito, la comercialización del delito o, sin ser exhaustivos con esta recapitulación, la propia transformación del pensamiento criminológico— (Garland, 2005: 31-70).



torias tienen un tema social preponderante”. Y, más adelante, dice: “Necesitás entender una sociedad para comprender los crímenes que ahí se cometen”. En la misma sintonía, Salas comenta:

Yo creo que los suecos están usando el policial para poner en discusión la organización de su sociedad y la marcha de su economía, porque si vos te fijás son todos policiales que tienen un trasfondo que tiene que ver con lo económico, estrictamente con lo económico y con la acumulación de capital.

Nos interesa tomar como ejemplo este programa televisivo, ya que la voz de una escritora y de un escritor y crítico tienden a coincidir en marcar cierta raíz sociológica que perciben en la literatura policial —e incluso un “determinismo económico”, tal como señala Salas—, cierto principio por el cual la literatura policial nos comunicaría algo sobre el orden social “real”. Sin embargo, podríamos contrastar este tipo de enfoque con otro que concibe a la literatura policial como un producto de la imaginación, dedicado al entretenimiento, y que reniega del carácter presuntamente “comprometido” de la narrativa policial. En este sentido, podríamos pensar en una figura como la del escritor Pablo De Santis, habitualmente colocado como heredero de un linaje borgeano (Saítta, 1999; Konstantinova, 2010; Peretti, 2012; Piña, 2013). En oposición a todo tipo de perspectivas que —ya sea de manera directa o de modo más atenuado— piensan la referencialidad de la literatura policial en relación a aspectos de la “realidad económica y social”, De Santis no deja de posicionarse en la línea —poco popular en el presente— que concibe al policial como creación artificial, como artefacto para el entretenimiento que poco tiene que ver con dicha “realidad contextual” —o que, en todo caso, tiene mucho que ver, pero solo en la medida en que se la concibe justamente como eso, como producto para el entretenimiento—. Por ejemplo, en una entrevista concedida hace unos años, este escritor sostiene la idea de que no le interesa “lo social” de los policiales:

Lo social en las novelas [...] no me interesa en absoluto. Me parece que la manera en la que uno se relaciona con la literatura nunca es directa. No porque uno escriba una novela que transcurre en Buenos Aires, y muestre la pobreza va a decir algo de verdad sobre la pobreza en Buenos Aires. Al contrario, uno siempre se relaciona con la literatura a través de lo simbólico. (Wieser, 2012: 73)

Por esta vía, entonces, pasamos a considerar perspectivas sobre el policial que se alejan de las formulaciones en torno a la crítica social que puede implicar el género. Así, ante la pregunta, tan habitual en estos tiempos, en torno a qué nos dice el policial sobre las sociedades contemporáneas, podríamos pensar en invertir la cuestión y pensar qué no nos dice este género sobre el orden social, qué oculta del mismo, qué aspectos transforma a los fines de sus propios objetivos, etcétera.<sup>4</sup>

## El género policial, entre el discurso crítico y el consumo ordinario

No deseamos que esta línea de pensamiento sea marcada como soberbia: al contrario, a partir de un comentario de Corcuff —con quien tuvimos un breve intercambio en persona, en el marco de un seminario doctoral que dictó en Buenos Aires en agosto de 2017—, no deseamos colocarnos en una suerte de posición de “rey sociólogo” que formula *la* interpretación “verdadera”. Pero sí consideramos que es necesario marcar la diferencia entre, por un lado, la crítica sociológica sobre el orden social y el delito y, por otro, la crítica que podemos hallar en ficciones policiales.<sup>5</sup> Hay una línea de

4 Por ejemplo, no podemos evitar pensar en aquella afirmación de Miguez en torno al hecho de que la mayor cantidad de muertes ocasionadas en la Argentina se vincula con accidentes viales y no con homicidios (2010: 40-41). De esta forma, si la literatura policial argentina deseara ser “realista”, en el sentido de plantear muertes que sean acordes a una función de probabilidad de ocurrencia, habría que partir del hecho de que los cadáveres de las ficciones se provocaran más en accidentes de tránsito y menos en homicidios (y, por supuesto, queda claro que estamos lanzando una provocación).

5 Por supuesto, nuestra distinción también podría llevarnos a otras, relativas a marcar niveles de intervención en la producción, la circulación y el consumo de los discursos. Queda claro que, en nuestro caso, hablamos como representantes de un segmen-



inestabilidad dada por cierto desplazamiento, por cierta noción de que, por el hecho de escribir ficciones sobre delitos, consecuentemente hay un paso automático para hablar sin más rodeos sobre los delitos del orden social.<sup>6</sup>

Por lo tanto, coincidimos con Pepper y Schmid, que postulan ciertas limitaciones respecto a la potencia crítica del género policial, al menos en su forma más típica:

*... we begin from a more circumspect position: namely the possibility that there are certain foundational limits to the capacities of the crime novel, at least in its most typical form (e.g., local police detective, or surrogate, investigating a single murder in a particular place) to properly interrogate the complex and overdetermined terrain of global capitalism and the messy business of contemporary geopolitics where the state has been relativized as a form of political authority and locus of power.*<sup>7</sup> (2016: 8)

En efecto, en otro texto escrito en solitario, Schmid ya contempla la pregunta sobre las potencialidades y los límites del género policial. A partir de una reflexión sobre un libro co-escrito por Paco Ignacio Taibo II y el Subcomandante Marcos, *Muertos incómodos* (2005) —en que tenemos representaciones del crimen a nivel transnacional—,

---

to demográfico específico de productores discursivos: los académicos. Sí, entonces, no perdemos de vista la posibilidad de dar lugar a intervenciones de orden sociológico que no provengan de sociólogos universitarios, aunque justamente aquí nos separamos de cierto tipo de formulaciones de algunos escritores y críticos —como marcamos con nuestro ejemplo de Piñeiro y Salas— que tienden a emplear un uso no menos válido de “sociología”, pero sí más laxo.

- 6 Muchas veces este desplazamiento automático se apoya en la creencia de que el policial negro es un género realista, lo cual puede ser claramente puesto en discusión: más allá de lo que Raymond Chandler sostenía en “El simple arte de matar” —respecto a que toda obra literaria siempre procura ser realista (1970: 187)—, otra cosa es leer sus ficciones y comprobar su alto grado de irrealidad, como sucede, entre una variedad de ejemplos posibles, con la primera escena de *Adiós, muñeca*, en la que un sujeto gigante muele a golpes a varias personas, en una sucesión de actos difíciles de creer —y no hablemos del consumo de sus novelas en la Argentina a través de traducciones españolas, que marcan una distancia lingüística doble para un lector argentino—.
- 7 “... partimos de una posición más cautelosa: concretamente la posibilidad de que haya ciertos límites fundacionales en las capacidades de la novela policial, al menos en su forma más típica (por ejemplo, el detective de la policía local, o un sustituto, que investiga un solo asesinato en un lugar particular) para interrogar adecuadamente el complejo y sobredeterminado terreno del capitalismo global y el embrollado asunto de la geopolítica contemporánea, donde el Estado ha sido relativizado como forma de autoridad política y lugar de poder.” (2016: 8)

consigna: “*what can crime fiction do? Can it adequately represent the transnational, even global, totality that defines this kind of crime?*”<sup>8</sup> (2012: 21). La pregunta parece básica, pero es verdaderamente sensata y nos obliga a poner nuevamente el foco sobre cómo la ficción representa, en promedio, al crimen, la transgresión y el delito. En este sentido, Erdmann nos ayuda a ver la paradoja de las novelas policiales, que vuelven normal algo que no lo es —un homicidio—: “*Deep within our crime fiction world as it comes alive in books and in film, there is a paradox that is hardly noticed any more. The unusual occurrence of murder has become the norm*”<sup>9</sup> (2009: 17).<sup>10</sup> Esta paradoja que, según Erdmann, habitualmente no es notada, incluso se manifiesta en los trabajos y las reflexiones de los críticos. Por ejemplo, en un excelente artículo de King, el estudioso afirma:

*Crime novels thus provide a means of understanding the relationship between crime and community in the popular imagination. Who is killed, where, why, by whom, and how the investigation resolves or does not resolve the case; what punishment, if any, is meted out to the criminal—these are all factors that can shape a particular community’s understanding of transgression*<sup>11</sup> (2014: 14-15; énfasis propio).

De este modo, observamos un sentido común que opera aun sobre los *scholars* que estudian las representaciones de la transgresión, pero que, empujados por cierta ideología dominante, identifican de manera mecánica la imagen del crimen con la del asesinato —cuan-

8 “¿Qué puede hacer la literatura policial? ¿Puede representar adecuadamente la totalidad transnacional, incluso global, que define este tipo de delito?”

9 “En lo profundo de nuestro mundo de la literatura policial, tal como cobra vida en los libros y en el cine, hay una paradoja que ya casi no es notada. La inusual ocurrencia de un asesinato se ha convertido en la norma.”

10 Y, unas líneas más adelante, comenta que la “[s]erial production of detective fiction turns murder into a banality” (2009: 18). [La producción en serie de literatura policial convierte el asesinato en una banalidad]

11 “Las novelas policiales proporcionan un medio para comprender la relación entre crimen y comunidad en la imaginación popular. *Quién es asesinado*, dónde, por qué, por quién y cómo la investigación resuelve o no el caso; qué castigo, si lo hay, se imparte al criminal —todos estos son factores que pueden moldear la comprensión de una comunidad particular sobre la transgresión—.” (énfasis propio).



do, en verdad, tal como sostiene Erdmann (2009), el homicidio no es, en promedio, un delito altamente probable—.

Con estas reflexiones en torno al crimen y sus representaciones en la ficción, podemos remitirnos al epígrafe que encabeza nuestro trabajo: “*if you read a detective story, you read a detective story*”<sup>12</sup> (Moretti, 1988: 155). En el texto de donde fue extraída la cita, Moretti expone dos claves para entender la ficción policial: como una función del modo de producción capitalista o como un producto específico de una industria cultural que forma parte de una autonomizada “superestructura” del orden social. Pues bien, en este segundo sentido, leer novelas policiales forma parte de la continuidad de la vida y no posee un significado desplazado hacia otros aspectos de mayor alcance. Algo de esto queremos decir cuando ponemos un reparo a la idea de Corcuff respecto a la concepción de algunas ficciones policiales como críticas radicales. Es cierto que algunas ficciones policiales pueden ser leídas en esta clave, pero no menos cierto resulta el hecho de que el consumo de una novela policial también significa, simplemente, el consumo de una novela policial.

Ahora bien, queda claro que con nuestro hilo argumental no pretendemos desconectar al género policial de sus vínculos con el orden social. En efecto, también podemos tener en mente una concepción del género como dispositivo con que se resuelven conflictos sociales (Link, 2003b; Bazin, 2005; Habjan, 2016). En esta dirección, las ficciones pueden hacerse preguntas parecidas a las de la sociología del castigo. Por poner un ejemplo, traigamos a cuenta una afirmación del sociólogo Juan Carlos Marín, que sostiene la idea del carácter histórico y socialmente construido del esquema delito-castigo (1993). Es cierto que podemos hallar una noción similar en la ficción, por ejemplo, en el epígrafe de *Plata quemada* (1997) de Piglia, en que rescata aquella frase de Brecht: “¿Qué es robar un banco comparado con fundarlo?” (Piglia, 1998: 9).<sup>13</sup> Sin embargo, la novela

12 “si lees una novela policial, lees una novela policial.”

13 Respecto a esta cita de Brecht, el crítico Manuel Valle García consigna, en su trabajo sobre Raymond Chandler:

Se trata [...] de un texto conocidísimo y [...] mal leído a veces (amputado o descontextualizado), especialmente la frase central en torno a la que se organiza el resto: «¿Qué es un atraco a un banco comparado con la fundación de un banco?».

de Piglia, desde luego, no consiste en un tratado en que se desglosa el concepto, sino que, más bien, se desliza —bastante explícitamente— la noción de que el “delito” es algo construido históricamente y de manera arbitraria, aunque es el lector quien debe completar este sentido —y el acto de “completar el sentido” en esta línea tampoco es una conclusión necesaria luego de la lectura de una novela que, siguiendo la idea de Moretti, puede ser leída como una simple novela policial, sin mayores implicaciones teóricas ni críticas—.<sup>14</sup>

Por lo tanto, para ir cerrando nuestro breve recorrido argumentativo, retomemos dos de las ideas expuestas para afirmar, como sostuvimos al principio, la idea de que podemos pensar en un conjunto vacío a la hora de concebir el vínculo entre literatura policial y sociología del delito. Más allá de las codificaciones particulares por parte de los autores y de las recepciones por parte de los lectores, no debemos olvidar ciertas reglas del género que llevan a una limitación respecto al horizonte en sus posibilidades enunciativas. Insistimos, entonces, con las dos agudas observaciones de Erdmann y de Pepper y Schmid: por un lado, tenemos que la ocurrencia de un homicidio es un hecho muy poco probable, de modo que si las muertes representadas en la ficción quisieran ser realistas —al menos en vínculo con su probabilidad de ocurrencia—, entonces el policial podría probar con muertes causadas por accidentes viales (si se nos acepta la ironía). Por otro lado, en cuanto a la idea de Pepper

---

En ocasiones se ha interpretado esta afirmación con un tono moral (¿Qué es más «inmoral» o «delictivo», atracar un banco o fundarlo?) como si atracar y fundar un banco fuesen dos acciones enfrentadas, contrapuestas, contrarias. Y sin embargo, lo que Bertolt Brecht señala expresamente es que se trata de dos fases diferentes de un mismo proceso de apropiación (el «lado sucio» y el «lado limpio» de la lucha por el dólar, podríamos decir, parafraseando a Chandler). (2006 [Vol. IV]: 26)

Por supuesto, con esto no decimos que la cita de Piglia contenga este sesgo “moral”, aunque en todo caso sí su presentación de manera aislada la deja condicionada para que los lectores efectúen este tipo de interpretación.

- 14 Otro ejemplo de Piglia y su inclinación a tratar el tema de la criminalidad del orden social lo hallamos en “Liminar”, la introducción a “Los casos del comisario Croce” incluidos en su *Antología personal* (2014) —luego repetida en el libro *Los casos del comisario Croce*, que suma nueve relatos más a los tres que figuran en *Antología personal*—, en que cita *in extenso* un pasaje de Marx sobre el carácter necesario de la delincuencia para la sociedad capitalista —texto publicado bajo el título “Concepción apologética de la productividad de todos los oficios” (Marx y Engels, 1980: 360-361)—.



y Schmid, también volvemos a una norma limitante del policial: la investigación de un agente particular, en un lugar específico, de un crimen individual. ¿Hasta qué punto esto puede representar complejos procesos de criminalidad en el orden social contemporáneo? No tenemos una respuesta definitiva, pero sí, en principio, podemos sospechar que resulta más bien difícil la realización de un ejercicio crítico (sociológico) en el marco de, pongamos, una novela de doscientas páginas en la que, en paralelo y de manera principal, se construye una trama y una determinada cantidad de personajes que deben guardar cierto nivel de coherencia y que, fin de cuentas, debido a las constricciones de la ficción mercantilizada, la elaboración de estos elementos exigen cierto grado de resolución hacia el final del libro —o la película, la serie televisiva, etcétera—.

Derivado de las dos observaciones anteriores, finalmente, digamos que, mientras Corcuff marca una diferencia para luego diluirla entre, por un lado, literatura y, por otro, sociología o filosofía, de nuestra parte consideramos que, tras mencionarla, resulta necesario señalar algunos límites respecto al discurso literario. Si bien la literatura policial contiene la potencia de ser un discurso radicalmente crítico, al mismo tiempo no deja de ser un bien cultural de consumo ordinario en la vida diaria del orden social capitalista contemporáneo.<sup>15</sup>

---

15 Sin saldar esta tensión —entre potencia crítica y bien de consumo—, nos preguntamos hasta qué punto puede ser una “crítica radical” algo que se comercializa en la forma de libro, es decir, de mercancía, y que es comprada y leída por una parte muy reducida de la población. Pero, asimismo, con este argumento, nos planteamos hasta qué punto *El capital* sí sería una crítica “verdadera” y, en estas cavilaciones, recordamos un libro argentino de humor, titulado *Cómo parecer culto*, escrito por Raúl Urtizberea, en que se sostiene que Marx era un “antirrevolucionario”, pues “él sabía mejor que nadie que a cualquiera dispuesto a leer con seriedad sus doce tomos [de obras completas], al llegar a la última página ya se la habrían ido las ganas, el tiempo y la edad para hacer una revolución. Una trampa más de la dialéctica marxista” (1972: 34-35). Pero, como toda ironía, este chiste tiene una base de seriedad: casi nadie lee *El capital* y, nos cuesta no ser pesimistas aquí, ¿cuál puede ser la crítica extrema de un libro que no lee casi nadie?

## Bibliografía

- Baetens, Jan (2012). "World Literature and Popular Literature: Toward a Wordless Literature?". D'haen, Theo, David Damrosch y Djelal Kadir (eds.), *The Routledge Companion to World Literature*. Abingdon, Nueva York: Routledge. 336-344.
- Baratta, Alessandro (2004). *Criminología crítica y crítica del derecho penal: Introducción a la sociología jurídico penal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bazin, André (2005). "The Western, or the American Film par excellence". *What is Cinema?* (Vol. II). Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press. 140-148.
- Bloch, Ernst (1988). "A Philosophical View of the Detective Novel". *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press. 245-264.
- Chandler, Raymond. "El simple arte de matar". *El simple arte de matar*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970. 187-206.
- Corcuff, Philippe (2016). "Juegos de lenguaje' del género negro: novela, cine y series". *Cultura y representaciones sociales*, 21. 9-28.
- Durkheim, Emile (2008). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- Erdmann, Eva (2009). "Nationality International: Detective Fiction in the Late Twentieth Century". Krajenbrink, Marieke, y Kate M. Quinn (eds.), *Investigating Identities: Questions of Identity in Contemporary International Crime Fiction*. Amsterdam: Rodopi. 11-26.
- Feinmann, José Pablo (1991). "Estado policial y novela negra argentina". Petronio, Giuseppe, Jorge B. Rivera y Luigi Volta (comps.), *Los héroes "difíciles". La literatura policial en la Argentina y en Italia*. Buenos Aires: Corregidor. 155-165.
- Foucault, Michel (2006). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Garland, David (2005). *Castigo y sociedad moderna: Un estudio de teoría social*. México D. F.: Siglo Veintiuno.
- Habjan, Jernej (2016). "Introduction: Globalizing Literary Genres". Habjan, Jernej, y Fabienne Imlinger (eds.), *Globalizing Literary Genres: Literature, History, Modernity*. Abingdon, Nueva York: Routledge. 1-14.



- King, Stewart (2014). "Crime Fiction as World Literature". *Clues: A Journal of Detection*, 32 (2). 8-19.
- Konstantinova, Iana (2010). "Borgesian Texts, Murders, and Labyrinths in *Filosofía y Letras* by Pablo De Santis". *Variaciones Borges*, 29. 161-176.
- Kracauer, Siegfried (2010). *La novela policial: un tratado filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- Krimer, María Inés (2016). *Noxa*. Buenos Aires: Revólver.
- Link, Daniel (2003). "El amor verdadero. Apuntes sobre el melodrama". *Cómo se lee y otras intervenciones críticas*. Buenos Aires: Norma. 139-147.
- Mandel, Ernest (2011). *Crimen delicioso: historia social del relato policíaco*. Buenos Aires: Ediciones RyR.
- Marín, Juan Carlos (1993). "El no-delito: ¿tan solo una ilusión? Entrevista a Juan Carlos Marín", *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, N°3. 133-152.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels (1980). "Concepción apologética de la productividad de todos los oficios". *Teorías sobre la plusvalía I*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 360-361.
- Miguez, Daniel (2010). *Los pibes chorros: estigma y marginación*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Moretti, Franco (1988). "Clues". *Signs Taken For Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms*. Londres, Nueva York: Verso. 130-156.
- Pepper, Andrew, y David Schmid (2016). "Introduction: Globalization and the State in Contemporary Crime Fiction". Pepper, Andrew, y David Schmid (eds.), *Globalization and the State in Contemporary Crime Fiction. A World of Crime*. Londres: Palgrave Macmillan. 1-19.
- Peretti, Verónica (2012). "El enigma de París: el relato policial como metáfora epistemológica (Pablo de Santis y la presencia de Borges)". Cristóforo, Américo (dir.), *Actas del V Congreso Internacional de Letras*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. 2315-2320.

- Piglia, Ricardo (1979). "Introducción". Piglia, Ricardo (comp.), *Cuentos de la serie negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. 7-14.
- (1998). *Plata quemada*. Buenos Aires: Planeta.
- (2014). *Antología personal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2018). *Los casos del comisario Croce*. Barcelona: Anagrama.
- Piña, Cristina (2013). "La incidencia de la posmodernidad en las formas actuales de narrar". *Cuadernos del CILHA*, 19. 16-37.
- Rusche, Georg, y Otto Kirchheimer (1984). *Pena y estructura social*. Bogotá: Temis.
- Sáitta, Sylvia (1999). "Un thriller académico". *Trespuntos*, 105. 74.
- Schmid, David (2012). "From the Locked Room to the Globe: Space in Crime Fiction". Miller, Vivien, y Helen Oakley (eds.), *Cross-Cultural Connections in Crime Fictions*. Basingstoke, Nueva York: Palgrave Macmillan. 7-23.
- Urtizberea, Raúl (1972). *Cómo parecer culto... y poder alternar con intelectuales*. Buenos Aires: Rayuela.
- Valle García, Manuel (2006). *El signo de los cuatro. Raymond Chandler: Alma, corazón y vida* (Vol. IV). Granada: Comares.



## ESTUDIOS SOCIALES DEL ARTE Y TRANSDISCIPLINA: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA

### *SOCIAL STUDIES OF ART AND TRANSDISCIPLINARITY: A METHODOLOGICAL PROPOSAL*

ANA BUGNONE, CLARISA FERNÁNDEZ, VERÓNICA CAPASSO Y FEDERICO URTUBEY

El artículo propone una reflexión en torno a las estrategias metodológicas en los estudios sociales del arte. A partir de la importancia de la transdisciplinariedad para lograr una mirada que potencie el análisis social de los fenómenos artísticos, proponemos repensar los abordajes metodológicos que tradicionalmente se han utilizado para estudiar el arte, a fin de expandir la mirada. Se analizan dos estrategias metodológicas diseñadas para realizar estudios vinculados con el mundo artístico desde las ciencias sociales. Además, se avanza en la elaboración de una propuesta metodológica donde es

- \* Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE), UNLP. Es Profesora Adjunta (a cargo) de Cultura y sociedad de la misma facultad. Dicta seminarios de posgrado y coordina la línea de investigación Arte, estética y política en la FaHCE. Se especializa en sociología del arte, especialmente en los cruces entre arte, sociedad y política. CONICET
- \*\* Doctora y Magister en Ciencias Sociales, y Licenciada en Comunicación Social. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata con una beca posdoctoral del CONICET y en el Laboratorio de Investigación de Lazos Socio-Urbano (LILSU) de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la misma universidad. Su trabajo de investigación aborda la temática del teatro comunitario argentino y la identidad, la memoria y la política. Se especializa en el campo de los estudios sociales del arte, específicamente en el tema de políticas culturales y organizaciones culturales comunitarias.
- \*\*\* Magister en Ciencias Sociales, Profesora en Historia del arte y Licenciada en Sociología. Posee un diploma en Cultura Brasileña. Es becaria doctoral tipo B con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Es Ayudante Diplomada de Cultura y Sociedad de la misma facultad. Es miembro de la Sub-Área Arte, estética y política, perteneciente al Área de Estudios Políticos Latinoamericanos (FaHCE-UNLP) y de la Red de Estudios Visuales Latinoamericanos (ReVLaT). Investiga las articulaciones entre arte, política y espacio público en la ciudad de La Plata.
- \*\*\*\* Profesor en Historia del Arte y Abogado, Becario doctoral tipo A, Instituto de Historia del Arte Argentino y Americano, Facultad de Bellas Artes, Universidad Nacional de La Plata. Es Adscripto Graduado de Cultura y Sociedad de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Es miembro de la Sub-Área Arte, estética y política, perteneciente al Área de Estudios Políticos Latinoamericanos (FaHCE-UNLP). Investiga las prácticas editoriales articuladas con activismos artístico-políticos en el escenario de la postcrisis de 2001 en Argentina.

fundamental la historización y localización concreta de los objetos, el diálogo disciplinar, la mirada reflexiva del investigador sobre su práctica y las instituciones académicas, y la construcción de un conocimiento pertinente para el mundo latinoamericano. *Palabras clave: estudios sociales del arte; transdisciplinariedad; epistemología crítica; Latinoamérica*

---

*Abstract: This paper focuses on methodological strategies used in social studies of Art. Based on a transdisciplinarity which fosters the social analysis of the artistic phenomena, a case is made for traditional methodological approaches applied in Art to be reconsidered. An analysis is made of two methodological strategies designed to carry out studies related to the artistic milieu in social sciences. The aim is to develop a methodological proposal that considers the historization and tangible localization of objects, disciplinary dialogue, the inquisitive contemplation of the researcher within his/her own practice and academic institutions, and the construction of an ad hoc knowledge for the Latin-American world. Keywords: social studies of art; transdisciplinarity; critical epistemology; Latin America.*

---

## Introducción

En el presente artículo se reflexiona en torno a la dimensión metodológica de los estudios sociales del arte. Teniendo en cuenta el proceso de disolución de las fronteras que delimitaban la especificidad artística y la existencia de fricciones entre las concepciones de la autonomía y la heteronomía del arte, consideramos pertinente la propuesta de Giunta (en Richard, 2014)<sup>1</sup> de conectar lo artístico con procesos culturales más amplios, dado que, desde la mirada de las ciencias sociales, los procesos y manifestaciones artísticas, si bien poseen particularidades técnicas, formales y materiales que no pueden dejarse de lado, están estrechamente vinculados con lo que Williams (2003) llama el “proceso social”.

Con ese cometido, sostenemos la necesidad de elaborar una “metodología *haciéndose* al impulso de la pregunta” (Arfuch en Richard, 2014: 35), donde se tengan como puntos de partida los contextos locales y específicos. Nuestra propuesta retoma la epistemología crítica de Zemelman (2012) y la ecología de saberes propuesta por De

---

1 En este y otros casos, se cita a Richard (2014) porque es un libro de conversaciones entre Nelly Richard y los siguientes autores: Leonor Arfuch, Ticio Escobar, Néstor García Canclini y Andrea Giunta.



Sousa Santos (2010), destacando que lo transdisciplinario potencia el análisis de los fenómenos artísticos y evita la totalización del conocimiento a través de la hibridación y la apertura a nuevas formas de acercamiento al campo investigativo.

Para ello, en la primera parte del artículo reflexionaremos en torno a las discusiones anteriormente planteadas, y en la segunda, dichas cuestiones se retomarán a través de la presentación de la metodología que asumieron dos investigaciones concretas donde se analizaron prácticas artísticas desde las ciencias sociales. Por un lado, un trabajo que aborda la articulación entre arte y política en la poética del artista Edgardo Antonio Vigo, y por el otro, un análisis sociopolítico del Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia.

## Metodología y estudios sociales del arte

En las últimas décadas, el campo de la investigación en artes se ha corrido de los análisis tradicionales de la historia del arte, eminentemente consagrados a una historia de los objetos y los artistas. De este modo, las definiciones restrictivas en torno a lo considerado “arte” cedieron terreno en un proceso en el cual la convergencia de distintas ramas de las ciencias sociales apuntaron a la visualidad como eje articulador, tanto de las múltiples dimensiones de las imágenes como de los procesos sociales en los que ellas se emplazan. Este giro de la imagen o giro icónico (Mitchell, 2005; Mirzoeff, 2003), implicó, como primera consecuencia, la apertura del campo a objetos y prácticas susceptibles de ser aprehendidos, en donde “lo visual” deja de circunscribirse a una dimensión establecida de antemano, o a una disposición material de determinados objetos o prácticas que haga de esa característica un lugar prefijado por oposición a otros “no visuales” (Brea, 2006). Del mismo modo, implica el examen de múltiples significaciones culturales que son producidas a partir de las dimensiones de lo estético y lo visual. En este sentido, es posible partir de la necesidad de abordar lo visual como un ámbito construido por “modos de ver” (Brea, 2006) donde las imágenes actúan dialécticamente con los sujetos que las miran, lo que implica

la “construcción social de lo visual”, es decir, un ejercicio de pensar su lugar en diversos marcos contextuales (Mitchell, 2005).

Con base en esto, creemos necesario destacar dos cuestiones: en primer lugar, la difuminación de las fronteras del arte y su diálogo con otros saberes y, en segundo lugar, la importancia de construir un análisis social y políticamente situado de las prácticas artísticas. Sobre el primer punto, creemos que en las fronteras disciplinarias se ejerce una pugna entre los marcos de contención y las fuerzas que intentan desbordar dichos límites. Esto, según Richard (2014), se vincula con que la propia práctica artística ha desbordado sus límites tradicionales, sus fronteras se transformaron en sitios inestables y, por lo tanto, lo que incluye y lo que excluye el arte ya no son definiciones tajantes ni definitivas. Esto produce una labilidad de las fronteras que permite apelar a nuevas estrategias de investigación e interpretación y un proceso de ampliación de la teoría de los campos disciplinares tradicionales en tanto conceptualización canónica, autónoma y especializada, hacia una noción amplia, flexible, transdisciplinaria, mediática e inmaterial. En este sentido, para Giunta...

... la pregunta por el poder de las imágenes artísticas lleva a trabajar en un campo cultural expandido, analizar registros simultáneos de imágenes, articular las obras con objetos paralelos respecto de los límites físicos de la imagen (Giunta en Richard, 2014: 12).

Nos interesa señalar la importancia del análisis situado de estos fenómenos, donde el estudio de lo local es entendido no sólo como simple contexto, sino como aspecto interviniente en la conformación de un proceso artístico-cultural.

El cruce entre saberes vinculados al arte y las ciencias sociales implica una concepción que se sitúe distante del...

... discurso de lo medible y de lo calculable (...) por las ciencias sociales que buscaban mantener el control del sentido, apoyado en reglas de demostración objetiva y en el realismo técnico (Richard, 1994: 72).



Esta caracterización implicó un tipo de prácticas investigativas donde la Sociología y la estética eran campos de saber incompatibles. Sin embargo, la emergencia de nuevas tendencias en investigaciones transdisciplinarias significa que es posible que la “tensión crítica entre saberes”, donde la hiperracionalización y la cuantificación eran los objetivos esenciales, deje de ser el centro de los estudios sociales del arte.

Otra cuestión que nos interesa señalar es que la propuesta de este artículo resulta productiva en cuanto evita caer en dos posiciones metodológicas (e incluso ontológicas) que han abordado de forma cuestionable los objetos artísticos. La primera es la que Zolberg (2002) llama humanista o internalista, dedicada centralmente al análisis de la obra de arte, que estudia sus aspectos formales y considera la obra como una expresión única de su creador, quien es apreciado como un genio individual. Según la autora, esto genera ciertos problemas, por ejemplo, a la hora de analizar las obras con temas semejantes, las obras que se pueden reproducir y las que están ligadas al mercado. La segunda posición es la sociologista o externalista, que implica un análisis de los factores extraestéticos, es decir, todo el contexto que rodea la obra. Ella permitiría, según Zolberg, resolver ciertos problemas de la concepción anterior. Sin embargo, también aquí aparecen inconvenientes, como “reducir las obras artísticas a meros resultados de interacciones y procesos sociales, dejando abierto el debate del análisis de las obras como entidades específicas” (Zolberg, 2002: 28). En el mismo sentido, Heinich (2010) propone evitar el sociologismo en la interpretación de los fenómenos artísticos cuando se parte de la Sociología del arte. Entendemos que ambos extremos —el internalista y el externalista— generan problemas que, desde la transdisciplina, se intentan superar. Veremos en los siguientes apartados qué estrategias metodológicas se llevaron a cabo para escapar de aquellas posiciones y aportar una mirada más amplia y compleja de los fenómenos estudiados. En este punto podrá verse de qué modos específicos la transdisciplina es

un aporte a la metodología de estos estudios para superar antiguos problemas como los mencionados.<sup>2</sup>

En cuanto a la vinculación del arte con la realidad social, creemos junto con Zemelman y Valencia (1990), que es necesario partir de tres supuestos sobre la realidad: que la misma es movimiento, que es un proceso multidimensional y que sintetiza diversos procesos temporales. En ella se articula una doble dimensión histórico-política que incorpora la idea de lo potencial como parte del análisis, el cual se refiere a la posibilidad de “captar la realidad en transformación” (De la Garza, 2001). Esta postura nos permite pensar la temporalidad de los fenómenos sociales no sólo considerando su pasado y la vivencia del presente, sino también incluyendo una proyección hacia el futuro. Por otra parte, resaltamos que para poder ver la interrelación dialéctica de “lo macro en lo micro” es necesaria la elaboración de mediaciones, donde la construcción del conocimiento se conciba de un modo “disciplinariamente inclusivo”, articulando lenguajes desde distintas áreas del conocimiento, para nutrir los modos de nombrar, potenciar las significaciones y multiplicar los sentidos de los procesos que se quieren investigar. Considerando que todo espacio histórico es un “escenario de acción de los sujetos” (Zemelman, 2012), la epistemología crítica propone reconocer al sujeto tanto en los procesos históricos que se investigan como en su rol de “cientista social”.

Retomamos también la propuesta de De Sousa Santos (2009) en torno a una ecología de saberes, que impugna a la ciencia concebida desde una visión positivista, anclada en una racionalidad específicamente occidentalista, que desestima un conjunto heterogéneo de prácticas y discursos sociales. Esta noción permite que otros modos de conocimiento interpelen a los modelos hegemónicos y coloniales.

---

2 Estudios como los de Becker (2008), Bourdieu (1971, 2005); García Canclini (1979); Heinich (2010); De la Fuente (2000, 2007); Milner, A. (2010); Zangwill, N. (2002), Zolberg (2002), entre otros, informan las estrategias metodológicas y conceptuales que emplearon en sus estudios sociales del arte, no siempre sorteando los problemas antedichos.



Sintetizando, partir de una idea de campo cultural expandido permite ampliar la mirada y el análisis, desde un abordaje transdisciplinario y flexible donde se visualicen “campos de acción” creados por los sujetos y donde la dimensión política tomará cuerpo en los “microdinamismos sociales” (Zemelman, 2012) generados por ellos, en su capacidad de socavar instancias del orden o reproducirlas (Mouffe, 2014).

## **Análisis de casos: Edgardo Antonio Vigo y Grupo de Teatro Comunitario**

Presentamos en esta parte del artículo dos investigaciones que tuvieron como punto de partida las ciencias sociales y cuyos objetos están íntimamente vinculados con el mundo artístico: la poética de Edgardo Antonio Vigo y las prácticas del Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia. La forma en que cada una construyó un abordaje metodológico, de acuerdo con los objetivos que perseguían y el modo en que formularon el problema de investigación, así como en consonancia con el marco teórico que elaboraron para su interpretación, se plantea aquí como una posible interpretación y puesta en funcionamiento concreto de las propuestas teórico-metodológicas presentadas en el primer apartado. Así, dichas propuestas podrán ser comprendidas en su complejidad al analizar detalladamente las decisiones tomadas en ambas investigaciones.

Teniendo en cuenta las dificultades que muchas veces acarrea el trabajo transdisciplinario y los problemas que se generan en relación con el uso de categorías provenientes de diversas disciplinas, consideramos que la exposición de las metodologías desarrolladas en los dos trabajos de investigación puede implicar, por un lado, una contribución para quienes se encuentren realizando sus pesquisas desde esta perspectiva —aunque no se presentan como un modelo a seguir— y, por otro lado, una puesta en común de las diferentes formas en que la transdisciplinariedad y la ecología de los saberes pueden ponerse a funcionar al momento de articular trabajo empírico, teorías y métodos.

## I. Un abordaje transdisciplinario para el estudio de la poética de Edgardo Vigo

Uno de las propuestas metodológicas que analizaremos aquí proviene de la investigación que, desde los estudios de la Sociología del Arte, se centró en la vinculación de la poética del artista Edgardo Antonio Vigo (1928-1997) con la política y lo político, así como con los procesos sociales más generales entre 1968 y 1975 (Bugnone, 2013). Dicha investigación se realizó desde un abordaje transdisciplinario donde los conocimientos provenientes de la Sociología, la Filosofía, la Estética, los estudios culturales y las artes se conjugaron para analizar un *corpus* que implicó no sólo producciones artísticas, sino también las teorías y textos producidos por el artista y un conjunto de elementos sociales, políticos y culturales, que van desde la crítica publicada en revistas o diarios hasta aspectos ideológicos e identitarios que circulaban en aquellos años, especialmente los referidos al horizonte revolucionario de la izquierda. De este modo, las ideas referidas de Giunta respecto de concebir un campo cultural expandido y de conectar las obras con otros elementos del mundo social y cultural, fue central en las decisiones metodológicas que se tomaron.

La mencionada investigación trató sobre la figura de Vigo, quien ocupó una posición emergente en el desarrollo del arte en la ciudad de La Plata (Buenos Aires, Argentina) y desplegó producciones que emprendieron una poética rupturista con lo establecido por algunos de los cánones tradicionales del arte y sus instituciones, y, además, elaboró propuestas estéticas innovadoras que abarcaban las artes visuales en sus diversas formas. Se analizaron allí los modos por los que Vigo, al mismo tiempo que apuntaba a cuestionar las estructuras y manifestaciones de las Bellas Artes, lo hacía con las formas dominantes de la cultura a través de obras y textos que tendían a desestabilizar los roles de autor, espectador y obra, así como a involucrarse de distintos modos en los acontecimientos políticos de la época. Se estudiaron, además, la producción de acciones artísticas en el espacio público, que Vigo llamó señalamientos; la utilización y apropiación del discurso y aspectos materiales de lo judicial-



administrativo y la edición de la revista ensamblada *Hexágono* '71 (1971-1975). En estas zonas de la poética de Vigo se consideraron las diversas relaciones entre arte y política, las cuales no han sido lineales ni unidireccionales, sino modos de distorsionar y disentir con las jerarquías, lugares y funciones de los sujetos y objetos del entramado social (Rancière, 2007 y 2010). Así, más que concebir al arte y la política como esferas separadas donde la política es el tema de la obra, se construyeron herramientas teórico-conceptuales que permitieron “arriesgarse a valorizar el gesto crítico de intervenir y contravenir las reglas de adaptación a la convenciones artísticas” (Richard, 1994: 78), gesto que, en el caso de la poética de Vigo, podía generar —desde la idea de lo potencial (Zemelman, 2012)— tanto la ruptura de sentidos y significantes compartidos culturalmente como la referencia y representación de aspectos de la crítica y militancia políticas de la izquierda.

Se desarrolló un análisis de las obras del artista, más que remitiéndolas a una corriente artística particular, haciendo foco en su relación con la situación social y política en Argentina entre 1968 y 1975, especialmente en sus vinculaciones con el particular proceso de subjetivación política de la época y teniendo en cuenta la idea de “escenario de acción de los sujetos” (Zemelman, 2012). Se procuró, para ello, realizar una pesquisa que se detenga de manera pormenorizada en el trabajo artístico y sus particularidades (materiales, técnicas, formas, estrategias de intervención), así como en sus discursos escritos, plasmados en ensayos, artículos y otros textos, para avanzar desde allí hacia un análisis interpretativo y comprensivo de las conexiones y de los efectos que perseguía tal trabajo con los procesos políticos.

Esta investigación involucró una perspectiva de análisis no desarrollada previamente para el estudio de la obra de Vigo, cuyo punto de partida, como mencionamos antes, es la Sociología, especialmente la Sociología del Arte. Si bien esta rama abarca diversos objetos de estudio, este trabajo se centró en analizar e interpretar objetos y sujetos del arte en íntima conexión con la sociedad, pensada ésta no como contexto externo que estructura y determina el fluir del

arte y la cultura, sino más bien en interrelación problemática, co-constructiva y no siempre aislable, fija o estipulable. De allí que más que juicios cerrados, se proponga como resultado de este trabajo abrir nuevas preguntas que avancen en el indeterminable vínculo (histórico y a la vez anacrónico) entre arte y sociedad.

En vista del análisis, se realizó un estudio empírico de la poética de Vigo en el período mencionado (es decir, un análisis de las obras en tanto objetos y/o acontecimientos en sus dimensiones técnicas, procedimentales, compositivas, formales, discursivas, etc.), así como de las repercusiones que provocó en la crítica y, en menor medida, en el público (en los casos en que éstas pudieron relevarse).

Este estudio ha sido puesto en consonancia con una posición teórica que permite encontrar los puntos clave que ponen en evidencia los modos en que se dan las relaciones entre el arte de Vigo, la política, lo político y algunos aspectos del orden social en general. Para ello, una decisión metodológica clave fue adoptar el concepto ordenador (Zemelman, 2012) de poética —que abarca tanto las obras producidas como los posicionamientos de los artistas en relación con un programa (Vattimo, 1993)— con lo cual, lo transdisciplinario aparece como una necesidad, dada la amplitud de elementos a analizar y el tipo de análisis e interpretación que quería desarrollarse. Así se analizó la obra artística y ensayística de Vigo, por lo que las ideas del artista vertidas en textos y entrevistas no se utilizaron a modo de claves interpretativas de la propia obra, sino como objetos de investigación retórica, ideológica y sociológica. Esta decisión metodológica permitió, en primer lugar, tener un acceso científico-analítico a sus discursos y en segundo lugar, interrogar críticamente algunas afirmaciones que el propio Vigo hizo de su obra y del arte en general, contrastándolas y poniéndolas en tensión con su propia producción artística. De este modo se pudieron establecer e interpretar las contradicciones y vaivenes en el interior de su poética y construir, por tanto, objetivaciones relativas a la densidad y la complejidad de sus prácticas.

Se organizó analíticamente la obra de Vigo en series o grupos de acuerdo con sus características materiales, en lugar de analizarla



como un todo indeterminado, o según criterios predominantemente o únicamente cronológicos, para lograr un examen e interpretación que tiendan a la comprensión de la misma como conjunto, pero considerando las particularidades de su producción que dan cuenta de trayectos discrónicos, itinerarios discontinuos o relaciones internas no unidireccionales.<sup>3</sup> Asimismo, esta organización permitió tomar decisiones de periodización suficientemente fundadas, pensar en fases o agrupar prácticas en relación con determinada coherencia material o temática al interior de la obra de Vigo, sin anteponer a tales decisiones la necesaria consideración de la cronología. Se consideró, entonces, que, teniendo un acceso complejo a la obra de Vigo en el período de estudio, esta podía vincularse con aspectos del proceso social que aparecen tanto al interior de la misma como en su relación con lo social y político.

A partir de un diseño flexible con metodología cualitativa, sustentado en el tipo de problemas planteados en esta investigación, se emplearon dos técnicas para la recolección de datos, orientadas por las dimensiones de nuestro objeto y el desarrollo teórico realizado. En primer lugar, la recolección de fuentes documentales escritas y fotográficas y obras de arte ha sido la base del trabajo empírico, ya que permitió acceder a las producciones realizadas por Vigo en el período estudiado, tanto de sus obras visuales como escritas: obras presentadas dentro y fuera de los museos, manifiestos, declaraciones, publicaciones, ensayos, notas mimeográficas. Para ello se utilizó el Archivo del Centro de Arte Experimental Vigo (CAEV), donde se concentra un enorme acervo documental sobre su trayectoria artística y se analizaron mil setecientos documentos aproximadamente, pertenecientes a este centro documental.

Para las producciones artísticas se utilizó la técnica de recolección de información documental. El término documento se refiere a...

---

3 Como señala Daniel Link en relación con la periodización de la década de los setenta, “los analistas y críticos de la cultura y el arte se enfrentan (...) con el peligro de articular mecánicamente procesos fácticos y producciones simbólicas, que no tienen los mismos ritmos ni admiten las mismas determinaciones” (2004: 35).

... una amplia gama de registros escritos y simbólicos (...) incluyendo relatos históricos o periodísticos, obras de arte, fotografías, memoranda, registros de acreditación, transcripciones de televisión, periódicos, objetos, agendas y notas de reuniones, audio o videocintas (...) (Erlandson *et al.*, citado en Valles, 1997: 120).

Las producciones artísticas fueron consideradas como documentos visuales, según la clasificación realizada por MacDonald y Tripton (1993), que los distingue de los documentos escritos. Estos autores sostienen que los documentos se refieren a ciertos aspectos del mundo social: algunos tienen la intención de registrar el mundo social, otros intentan provocar reacciones como diversión, admiración, orgullo o goce estético, y que...

... sin embargo, nos dicen algo sobre los valores, intereses y propósitos de aquellos que los encargaron o produjeron. Tales creaciones pueden ser consideradas “documentos” de una sociedad o grupo que pueden ser leídos en un sentido metafórico (MacDonald y Tripton, 1993: 188. Traducción nuestra).

De acuerdo con nuestros propósitos, si bien se realizaron entrevistas, éstas no agotan el acceso a este tipo de producciones, dado que la información que brinda el encuentro con los documentos visuales, ya sea a través del contacto directo o de fotografías, incorpora otros datos para nuestro trabajo interpretativo con el beneficio de la no reactividad. El análisis estará centrado en las características materiales de las producciones artísticas, a lo que se sumará el contexto en que fueron producidas y expuestas, producto tanto de la investigación histórica, como de la mirada global que permite el trabajo de archivo de gran parte del fondo documental.

En el análisis de los discursos (orales y escritos) de Vigo se tuvieron en cuenta los supuestos básicos del enfoque sociológico relativos a la referencialidad y a las determinaciones sociales de los discursos, en función de situar los textos en contextos y, al mismo tiempo, darle un lugar privilegiado al sujeto, considerando sus discursos como prácticas (Alonso, 1998; Pollak y Heinch, 2006), ade-



más de evitar el riesgo de sobreinterpretación de la *intención* del texto (Alonso, 1998).

En segundo lugar, se trabajó con fuentes orales: la realización de entrevistas en profundidad a integrantes de los grupos en los que Vigo participó, o a testigos vinculados con sus producciones, permitieron dar cuenta de las experiencias vividas e interpretadas por actores claves del período (artistas), así como reconstruir parcialmente prácticas de arte de carácter efímero. Se realizaron entrevistas (comunicación personal) y se utilizaron otras producidas por diversos investigadores.

Las entrevistas en profundidad, de tipo flexible y dinámicas, están dirigidas a la comprensión de las perspectivas de los informantes con respecto a sus experiencias o situaciones (Taylor y Bogdan, 1986), así como de sus creencias, valores, ideas y discursos arquetípicos (Alonso, 1998). Cabe destacar que se tuvieron en cuenta los riesgos metodológicos usuales de los relatos lineales de informantes, que procuraremos evitar en el sentido que lo advierten Bourdieu (1995) o Geertz (2003), entre tantos. En el análisis se destacaron secciones de los relatos que ofrecían información relevante para nuestro trabajo, aunque no siempre se reflejaron en citas textuales, sino que se incorporaron a los análisis e interpretaciones.

Como puede verse, la perspectiva metodológica de esta investigación permitió abarcar de forma compleja diversos elementos vinculados con el tema de estudio. Desde la mirada internalista mencionada antes, solo se hubiera analizado la obra del artista sin tener en cuenta todo el contexto social, político e ideológico que atravesaba el período y la propia obra del artista, así como las decisiones que éste fue tomando en relación con dicho contexto, pero también con las instituciones, convenciones y acuerdos de la época. Del mismo modo, una posición sociologista, hubiera evitado el estudio de las obras en sí mismas, en su singularidad, materialidad y características específicas que permitieron ver el espesor de los fenómenos artísticos estudiados, las preferencias del artista de ciertos movimientos de la vanguardia y las renovaciones del lenguaje tanto visual como escrito que se propuso. Es por ello que la perspectiva transdiscipli-

naria resultó la más pertinente para conocer y comprender el objeto de estudio.

## II. Tramas disciplinares heterogéneas para un análisis complejo del Teatro Comunitario de Rivadavia

La segunda estrategia metodológica a la que haremos referencia es la adoptada por la investigación que realizó un análisis histórico-político de las prácticas del Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia (Provincia de Buenos Aires), durante los años 2010-2014 (Fernández, 2015). Allí se estudiaron los modos en los que este grupo intervino en el territorio, y los niveles de transformación/reproducción generados en las dinámicas sociales de las comunidades en las cuales se desarrolla. A su vez, se abordó el estudio de los procesos subjetivos que atravesaban a los miembros del grupo, generando interrogantes en torno al modo de sentir, significar y enunciar de los participantes en su articulación individual/colectiva. A partir de la hipótesis de que la conformación del grupo teatral creó prácticas estéticas novedosas que motivaron la constitución de nuevos actores, proyectos políticos, culturales y sociales concretos, la investigación buscó explorar los “grises” de estos procesos de transformación, los movimientos inscriptos en el orden de lo social, y el involucramiento de diversos actores e intereses en pugna que se entrecruzaban dinámicamente en el espacio público. También fueron objeto de estudio las luchas por el poder que se desarrollaron en el ámbito político-institucional y en espacios de construcción colectiva. En esa línea, se propuso construir un análisis en torno al proyecto que sustenta los procesos generados por el grupo y las diversas dimensiones que lo configuran.

La investigación de Fernández planteó la necesidad de transparentar, en un primer momento, la postura epistemológica desde la cual parte. En ese sentido, retomó la idea de epistemología crítica (Zemelman, 2012) para dar cuenta de la importancia de buscar un modo de abordaje complejo que, partiendo del fenómeno mismo,



permita elaborar un andamiaje abstracto pertinente a ese objeto particular, para luego volver al fenómeno con esos “lentes” teóricos específicos. Considerando que la realidad es multidimensional y multitemporal, el análisis histórico-político buscó integrar la dimensión del pasado del grupo, con el registro de la práctica de los sujetos en campo, y la idea de lo potencial.

Uno de los desafíos de analizar las prácticas del Grupo de Teatro Comunitario de Rivadavia, consistía en poder integrar en la investigación distintas dimensiones de la práctica que requerían de técnicas diversas para su registro y análisis. Por un lado, se pretendía acceder, a través de la observación participante y las entrevistas, a los ámbitos cotidianos en los cuales los miembros del grupo se movían, ensayaban, se reunían y debatían. Por otro lado, la reconstrucción histórica requirió la operativización de esas entrevistas buscando rescatar experiencias pasadas, interpretaciones sobre la historia compartida y percepciones de los sujetos (vecinos-actores). Pero estas técnicas de orden cualitativo, perteneciente al campo de los estudios sociales, no lograban dar cuenta de la construcción y sedimentación de sentidos que condensaba el producto artístico, en este caso, la obra de teatro. Tanto la puesta en escena como la escritura del texto dramático se presentaban como materiales de gran riqueza para explorar el alcance del proyecto político del grupo, ya que la conformación del mismo creó un marco de posibilidades para la emergencia de otro tipo de proyectos extra-artísticos. Surgió así la pregunta: ¿cómo llevar adelante un análisis histórico-político que incluya (y articule) en su formulación la elaboración de un producto artístico teatral?

Para dar respuesta a esta pregunta, se elaboró una estrategia metodológica transdisciplinaria, a partir de la cual las herramientas de registro y análisis de la Sociología, se vieron complementadas con herramientas de la semiótica teatral (Del Campo, 2004), la Historia (White, 1978) y la Filosofía de la historia (Ricoeur, 2001). Considerando que la práctica cotidiana del sujeto aparece fenoménicamente como narración, conciencia discursiva y como documento sociológico (Scribano, 2007: 147), la retórica contiene un poder potencialmente disruptivo (De Man, 1978). El texto dramático está atrave-

sado por metáforas, metonimias, analogías, hiper-generalizaciones y otros recursos retóricos que tienen la capacidad de “producir una innovación semántica que se edifica sobre las ruinas de una imposible interpretación literal” (Presas, 1997:132) y permiten re-describir realidades inaccesibles a la descripción directa (Néspolo, 2007).

Por otro lado, la idea de *teatralidad social* (Del Campo, 2004) permitió, por un lado, explorar los procesos de construcción y negociación de símbolos que se dan en eventos públicos no estrictamente teatrales, como conmemoraciones y rituales, y que están, a su vez, presentes en el texto dramático de la obra; por otro lado, al entender la teatralidad social como un escenario donde se articula la elaboración de signos con su anclaje en la vida cotidiana, se pudo reconstruir, a partir del análisis de las herramientas del campo dramático (visuales, lingüísticas, sonoras, espaciales, sensoriales, retóricas, etc.), el modo en el que el significado es creado y comunicado a través de un sistema de signos. Es decir, recuperar a través de la materialidad del teatro (escenario, vestuario, cuerpo de los actores, voces, música) la “multiplicidad de variables que ofrece el espacio y la temporalidad de la representación” (Del Campo, 2004: 53) como claves interpretativas de las construcciones de sentido que se elaboran en el espacio de la cotidianidad social.

El estudio de estos sistemas de signos hunde sus raíces en el campo de la semiótica teatral; sin embargo, el uso de las herramientas que esta disciplina provee fue articulado con una mirada historizada que concibe el texto espectacular y sus elementos como productos sociales y construidos en interacción/tensión, debido a que...

... el modo en que se metaforizan las realidades pone en tensión las formas de interrelación que asumen estas negociaciones de sistemas de signos en busca de una legítima apropiación de la verdad social (Del Campo, 2004: 54).

En relación con las estrategias metodológicas provenientes de la Sociología, se utilizaron en la investigación herramientas de orden cualitativo y se apeló a fuentes secundarias que aportaron información estadística relevante (que brindaron información contextual y/



o complementaria). Como afirma Geertz (2003), es en la observación y análisis de los hechos sociales y sus relaciones, desde donde se puede acceder a los sistemas simbólicos que estructuran la vida de las comunidades.

La reconstrucción del proceso histórico del caso de Rivadavia fue fundamental para el análisis, pues sólo así se pudo explorar lo hegemónico no sólo en sus procesos activos y formativos, sino también en sus procesos de transformación (Williams, 2009). Fue necesario reconstruir los procesos mediante los cuales se idearon, gestaron y pusieron en práctica los proyectos del grupo, con el fin de rastrear y analizar allí las tensiones y disputas que los mismos generaron. Se identificaron los actores en juego, los discursos y estrategias que los mismos desarrollaron, tanto en el espacio público como en ámbitos político-administrativos.

Para ello se trabajó con entrevistas semi estructuradas a los vecinos-actores, a vecinos no participantes del grupo y a personajes relevantes del ámbito político local. A esto se sumó el registro de los *espacios extra-experimentales* (De la Garza, 1992), es decir, de aquellas situaciones, documentos y /o materiales que fueron rastreados y analizados independientemente de los registros testimoniales, como artículos publicados en páginas web, diarios o revistas internacionales, nacionales y locales.

El análisis de los procesos subjetivos cobró importancia en tanto uno de los objetivos proponía indagar los modos en que los vecinos participantes del grupo construían significaciones. Para trabajar en la reconstrucción de las lógicas de producción teatral y la identificación de las *historias* que atraviesan la narrativa teatral se realizaron entrevistas en profundidad, donde se buscó que el entrevistado “desentierre de la memoria parte de su vida y de su experiencia, que tiene marcados contenidos emocionales” (Sautu, 1999: 43). El criterio que guió la selección de los entrevistados estuvo ligado al grado de participación del mismo en la práctica, fundamentalmente en la instancia de construcción de la obra. Además se realizó observación estructurada (Marradi, Archenti y Piovani, 2007) de los ensayos y puesta en escena de la obra *La historia se entreteje desde abajo y se cambia*

*desde la comunidad*, donde fueron fundamentales las “notas de campo”, porque permitieron captar aspectos no verbales, emocionales y contextuales de la interacción (Denscombe, 1999).

Las reflexiones en torno a los sentidos construidos en el producto teatral, articuladas con el estudio de las prácticas del grupo de teatro en el ámbito cotidiano —cuyo registro se realizó con técnicas del campo sociológico— significaron un modo de abordar al objeto de manera integral, desde el territorio de la transdisciplina, potenciando los elementos que cada una de estas miradas aporta en un estudio más complejo del objeto. En este sentido, la metodología de la transdisciplina ha permitido dar cuenta de un proceso que contempla los aspectos centrales del contexto social en donde la experiencia del teatro comunitario se desarrolló —considerando particularidades del ámbito rural, cotidianidad de los sujetos, condiciones materiales—, así como también aspectos simbólicos que el arte visibiliza de manera particular. De igual manera que en el caso anterior, las posiciones internalistas y externalistas no hubieran podido dar cuenta de ambas facetas, es decir, lo social y lo simbólico de forma simultánea, y comprender toda su riqueza y complejidad. Así, esta trama de elementos enriquece la investigación ya que, sin dejar de lado el análisis artístico, logra integrarlo en un mundo con estructuras y características concretas.

## Aportes para seguir pensando

En los casos anteriormente analizados, partiendo de las ciencias sociales se trabajó en indagaciones que, en función de la complejidad que presentaban, plantearon la necesidad de construir un marco teórico y metodológico que excediera los límites disciplinarios e incluyera aportes de la Historia, la Política, la Filosofía, la teoría de las artes y del teatro. De este modo, en el presente trabajo intentamos establecer un diálogo entre algunas propuestas teórico-metodológicas, especialmente las de Richard, Zemelman y de Sousa Santos, y modos de abordaje involucrados en el análisis de objetos artísti-



cos concretos y situados, para producir una reflexión sobre aspectos metodológicos involucrados en los mismos.

El enfoque aquí propuesto brinda la posibilidad de pensar el abordaje de las prácticas y objetos artísticos desde un lugar que permita analizar especificidades y particularidades que se encuentran en relación con el lenguaje artístico adoptado, con las técnicas y la materialidad propias del objeto, pero comprendiéndolos en un entramado de relaciones sociales y en un contexto sociohistórico particular. De esta manera, a modo de cierre, retomamos dos ejes de discusión, los cuales se encuentran íntimamente relacionados. Por un lado, el trabajo transdisciplinario en el contexto de un campo cultural expandido, y por otro, los desafíos contemporáneos que ello conlleva en el campo académico y universitario.

En cuanto a la transdisciplinariedad, como ya dijimos, ésta supone no la mera recolección de préstamos disciplinarios, un *collage* de citas desafiadas de sus respectivos contextos de marcación político-intelectual (Richard, 2012), sino la reinención de nuevas intersecciones y tránsitos entre “ciencias sociales”, “arte” y “humanidades” (Richard, 2010). En esta línea, recuperamos la propuesta de Navarrete (2009) para las investigaciones sociales, quien sostiene el eclecticismo teórico como una estrategia para mirar la realidad social, porque implica una recuperación cuidada en términos de vigilancia onto-epistemológica de las fuentes utilizadas, a diferencia del hibridismo o de la interdisciplinariedad. Esta definición es congruente con la conceptualización de transdisciplinariedad de Richard, en tanto ambas autoras propugnan la producción de una herramienta teórica, conceptual y metodológica coherente en términos de posicionamiento ontológico y epistemológico.

Sumado a lo anterior, a partir del presente artículo esperamos abrir el debate en torno a los desafíos que presentan los actuales marcos institucionales y académicos en la dimensión política de la construcción de conocimiento en general, y de los estudios sociales del arte en particular, situando esta construcción en el marco específico del contexto latinoamericano. En este sentido, acordamos con Retamozo, Morris y Bracco en que es urgente “la construcción de

un pensamiento político situado, para nosotros, en clave latinoamericana”, abandonando la idea, bastante común, de “intentar encasstrar procesos emergentes en lo dado, como si pudieran aplicarse las teorías” (2014: 63). Esto supone la importante tarea de repensar no sólo los marcos teóricos con los cuales trabajamos, sino también el lugar que ocupa la teoría, cómo utilizamos las categorías, los conceptos y las articulaciones analíticas. Por ello, en lugar de reducir la realidad a la teoría, es posible hacer hablar a la teoría según la exigencia de lo que se quiere decir en el momento histórico situado. Así, además de evitar la falacia teorcionista, es decir, la interpretación de los procesos históricos a la luz de “lentes preconcebidos que generan puntos ciegos epistemológicos y, por lo tanto, dimensiones de la realidad social por fuera del alcance epistémico” (Retamozo, Morris y Bracco, 2014: 64); es posible librarse de la falacia del ideologismo, que consiste en atribuirle a los sujetos y proyectos potencialidades que no poseen, sino que están presentes en las propias expectativas del investigador.

Para finalizar, consideramos que las reflexiones aquí desarrolladas, que no pretenden ser conclusivas, aportan algunas líneas para pensar un posible abordaje entre metodología y estudios sociales del arte, a partir de subrayar la importancia de construir un análisis social, crítico, complejo y políticamente situado de las prácticas artísticas desde una perspectiva transdisciplinaria.

## Referencias

- Alonso, L. (1998). *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Fundamentos.
- Becker, H. S. (2008). *Los mundos del arte: sociología del trabajo artístico*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Brea, José Luis (2006). “Estética, historia del arte y estudios visuales”. *Estudios Visuales*, núm. 3, España, pp. 8-25.
- Bourdieu, P. (1971). “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística”. En A. Silbermann y otros. *Sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 43-80.



- Bourdieu, P. (1995). “La objetivación del sujeto objetivante”. En P. Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, pp. 149-158.
- Bourdieu, P. (2005). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- Bugnone, A. (2013). *Una articulación de arte y política: dislocaciones y rupturas en la poética de Edgardo Antonio Vigo (1968-1975)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.989/te.989.pdf>
- De la Fuente, E. (2000). “Sociology and Aesthetics”. *European Journal of Social Theory*, vol. 3, núm. 2, pp. 235 – 247.
- De la Fuente, E. (2007). “The ‘New Sociology of Art’: Putting Art Back into Social Science Approaches to the Arts”. *Cultural Sociology*, vol. 1, núm. 3, pp. 409 – 425.
- De la Garza, Enrique (1992). “Los sujetos sociales en el debate teórico”. En De la Garza, Enrique (coord.), *Crisis y sujetos sociales en México*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades.
- De la Garza, Enrique (2001). “La epistemología crítica y el concepto de configuración: alternativas a la estructura y función estándar de la teoría”. *Revista Mexicana de sociología*, núm. 1, pp. 109-127.
- De Man, P. (1978). *On Metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo.
- Del Campo, A. (2004). *Teatralidades de la memoria: rituales de reconciliación en el Chile de la transición*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies & Literature. University of Minnesota. Santiago de Chile: Mosquito Comunicaciones.
- Denscombe, M. (1999), *The Good Research Guide for small-scale social research projects*. Buckingham: Open University Press.

- Fernández, C. I. (2015). *La potencia en la escena. Teatro Comunitario de Rivadavia: historicidad, política, actores y sujetos en juego/s (2010-2013)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1170/te.1170.pdf>
- García Canclini, N. (1979). *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*. México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Heinich, N. (2010). *La sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Link, D. (2004). “Los setenta: crisis de la literatura y algunos nombres propios”. En: M. Casanegra (Coord.). *Entre el silencio y la violencia. Arte contemporáneo argentino*. Buenos Aires: Espacio Fundación Telefónica.
- MacDonald, K. y Tipton, C. (1993). “Using documents”. En N. Gilbert (Ed.) *Researching Social Life*. London: Sage.
- Marradi, A.; Archent, N. y Piovani, J. I. (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé.
- Milner, A. (2010). “It’s the Conscience Collective, Stupid: Philosophical Aesthetics and the Sociology of Art”. *Thesis Eleven*, vol. 103, núm. 1, pp. 26–34.
- Mirzoeff, N. (2003). *An introduction to Visual Culture*. New York: Routledge.
- Mitchell, W. J. T. (2005). *What do pictures want?*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mouffe, C. (2014) *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- Navarrete, Z. (2009). “Eclecticismo teórico en las ciencias sociales. El caso del Análisis Político de discurso”. En Ávalos, D. y R. Soriano (coords.) *Análisis Político de Discurso: Dispositivos intelectuales en la investigación social*. México D.F.: Juan Pablos Editores-PAPDI.
- Néspolo, J. (2007). “El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur”. *Orbis Tertius: Revista de Teoría y Crítica Literaria*, vol. 12, núm. 13. Disponible en <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-13/07.%20Nespolo.pdf>



- Pollak, M. y Heinch, N. (2006). “El testimonio”. En Michael Pollak, *Memoria, silencio y olvido*, La Plata: Al Margen.
- Presas, M. A. (1997). *La verdad de la ficción*. Buenos Aires: Ed. Almagesto.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Retamozo, M., Morris, M.B. y Bracco, O. (2014). “Los desafíos de las ciencias sociales y el pensamiento político en América Latina (algunas notas)”. *Oficios Terrestres*, núm. 31, pp. 60-76.
- Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto propio.
- Richard, N. (Ed.) (2010). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: ARCIS/CLACSO.
- Richard, N. (2012). “Humanidades y Ciencias Sociales: travesía disciplinarias y conflictos en los bordes”. En Buenfil, R.N., Fuentes, S. y Treviño, E. (coords.) *Giros. teóricos II. Diálogos y Debates en las Ciencias Sociales y Humanidades*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Colección Jornadas, pp. 23-41.
- Richard, N. (2014). *Diálogos latinoamericanos en las fronteras del arte: Leonor Arfuch, Ticio Escobar, Néstor García Canclini, Andrea Giunta*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Sautu, R. (comp.) (1999). *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- Scribano, A. (2007). “Análisis e interpretación de la información cualitativa”. En *El proceso de investigación social cualitativa*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 135-158.
- Taylor S. J. y Bogdan, R. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

- Vattimo, G. (1993). *Poesía y ontología*. Valencia: Universitat de València.
- White, H. (1978). *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. London: The Hopkins University Press.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Zangwill, N. (2002). "Against the Sociology of Art". *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 32, núm. 2, pp. 206 – 218.
- Zemelman, H. y Valencia, G. (1990). "Los sujetos sociales, una propuesta de análisis". *Acta Sociológica*. Vol.3, n° 2, pp. 89-104. México.
- Zemelman, H. (2012). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Buenos Aires: Antrophos.
- Zolberg, V. (2002). *Sociología de las artes*. Madrid: Fundación Autor.



REPRESENTACIONES SOCIALES Y CREENCIAS EPISTEMOLÓGICAS.  
 CONCEPTOS CONVERGENTES EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL  
 SOCIAL REPRESENTATIONS AND EPISTEMOLOGICAL BELIEFS.  
 CONVERGENT CONCEPTS IN SOCIAL RESEARCH

ANA LUCÍA MALDONADO GONZÁLEZ, EDGAR JAVIER GONZÁLEZ  
 GAUDIANO, ERICK CAJIGAL MOLINA

Varios enfoques teórico-metodológicos en la ciencia social nos permiten identificar las diferentes formas en que los individuos construyen su conocimiento, así como evidenciar las condicionantes para el tránsito de la información de lo individual a lo social y viceversa. Se asume como un proceso holístico de conocimientos adquiridos y transmitidos, que puede incluso transformar comportamientos. Dos enfoques a los que nos referimos son las Representaciones Sociales (RS) y las Creencias Epistemológicas (CE). Consideramos que las RS y las CE son aproximaciones distintas, pero estrechamente vinculadas entre sí al compartir puntos de encuentro, aunque sus conceptualizaciones no lo reflejen. En este artículo se evidencian las convergencias y divergencias de ambas nociones, desde sus enfoques teóricos hasta las aproximaciones metodológicas de los diversos estudios emprendidos con base en cada una de ellas. *Palabras clave:* Representaciones sociales, creencias epistemológicas, investigación social.

*Abstract:* Several theoretical-methodological approaches in the social sciences facilitate the identification of the different ways in which individuals construct knowledge. These approaches also highlight the conditions necessary for the transfer of information from the individual to the social and vice versa. They are considered to form an acquired and transmitted holistic process of knowledge, which can even transform behavior. Two of these approaches are Social Representations and Epistemological Beliefs. Although considered to be distinct approaches, Social Representations and Epistemological Beliefs are closely linked through their shared convergent points even though their conceptualizations do not reflect this. The article highlights the convergences and divergences of both notions taking into consideration their specific theoretical approach up through their specific methodological approach using different studies undertaken and based on each one of them. **Keywords:** Social Representations, Epistemological Beliefs, social research.

- \* Profesora-Investigadora en el Instituto de Investigaciones en Educación. Universidad Veracruzana, México.
- \*\* Profesor-Investigador en el Instituto de Investigaciones en Educación. Universidad Veracruzana, México.
- \*\*\* Doctor en investigación educativa. Profesor-investigador en la Facultad de Ciencias Educativas de la Universidad Autónoma del Carmen.

## Introducción

Las creencias epistemológicas (CE) y las representaciones sociales (RS) son teorías que datan de los años sesenta del siglo pasado; ambas son empleadas en la investigación social porque ofrecen un marco explicativo sobre los procesos cognitivos y conductuales. Cada una de estas teorías tiene sus propios orígenes y es necesario analizarlos para una mejor comprensión de la comparación por realizar.

Moscovici, creador de la teoría de las RS, las define como

... un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios (1979: 18).

Moscovici (1979) identifica cuatro influencias en la formulación de su teoría: Emile Durkheim y su concepto de representaciones colectivas; Lucien Lévy-Bruhl y su estudio sobre las funciones mentales en sociedades primitivas; Jean Piaget y sus trabajos sobre la representación del mundo en los niños y Sigmund Freud por sus planteamientos sobre la sexualidad infantil. No obstante, el autor también reconoce la influencia de Fritz Heider con sus estudios sobre psicología del sentido común y la de Berger y Luckmann, con su trascendente propuesta acerca de la construcción social del conocimiento.

Algunos estudiosos del campo de las RS han encontrado “parecidos de familia” (*cf.* L. Wittgenstein) con otras nociones afines, tales como las teorías implícitas (Castorina, Barreiro y Toscano, 2005), la ideología (Castorina y Barreiro, 2006), la subjetividad social (González Rey, 2008) y el *habitus* de Bourdieu (Giménez, 2013), entre otras. Esta pluralidad de nociones que podríamos considerar convergentes en objetos de estudio análogos se debe en gran medida a las diversas disciplinas desde las que ha sido abordado, tales como la psicología, la sociología, la antropología, la historia y la pedagogía, por citar algunas.



En lo que respecta a las creencias epistemológicas (CE), en diversos reportes (Hofer y Pintrich, 1997; Hofer, 2004; Rodríguez, 2005; Phan, 2008; Schommer-Atkins *et al.*, 2012; Vizcaino *et al.*, 2013; Maravilla-Correa, 2014) se ha señalado a Perry (1968) como el pionero del tema. En su estudio original, Perry se propuso conocer el desarrollo epistemológico y axiológico de estudiantes universitarios, a través de entrevistas abiertas al final de cada año escolar. Este estudio dio cuenta de que la naturaleza y el origen del conocimiento evolucionaba en los estudiantes, afectando su interpretación del mundo. En los primeros cursos de la universidad, los estudiantes concebían al conocimiento como algo simple cuya transmisión se sustentaba en una fuente de autoridad; mientras que, al finalizar sus estudios, la mayoría de los estudiantes pensaba que el conocimiento era complejo y se producía basado en procesos de razonamiento. A partir de las aportaciones de Perry (1968), han surgido investigaciones con distintos enfoques metodológicos que dan cuenta de la concepción personal acerca de lo que se cree que es el conocimiento y de las formas en que éste se genera, por ejemplo:

Pask (1976) identificó los estilos de aprendizaje serialista, holista y versátil que se traducen en el abordaje y tratamiento de la información; Marton y Säljö (1976) describieron diferencias cualitativas en las formas de encarar el aprendizaje que denominaron enfoques profundo, superficial y estratégico; Ryan (1984) indagó las implicaciones educacionales de las creencias epistemológicas en tanto reveladoras del pensamiento dualista versus el relativista (Malbrán y Pérez, 2011: 575).

Más recientemente, otros investigadores se han interesado en el tema y han desarrollado aportaciones metodológicas interesantes, tal es el caso de Hofer y Pintrich (1997), Bråten y Strømsø (2005), Phan (2008), Strømsø, Bråten y Samuelstuen (2008), así como Schommer-Atkins *et al.* (2012). Todos ellos han elaborado instrumentos para la identificación de las CE, centrándose en el estudio de las concepciones acerca del conocimiento y su relación con el aprendizaje. Sin embargo, una serie de investigaciones ha conseguido relacionar el

tipo de CE y la transformación que ejerce no sólo en el pensamiento, sino también en las prácticas (Leal, 2005; Martínez, Montero y Pedrosa, 2010; Schommer-Atkins y Duell, 2013; Maravilla-Correa, 2014; Álvarez y Vera, 2015).

Estas últimas investigaciones brindan una perspectiva diferente acerca del alcance de las CE, toda vez que, si bien las definiciones de CE dejan claro sus límites al poner el foco en los procesos cognitivos, no se puede desligar el proceso de adquisición del conocimiento de las decisiones que todo individuo toma en la cotidianidad. Este nuevo alcance de las CE coincide con los estudios sobre RS.

## Representaciones sociales (RS)

La teoría de las RS surge en los años sesenta de la mano de Moscovici, con el propósito de dar una explicación al proceso de representación del mundo. “La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos” explica Moscovici (1979: 17).

Cuando un individuo posee la capacidad de explicar, evaluar y clasificar un objeto es porque tiene una RS de éste; de ahí que las RS se consideren sistemas cognitivos constituidos por estereotipos, opiniones, valores, normas y creencias que orientan las prácticas (Araya, 2002). Esta teoría también refiere al conocimiento...

... de sentido común que tiene como objetivos comunicar, estar al día y sentirse dentro del ambiente social; [tiene] dos caras: la figurativa y la simbólica, es posible atribuir a toda figura un sentido y a todo sentido una figura (Mora, 2002: 7).

El conocimiento que se posee del objeto puede ser científico o de sentido común, uno alimenta al otro y se transforma en el ir y venir de la forma en que es representado socialmente.

Al ser un sistema cognitivo, las RS corresponden a un acto del pensamiento en el cual el sujeto se relaciona con un objeto mediante



diversos mecanismos; ese objeto es sustituido por un símbolo, o sea, el objeto queda representado simbólicamente en la mente del individuo (Materán, 2008). Sin embargo, las RS no son sólo productos mentales individuales, sino construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interpelaciones, interacciones e intercambios sociales; por tanto, no tienen un carácter estático ni determinan la representación individual, pues la RS es a la vez un pensamiento constituido y constituyente de las sociedades (Araya, 2002; Knapp *et al.*, 2003; Materán, 2008). En otras palabras, las RS son construidas y operadas socialmente, dando sentido a la construcción de una realidad cotidiana, compartida y estructurada por los grupos sociales (Moscovici, 1979).

Adicionalmente, Materán (2008: 245) afirma que las RS “se caracterizan de manera más genérica como entidades operativas para el entendimiento, la comunicación y la actuación cotidiana”, por lo que están ligadas al lenguaje y a las prácticas sociales de determinado grupo social. Del mismo modo, Abric (2001: 13) menciona que la representación social es “una visión funcional del mundo que permite al individuo o al grupo conferir sentido a sus conductas, y entender la realidad mediante su propio sistema de referencias”. El propio Moscovici (1979: 32) añade que “una representación social es una ‘preparación para la acción’, [...] guía el comportamiento” y agrega que ésta es una forma de captar el mundo, ajustada en sus fundamentos y en sus consecuencias. En este sentido, las RS desempeñan un papel fundamental en las prácticas y en la dinámica de las relaciones sociales. Para Abric (2001), son cuatro sus competencias:

- **Función de saber:** permite entender y explicar la realidad. Esto hace posible que los sujetos adquieran conocimientos y los integren en un marco asimilable y comprensible para ellos, accediendo a la transmisión y difusión de ese saber.
- **Función identitaria:** define la identidad y permite la salvaguarda de la especificidad de los grupos. Las normas y valores socialmente determinados constituyen una identidad social y a partir de ésta se entienden y se explican los objetos; la identidad y la RS tienen una relación dialéctica.

- **Función de orientación:** conduce a los comportamientos y a las prácticas. La RS interviene directamente en el comportamiento ante cierta situación, también produce un sistema de anticipaciones y expectativas lo cual puede anticipar conclusiones incluso antes de iniciar una práctica; por tanto, se dice que es prescriptiva de comportamientos y prácticas obligadas.
- **Función justificadora:** permite justificar a posteriori la toma de posición frente a un acontecimiento y los comportamientos. Si bien en la tercera función (de orientación) se dijo que se anticipan a la práctica, en esta cuarta función las RS intervienen después de realizada la acción, permitiendo justificar y calificar conductas.

Las funciones de las RS permiten comprender la naturaleza de los lazos sociales dentro de un grupo y entre grupos, así como las relaciones de los sujetos con el entorno social (Abric, 2001). Cabe subrayar para efectos de la comparación con las CE que, una de las principales funciones de las RS es la producción o guía de los comportamientos, lo cual se ha señalado desde Moscovici, creador de la teoría, hasta autores más recientes; por ejemplo:

- “las representaciones sociales son conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio; es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones” (Moscovici, 1979: 33).
- Las RS impactan directamente en el comportamiento social, al tiempo que modifican el funcionamiento cognitivo (Jodelet, 1986).
- “Las RS son conjuntos dinámicos cuya característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio” (Araya, 2002: 47).
- La RS es “conocimiento práctico, se nutre de conocimientos previos, de creencias, de tradiciones, de contextos ideológicos, políticos o religiosos, que permiten a los sujetos actuar sobre el mundo asegurando, al mismo tiempo, su función y eficacia sociales” (Valencia, 2007: 55)



- Las RS están en la cultura, en la sociedad y en el mundo, por tanto, las ideas que circulan en los medios de comunicación, así como en las comunicaciones personales, van moldeando y guiando nuestras formas de pensar y actuar (Materán, 2008).

Es comprensible que las RS tengan la función de influir los comportamientos. Se les ha comparado con rejillas que descodifican e interpretan la realidad, cuyo resultado determina en gran medida la manera de actuar sobre el objeto (Barriga y León, 1993 en Knapp *et al.*, 2003).

En cuanto a la formación de las RS, Moscovici (1979) establece que se generan a través de dos procesos: la objetivación y el anclaje. Valencia (2007) sostiene que existe un vínculo dialéctico entre estos dos procesos, el que puede vislumbrarse por la traducción manifiesta entre el ser y la práctica, entre el contenido y el proceso. La relación dialéctica entre el anclaje y la objetivación dificulta señalar cuál es primero.

La objetivación es el proceso de construcción de la representación, aquí se encuentra lo social de una representación (González Gaudiano y Maldonado, 2013). Este proceso “va desde la selección y descontextualización de los elementos, ideas o conceptos hasta formar un núcleo figurativo que se naturaliza enseguida; es decir, los conceptos abstractos, relaciones o atributos son transformados en imágenes concretas” (Materán, 2008: 246).

La objetivación permite construir imágenes que tengan sentido y sean coherentes con el objeto de la representación (Valencia, 2007). Este autor también sostiene que la objetivación es la materialización y simplificación del fenómeno representado, lo cual está en correspondencia con la sofisticación conceptual de los sujetos; es en este punto donde se liga al anclaje que “asegura el lazo entre la función cognitiva de base en la representación y su función social” (Jodelet, 1984 en Valencia, 2007: 65).

El anclaje puede entenderse como la representación *en* lo social (González Gaudiano y Maldonado, 2013). El proceso de “anclar una representación consiste en su enraizamiento en el espacio so-

cial para usarlo cotidianamente” (Valencia, 2007: 64). Es también el proceso por el cual los objetos de la realidad excepcionales y sin significado para la sociedad, se integran interpretados a su realidad y espacio social (Matarán, 2008). Es así como una novedad puede incorporarse en la sociedad con un sentido unificado.

Por lo que se refiere a su estudio, las RS han sido abordadas desde diversos enfoques que marcan el estilo de trabajo del investigador, estrechamente ligado a los objetivos y objeto de investigación (Banchs, 2000). Destacan dos enfoques: procesual y estructural:

El enfoque procesual se caracteriza por considerar que para acceder al conocimiento de las representaciones sociales se debe partir de un abordaje hermenéutico, entendiendo al ser humano como productor de sentidos, y focalizándose en el análisis de las producciones simbólicas, de los significados, del lenguaje, a través de los cuales los seres humanos construimos el mundo en que vivimos [...] el enfoque estructural se caracteriza por buscar en el estudio de las representaciones sociales metodologías para identificar su estructura o su núcleo y por desarrollar explicaciones acerca de las funciones de esa estructura (Banchs, 2000: 6,7).

Por ejemplo, dentro del enfoque procesual pueden considerarse las investigaciones que relacionan el tipo de RS con el comportamiento de las personas, como la de Moscovici (1979), así como las que pretenden conocer el origen del conocimiento acerca de cierto tema con sus RS y su relación con las conductas de los sujetos, como el estudio de Jodelet (1986). Por otro lado, las investigaciones como la de Abric (2001), que identifican RS endebles o arraigadas, su núcleo central y elementos periféricos, se pueden considerar dentro del enfoque estructural.

Al igual que otras teorías, las RS tienen un alto grado de conceptualización y en ocasiones el estudio de éstas no está en congruencia con el concepto. En otras palabras, el concepto puede estar desfasado del alcance metodológico establecido. Un caso similar ocurre con las CE.



## Creencias epistemológicas (CE)

Las creencias epistemológicas son construcciones (Hofer y Pintrich, 1997) que están influidas por las condiciones culturales y sociales de los individuos (Phan, 2008). Las creencias epistemológicas también son conocidas como: epistemología personal (Hofer, 2004; Leal, Espinoza, Iraola y Miranda, 2009), supuestos epistémicos (Hofer y Pintrich, 1997) y concepciones implícitas (Malbrán y Pérez, 2011).

Las *creencias* por principio

...constituyen productos de la mente cuya validación y justificación puede estar asentada en observaciones personales, en la autoridad de fuentes confiables, en inferencias lógicas, o en consensos culturalmente aceptados (Van Dijk, 1999 en Martínez *et al.*, 2010: 4).<sup>1</sup>

También se dice que las *creencias* son representaciones individuales de la realidad con suficiente validez, verdad o credibilidad para guiar el pensamiento y el comportamiento (Harvey, 1986). Fernández (2007) afirma que las creencias surgen de un proceso de internalización y constituyen el fundamento justificativo de las acciones de las personas. En estas definiciones puede apreciarse la construcción del conocimiento en el sujeto, proveniente de alguna observación o fuente externa, para interiorizarse, transformar la episteme y en algún momento ser socializado de manera lingüística o axiológica.

Si la epistemología estudia la naturaleza del conocimiento y la justificación (Audi, 2004), una de sus funciones es evaluar y cuestionar el conjunto de problemas que están en torno al proceso de producción de conocimiento, así como su fundamentación (Martínez y Ríos, 2007). De ahí que las creencias epistemológicas (CE) se refieran a las concepciones o pensamientos que los sujetos tienen acerca de la naturaleza del conocimiento y el proceso de conocer (Hofer y Pintrich, 1997). Las diversas definiciones de CE gravitan

---

1 En este sentido Brown and Cooney (1982 en Pajares, 1992: 313 traducción libre) explican que “las creencias son disposiciones para la acción y son los determinantes principales del comportamiento”.

en torno al qué se conoce y cómo se llegó a adquirir ese conocimiento, por ejemplo:

- “Lo que una persona conciba como conocimiento y la forma de adquirirlo, constituye sus creencias epistemológicas” (Sánchez, 2009: 31).
- “Dichas creencias [epistemológicas] incluyen qué se entiende por conocimiento, cómo se construye, cómo se evalúa, cómo se produce, dónde reside” (Martínez *et al.*, 2010: 4).
- “Existe acuerdo en que las creencias epistemológicas son concepciones personales acerca de la naturaleza del conocimiento y del aprendizaje” (García y Sebastián, 2011: 29).
- “...las creencias epistemológicas (creencias acerca del conocimiento y del aprendizaje)” (Schommer-Atkins y Duell, 2013: 317).

En general, las definiciones citadas sobre las CE parecen mantener cierta sintonía entre sí, aunque las aproximaciones metodológicas no siempre se mantienen dentro de los límites conceptuales (Leal, 2005; Sánchez, 2009; Sarmiento, 2009; Ponce, 2010; Schommer-Atkins y Duell, 2013; Maravilla-Correa, 2014; Álvarez y Vera, 2015). Lo anterior puede deberse a que las conceptualizaciones de CE definen restrictivamente las *creencias* a diferencia de la amplitud que le otorgan a lo *epistemológico*.

Con base en las definiciones presentadas, podemos inferir que las CE son un factor determinante para el aprendizaje, al concebirse como condicionantes para el proceso de confiar, interpretar y procesar la información presentada en cualquier forma (oral, escrita y visual). Este proceso es diferenciado a nivel individual toda vez que se desarrolla en un marco de interacción social y sus particularidades individuales (Ferguson *et al.*, 2011).

La identificación de las CE puede contribuir a la comprensión del conocer humano en temas específicos (Malbrán y Pérez 2011). Sarmiento (2009) y Ponce (2010) trabajan una aproximación en la que las CE se constituyen por cuatro dimensiones. La primeras dos respecto a la naturaleza del conocimiento; es decir, lo que se cree



que el conocimiento es, denominándolas: certeza y simplicidad; las dos siguientes respecto al cómo uno llega a conocer: fuente y justificación. Sarmiento (2009) detalla este proceso:

- La dimensión certeza reconoce si la persona percibe al conocimiento como absoluto y no cambiante, o como tentativo y en constante desarrollo.
- La dimensión simplicidad reconoce si el sujeto ve al conocimiento como una acumulación de datos sin conexión, o como conceptos interrelacionados.
- La dimensión fuente identifica la concepción de la persona sobre si el conocimiento se origina fuera de uno mismo y reside en una autoridad externa y experta, o si el conocimiento es construido activamente por la persona.
- La dimensión justificación oscila entre si el conocimiento se justifica a través de lo que se percibe como correcto, o sobre si se llega a conocer mediante el uso de normas de investigación, evaluación e integración de diferentes fuentes.

Cada dimensión evidentemente contempla dos posibilidades de valoración que refieren a la complejidad de la naturaleza del conocimiento y su proceso, lo que algunas investigaciones categorizan como *ingenuo o sofisticado* (Sarmiento, 2009; Ponce, 2010). Cada dimensión de las CE da cuenta de la naturaleza del conocimiento y de los procesos de construcción del conocimiento, en tales dimensiones existen dos valores como se muestra en la Tabla 1.

Tabla 1. Dimensiones de las CE y escala de valor.

Dimensiones	Ingenuo	Sofisticado
Certeza (el conocimiento es...)	Absoluto y no cambiante.	Tentativo y en evolución.
Simplicidad (el conocimiento es...)	Acumulación de datos sin conexión.	Reconocer conceptos altamente relacionados.
Fuente (cómo se llega a conocer)	Se origina fuera de uno mismo; reside en una fuente externa y es transmitido por expertos.	Es construido activamente por la persona en interacción con otras.
Justificación (cómo se llega a conocer)	Se observa y se experimenta.	Emplea normas de investigación, evaluación e integración de diversas fuentes

Fuente: Adaptado de Sarmiento (2009) y Ponce (2010).

En resumen, las CE son concepciones personales adquiridas por las interacciones que el sujeto tiene en los diversos espacios sociales y culturales a lo largo de la vida; estas creencias cambian a través del tiempo y hacen referencia a la naturaleza, los métodos y la justificación sobre el conocimiento adquirido. El estudio de las CE ha resultado favorable para diversos campos como el de la comprensión lectora, la psicología y pedagogía.

## Convergencia entre las representaciones sociales y las creencias epistemológicas

Ambas teorías (RS y CE) se establecen como concepciones personales que se adquieren por las interacciones entre los sujetos en diversos espacios sociales y por las características de la información a la que se accede. Estas se crean y recrean en el curso de las interacciones sociales, son construidas y operadas por diversos grupos sociales. En términos de Berger y Luckmann (1966), estas teorías se pueden considerar *construcciones sociales de la realidad y del conocimiento*, pues su origen y naturaleza pertenece a contextos sociales específicos.

En este sentido, Martínez *et al.* (2010) señalan que las CE constituyen productos de la mente cuya validación y justificación puede estar asentada en observaciones personales o en consensos cultural y socialmente aceptados. De manera similar, Materán (2008) afirma que las RS corresponden a un acto del pensamiento en el cual el sujeto se relaciona con el objeto; esta relación es permeada por las ideas que circulan, así como por sus comunicaciones e interacciones sociales. En otras palabras, las dos teorías refieren a procesos cognitivos donde interviene holísticamente lo social y lo individual en una relación dinámica permanente, por tanto, cambian a través del tiempo aunque no en una relación lineal y progresiva, sino contingente, discontinua e incompleta.

Las definiciones de ambos conceptos señalan que influyen en la confianza, validez y aceptación hacia la información que se les presenta a los individuos, afectando la operación del entendimiento y es



después de este punto donde conceptualmente se diferencian. Las RS hacen explícitas las funciones cognitivas y de comportamiento, mientras las CE sólo la cognitiva.

En las definiciones de CE se asume que las *creencias* son: ideas, afirmaciones, productos de la mente, entre otras, y tales nociones son enlazadas con las funciones de la epistemología. Se omite en las definiciones de CE que las *creencias* son un producto mental donde intervienen procesos sociales e individuales para interpretar la realidad y tal interpretación puede guiar el aprendizaje, así como el comportamiento de las personas (Harvey, 1986; Fernández, 2007). De ahí que no se hagan explícitas las funciones de comportamiento en las definiciones de CE.

Es claro que el concepto de CE es concomitante con su carácter metodológico. Sin embargo, a diferencia de las RS, poco se ha investigado la relación entre las CE y las acciones de las personas; la mayoría de los estudios encontrados se concentran en su identificación y sus tipos, así como la relación que tienen con el aprendizaje, omitiendo o ignorando el papel que desempeña en los comportamientos.

Entre los escasos estudios que van más allá de lo meramente cognitivo están los que indagan sobre la relación de las CE y las prácticas docentes (Maravilla-Correa, 2014; Álvarez y Vera, 2015), con el uso del internet (Martínez *et al.*, 2010) y el rendimiento académico (Sánchez, 2009; Vizcaino *et al.*, 2013). En la mayoría de estos estudios (excepto Álvarez y Vera, 2015), a pesar de que se tiene como propósito relacionar las CE con otras acciones, el planteamiento conceptual de CE se mantiene en torno al qué y cómo se conoce.

Un caso que llama la atención es la investigación de Maravilla-Correa (2014) que utiliza el concepto de *creencias pedagógicas*, para hablar de la función de las CE sobre la práctica docente. En este estudio se considera que las CE y las creencias pedagógicas son de diferente orden, toda vez que las primeras influyen en las segundas; el autor señala:

Para tener una mayor claridad sobre lo que son las creencias epistemológicas y ampliar la comprensión de las mismas, para este estudio son supuestos que profesores y alumnos tienen sobre qué es el conocimiento, cómo se lleva a cabo, cómo se evalúa, que son el asiento de las creencias pedagógicas de las que derivan sus acciones e interacciones dentro del aula [...] Las creencias pedagógicas hacen operativas las creencias epistemológicas de los sujetos a través de diversas actividades que se implementan en las prácticas educativas (Maravilla-Correa, 2014: 43,45).

Se coincide con el autor al señalar que las CE son el asiento de las prácticas, acciones e interacciones, en este caso de los docentes, pero diferimos en nombrarlas creencias pedagógicas, pues estas últimas resultan también de un proceso cognitivo de transformación de información para producir conocimientos que guían las acciones de los docentes en sus estrategias de enseñanza; en otras palabras, las creencias llamadas pedagógicas son en sí mismas CE.<sup>2</sup>

Es comprensible que la investigación de Maravilla-Correa (2014) tuviera que echar mano del concepto *creencias pedagógicas* ya que sus objetivos estaban en torno a las prácticas docentes, y como se ha venido diciendo la literatura sobre CE no alcanza a fundamentar teóricamente el mencionado propósito. Este caso revela la necesidad de replantear el carácter conceptual y metodológico de las CE.

En tal dirección se encuentra la investigación de Álvarez y Vera (2015) en donde se plantea un carácter conceptual y metodológico diferente de las CE. Se destaca que en la investigación se establece que las CE influyen en las prácticas y ello les induce a identificar tanto las creencias, como las prácticas de los sujetos participantes. Los autores señalan:

---

2 Las definiciones de *creencias pedagógicas* en las que Maravilla-Correa (2014) se apoya son de Kagan (1990) para quien las creencias pedagógicas comprenden formas en las que el profesor concibe el aula, los estudiantes, la naturaleza del aprendizaje, el papel del maestro en el aula y la meta de la educación y a partir de ellas elige las estrategias de enseñanza y orienta la toma de decisiones, así como de Ghaith (2004) quien define las creencias pedagógicas de los profesores como concepciones integrales de varias dimensiones relacionadas con la educación, la enseñanza, el currículo y la enseñanza en general que afectan los objetivos y los valores del docente (Maravilla-Correa, 2014: 44).



En este sentido parece ser que las creencias en general —y las creencias epistemológicas en particular— que mantiene un profesor, influyen sobre el tipo de prácticas educativas que ese profesor efectivamente realiza. Por lo tanto, podemos entender la relevancia de comprender las dinámicas de cambio de las creencias epistemológicas en profesores desde la perspectiva del impacto que pueden tener sobre sus prácticas y, por ende, sobre las posibilidades de desarrollar procesos de enseñanza-aprendizaje de diversa calidad (Álvarez y Vera, 2015: 174,175).

Los resultados en la investigación de Álvarez y Vera (2015) en cuanto a la relación del tipo de CE y las prácticas, no demuestran relación alguna; los autores mencionan que esta relación es compleja y sugieren que posiblemente se lograrían mejores resultados si se trabajara mediante la autoexploración por parte de los participantes.

Los estudios comparativos de CE y RS son escasos, más aún, los que se proponen relacionar las CE y las prácticas cotidianas. Como las formas en que los investigadores definen las CE y sus alcances determinan los propósitos y metodologías, es preciso realizar más estudios como el de Álvarez y Vera (2015) que nutran de métodos el campo de estudio y ofrezcan otro tipo de enfoques más amplios.

Consideramos que el establecimiento de una relación entre CE y las prácticas de los sujetos, aproximará ambas nociones (CE y RS), aunque mantendrán sus diferencias de origen. Si bien ambas son sistemas cognitivos, producciones mentales, interpretan la realidad, tienen un componente social e individual, dan entendimiento, y consideramos que tanto la una como la otra influyen en las conductas, pero difieren en su concepción de base. Las RS enfatizan su función práctica, los procesos comunicativos, de interacción social, de constituirse en guías de comportamientos y de sus relaciones con el medio; mientras que las CE ponen el acento en los procesos cognitivos que explican los itinerarios mediante los cuales se construyen los conocimientos y se da sentido al mundo que rodea a los sujetos.

Para los problemas sociales y ambientales actuales, las investigaciones dirigidas a estudiar lo que se conoce, cómo se ha conocido y la relación de tal conocimiento con los comportamientos de los su-

jetos, son altamente pertinentes. Lo hecho hasta ahora con algunas problemáticas desde estos enfoques teóricos aún está en proceso, como por ejemplo los estudios de representaciones sociales sobre el fenómeno del cambio climático cuyos efectos se agravan continuamente. No obstante, las CE podrían adquirir nuevos sentidos si se vincularan con otros conocimientos, como los que han sido descalificados e invisibilizados por no haber sido producidos en países desarrollados, nos referimos a la epistemología del sur, en términos de Santos (2011).

Ante la crisis ambiental y civilizatoria de nuestros días, se han privilegiado los conocimientos provenientes de los países denominados *desarrollados*. Sin embargo, el concepto de desarrollo vigente, al dar preeminencia al crecimiento económico no solo ha soslayado, desde su aparición en la ciencia económica, al conjunto de problemáticas ambientales, sino que han sido la causa fundamental de su agravamiento e intensificación (Gutiérrez y González Gaudiano, 2010). Pese a ello, es ese estilo de desarrollo sucio, degradante del medio e inequitativo el que se emula como modelo a implantar en los países que buscan mejorar sus niveles de vida. Por lo tanto, pareciera conveniente dar un giro radical hacia otras concepciones, teorías y conocimientos provenientes de los países nombrados *en desarrollo*, que cuestionan de manera crítica el estado de cosas existente y con ello ofrecen posibles mejores estrategias para atender necesidades y aspiraciones de cambio social desde contextos de desigualdad social y de vulnerabilidad, que aquéllas que provienen de la visión occidental, el capitalismo y el colonialismo (Santos, 2011). Las CE podrían encontrar espacios para hacer visibles los conocimientos que han sido descalificados, llevando a la luz lo que se sabe y cómo se ha aprendido este saber y conocimiento sobre la relación hombre-naturaleza en sociedades que se han resistido a la colonización epistemológica.<sup>3</sup> Con ello, las CE eventualmente po-

3 Mignolo (2002) señala que hay pueblos milenarios con sabiduría ancestral, que han logrado la recreación de su habitat a través de una relación de ayuda mutua y directa con los ciclos de vida y muerte de la Madre Tierra. Esta epistemología va en sentido contrario al capitalismo sin fin que ejercen las sociedades hegemónicas actuales. Es una manera distinta de pensamiento y puede contribuir a la solución de las problemáticas ambientales y sociales actuales.



drían reformularse conceptual y metodológicamente de manera que no sólo se limiten a la naturaleza del conocimiento y su proceso de adquisición. Dichos conocimientos, al ser exteriorizados y legitimados, podrían transitar por el espacio social en forma de información sobre objetos y temas específicos, contribuyendo con ello a la conformación de representaciones sociales que se objetivan y anclan en la población. La objetivación está en el ser y el anclaje está en el hacer, afirma Moscovici (1979). Por tanto, los saberes provenientes de CE, al transitar de la dimensión de información hacia las RS, se esperaría que contribuyan a generar actitudes y comportamientos de las personas, orientados a estilos de vida amigables con el ambiente.

Los autores de este documento hemos utilizado las RS y CE, por separado, tratando de contribuir a entender y mejorar la percepción social sobre problemáticas ambientales como el cambio climático (González Gaudiano y Maldonado, 2013; Cajigal, 2014), utilizando un enfoque desde la educación ambiental. Los resultados han ofrecido elementos que pueden ser utilizados para fundamentar estrategias de comunicación y educación ambiental en distintos segmentos poblacionales. Además, la aplicación de las CE y las RS en el seno de una amplia variedad disciplinaria dan cuenta de su potencial para contribuir a fortalecer la investigación social.

## Referencias bibliográficas

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.
- Álvarez, A. y Vera, D. (2015). Explorando el cambio de creencias epistemológicas en profesores. *Integra Educativa*, 7(4), 171-187.
- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de Ciencias Sociales. FLACSO. Costa Rica.
- Audi, R. (Ed.). (2004). *Diccionario Akal de filosofía*. España: Universidad Autónoma de Madrid.
- Banchs, M. A. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. *Papers on Social Representations. Textes sur les représentations sociales*, 9, 1-15.

- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Bråten, I. y Strømsø, H. I. (2005). The relationship between epistemological beliefs, implicit theories of intelligence, and self-regulated learning among Norwegian postsecondary students. *British Journal of Educational Psychology*, 75, 539–565.
- Castorina, J. A., Barreiro, A. y Toscano, A.G. (2005). Dos versiones del sentido común: las teorías implícitas y las representaciones sociales. En J. A. Castorina (Comp.) *Construcción conceptual y representaciones sociales. El conocimiento de la sociedad* (pp. 205-238). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Castorina, J.A. y Barreiro, A. (2006). Las representaciones sociales y su horizonte ideológico. Una relación problemática. *Boletín de Psicología*, N° 86, marzo, 7-25.
- Ferguson, L. E., Bråten, I. y Strømsø, H. I. (agosto, 2011). Epistemic cognition when students read multiple documents containing conflicting scientific evidence: A think-aloud study. *Revista Elsevier*. (22), 103-120.
- Fernández, M. (2007). *Creencia y sentido en las ciencias sociales*. Comunicación efectuada por el Dra. Marta Fernández en la sesión privada extraordinaria de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- García, M. R. y Sebastián, C. (2011). Creencias Epistemológicas de Estudiantes de Pedagogía en Educación Parvularia, Básica y Media: ¿Diferencias en la Formación Inicial Docente? *Revista Psykhe*, 20(1), 29-43.
- Giménez, G. (2013). Representaciones sociales, habitus y esquemas cognitivos. *Segundo Coloquio Nacional de Investigación en Representaciones Sociales. Aportes Epistemológicos y Metodológicos*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.
- González Gaudiano, E. J. y Maldonado, A. L. (2013). *Los jóvenes universitarios y el Cambio Climático*. Un estudio de representaciones sociales. México: Universidad Veracruzana.
- González Rey, F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Revista Diversitas - Perspectivas en psicología*, 4(2), 225-243.



- Gutiérrez Garza, E. y González-Gaudio, E.J. (2010). *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable*. México: UANL-Siglo XXI.
- Harvey, O. J. (1986). Belief systems and attitudes toward the death penalty and other punishments. *Journal of Psychology*, 54(4), 143-159.
- Hofer, B. K. (2004). Introduction: paradigmatic approaches to personal epistemology. *Educational psychologist*, 39(1), 1-3.
- Hofer, B. K. y Pintrich, P. R. (1997). The Development of Epistemological Theories: Beliefs About Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning. *Review of Educational Research*, 67(1), 88-140.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici. *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. (pp. 464-494). España. Paídos.
- Knapp, E., Suárez, M. C. y Mesa, L. (2003). Aspectos teóricos y epistemológicos de la categoría representación social. *Revista cubana de psicología*, 20(1), 23-34.
- Leal, F. (2005). Efecto de la formación docente inicial en las creencias epistemológicas. *Revista Iberoamericana de Educación*, 5(34), 1-17.
- Leal, F. A., Espinoza, C., Iraola, M., y Miranda, M. (2009). El Contexto en la Epistemología Personal: Consideraciones Teóricas y Exploraciones Empíricas. *Revista Interamericana de Psicología*, 43(1), 170-180.
- Malbrán, M. C. y Pérez, V. R. (2011). Creencias epistemológicas sobre la naturaleza del conocimiento. La entrevista en profundidad. Proyecto UBACyT F054. En *Anuario de Investigaciones en Ciencias de la Educación* (pp. 574-585). Argentina: Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación - Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Maravilla-Correa, J. (2014). *La relación de las creencias epistemológicas que se presentan en la práctica con lo que realizan profesores y alumnos en el aula*. (Tesis de Doctorado. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México).

- Martínez, A. y Ríos, F. (2007). Los conceptos de conocimiento, epistemología y paradigma, como base diferencial en la orientación metodológica del trabajo de grado. En F. Osorio (Ed.), *Epistemología de las ciencias sociales. Breve manual* (pp. 169-186). Chile: Universidad de Chile.
- Martínez, R. D., Montero, Y. H. y Pedrosa, M. E. (2010) Creencias epistemológicas, estrategias de búsqueda de información, y criterios para validar la información de la Web. *Revista Electrónica De Investigación, Educativa*, 12(1), 1-27.
- Materán, A. (2008). Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Revista Geoenseñanza*, 13(2), 243-248.
- Mignolo, W. D. (2002). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 68(200), 847-864.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Revista Athanea Digital*, 2, 1-25.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Argentina: Editorial Huemul.
- Perry, W.G. (1968). *Patterns of Development in Thought and Values of Students in a Liberal Arts College: A Validation of a Scheme. Final Report*. Disponible en: <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED024315.pdf>, septiembre 2017.
- Phan, H. P. (diciembre, 2008). Exploración de las creencias epistemológicas y los enfoques de aprendizaje en su contexto: una perspectiva sociocultural. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 6(16), 793-822.
- Ponce, R. (2010). *Creencias epistemológicas como recurso de comprensión entre estudiantes universitarios. Enseñar a leer múltiples textos en la universidad: un eje de reflexión necesario del administrador educativo*. (Tesis de maestría. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México).
- Rodríguez, L. (2005). Análisis de las creencias epistemológicas, concepciones y enfoques de aprendizaje de los futuros profesores. (Tesis de Doctorado. Facultad de Psicología. Universidad de Granada. España).



- Sánchez, M. R. (2009). Creencias epistemológicas de estudiantes de medicina. *Archivos Venezolanos de Farmacología y Terapéutica*, 28(1), 31-35.
- Santos, B.S. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.
- Sarmiento, A. (2009). *Diagnóstico de la lectura como recurso cognitivo en un grupo de estudiantes de bachillerato*. (Tesis de maestría. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México).
- Schommer-Aikins, M. y Duell, O. K. (2013). Domain specific and general epistemological beliefs their effects on mathematics. *Revista de Investigación Educativa*, 31(2), 317-330.
- Schommer-Aikins, M., Beuchat, M., Hernández, F. (2012). Creencias epistemológicas y de aprendizaje en la formación inicial de profesores. *Anales de Psicología*, 28(2), 465-474.
- Strømsø, H. I., Bråten, I. y Samuelstuen, M. S. (2008). Dimensions of topic-specific epistemological beliefs as predictors of multiple text understanding. *Revista Learning and Instruction*, 18(6), 513-527.
- Valencia, S. (2007). Elementos de la construcción, circulación y aplicación de las representaciones sociales. En T. Rodríguez y M. L. García (Coordinadoras), *Representaciones Sociales. Teoría e investigación*. (pp. 51-88). México: Universidad de Guadalajara.
- Vizcaino, A. E., Otero, I. M. y Mendoza, Z. (2013). Las creencias epistemológicas como alternativa para la comprensión del aprendizaje. *Revista Virtual de Ciencias Sociales y Humanas. Psicoespacios*, 7(11), 117-163.

## EL RAP DE LOS ALDEANOS COMO PRAXIS POLÍTICA DESDE EL VACÍO

### *“ALDEANOS” RAP AS POLITICAL PRAXIS FROM THE VOID*

ALAN OMAR PÉREZ ÁLVAREZ

Diversos investigadores se han encargado del análisis de nuestro objeto, entre los cuales están Yesenia Selier Crespo, Charlie D. Hankin, Lara López de Jesús y otros. Las disciplinas y los enfoques desde los cuales se ha abordado al rap son, asimismo, variados. Sin embargo, tras contrastar estas aproximaciones con las condiciones histórico-concretas en las cuales éste se ha gestado y desarrollado, abogamos por una interpretación distinta del rap, no ya como producto de la sociedad del espectáculo, ni como crítica o protesta social del régimen capitalista, sino como praxis política desde el vacío. Louis Althusser, en Maquiavelo y Nosotros, nos dice que todo movimiento político que aspire a transformar el sistema de producción imperante necesita colocarse en el “exterior” del mismo y, a la vez, generar las condiciones objetivas (medios) para dicha empresa (fin). Y puesto que el rap cubano surge de la contradicción existente entre la comunalidad, la marginalidad y la negritud, es, por lo tanto, un movimiento con intereses particulares, “externo” al sistema y, en sí mismo, político. Así, Los Aldeanos, unos de los principales grupos de rap en Cuba, son el ejemplo más valioso de lo anterior: mantienen una postura crítica hacia el capitalismo y el imperialismo estadounidense, mientras permanecen en una posición “externa” del régimen cubano; pero, al mismo tiempo, generan las condiciones objetivas para la consecución de sus fines, bajo una característica particular: lo *underground*, es decir, la lucha por la no institucionalización de esta expresión cultural por parte del Estado. *Palabras clave:* Rap cubano, Los Aldeanos, Marginalidad, Negritud, Praxis política, Althusser.

\* Estudiante en el Colegio de Estudios latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.



*Abstract: Several researchers carried out the analysis of our subject matter, including Yesenia Selier Crespo, Charlie D. Hankin, Lara López de Jesús as well as others. The disciplines and perspectives from which rap has been approached are also varied. However, after contrasting these interpretations within the historical-concrete conditions in which it has emerged and developed, we suggest a different interpretation of rap. This interpretation does not arise from the society of the spectacle nor as a criticism or social protest against the capitalist regime but as political praxis from the void. Louis Althusser, in Machiavelli and Us, says that any political movement that aspires to transform the prevailing production system needs to be placed on the “outside” and, at the same time, generate the objective conditions (means) for that enterprise (end). And since Cuban rap arises from the contradiction between communality, marginality and blackness, it is, therefore, a movement with specific interests, “external” to the system and, in itself, political. Thus, Los Aldeanos, one of the main rap groups in Cuba, are the most valuable example of this: they maintain a critical stance towards capitalism and US imperialism, while remaining in an “external” position of the Cuban regime; but, at the same time, they generate the objective conditions for the attainment of their ends, with a specific characteristic: the underground, that is, the fight for the non-institutionalization of this cultural expression by the State. Keywords: Cuban rap, Los Aldeanos, Marginality, Blackness, Political praxis, Althusser.*

## Introducción

“El rap es guerra”, dice el tatuaje ubicado en el antebrazo izquierdo de los dos integrantes del grupo más destacado de rap en Cuba, Los Aldeanos. ¿Es factible esta identificación hecha de la guerra, en cuanto proceso violento de disrupción del orden social, con la música-*rap*? O, digámoslo de esta manera, ¿es capaz este género poético-musical, no ya de oponerse —como diría Nora Gámez (2013)—, sino de *subvertir* políticamente el régimen cubano? Y si así es, ¿cómo lo hace? (Diamond, 2017)<sup>1</sup>: desde el vacío, respondería Louis Althusser; es decir: *creando* los medios para el fin; *creando* las condiciones objetivas necesarias para la praxis política revolucionaria

1 En este artículo el autor aventura una respuesta interesante: Cuba, en general y la Habana, en particular, son el punto nodal de una “red” que se extiende por las Américas —desde Estados Unidos hasta Brasil— en la cual el “urban hip hop culture is now a global phenomenon through which artists in marginocentric cities—that is peripheral cities that function as alternative cultural centers— rebears antibegemonic ideas about cosmopolitanism from the periphery” y “providing a space for artists to hearse alternatives to a White, Euro-, and Anglo-centric hegemonic (post)modernity and to imagine and construct the Latin American “underground”.

(Althusser, 2014). Este *vacío* —posición de *exterioridad* con respecto al sistema— tiene su parangón teórico en un concepto con el cual se ha caracterizado al rap: lo *underground*.<sup>2</sup> Por lo tanto, en este trabajo nos proponemos reflexionar sobre dicho parangón y la relación de éste con el grupo de rap Los Aldeanos, con el fin de mostrar su validez como praxis política enfocada a la *transformación* del régimen social imperante —en este caso, el Estado cubano—.

## El rap cubano y Los Aldeanos

El rap cubano ha sido definido de distintas maneras, entre las cuales cabe enunciar: 1) como música-mercancía de consumo masivo (Pulgarón, 2014), 2) como manifestación cultural afrocubana constitutiva de la identidad (López de Jesús, 2016: 118), 3) como un género poético-literario *scriptible* pero no *legible* (Diamond, 2014: 201), 4) como medio para la crítica social y la solidaridad con el oprimido (Selier, 2005) y 5) como una práctica radical de oposición política (Gámez, 2003: 1). Estas distintas definiciones están basadas en el “sitio” o “posición” que el rap ocupa con respecto al sistema socialista cubano —o conjunto de condiciones objetivas del régimen imperante—. Por ejemplo: si consideramos al rap como una expresión cultural afrocubana constitutiva de la identidad, éste es “parte” del proceso de asimilación y cooptación desarrollado por el Estado revolucionario para legitimar su poder —“todo dentro de la Revolución, fuera de la Revolución, nada”—. O, si retomamos la definición del rap como medio para la crítica social, en ésta, el rap cubano se “posiciona” dentro de los sectores “externos”, es decir, marginados, para elevar la protesta contra el sistema. Y así las demás definiciones: todas y cada una de ellas parten de una relación entre el “sitio” ocupado por el rap y la totalidad del sistema. Lo que se busca con esta disertación sobre la “posición” del rap dentro del régimen fidelista es denotar que sea cual sea ésta, todas se ubican en el “interior” de éste; además de abogar por una *posible* “exterioridad” desde

2 El concepto de *underground* alude a la marginalidad de un fenómeno, es decir: a su carácter periférico y clandestino con respecto al sistema social imperante.



la cual efectuar la *transformación* efectiva del sistema social imperante —o en dado caso, su *imposibilidad*—. Pero antes de proseguir, es menester identificar las condiciones históricas bajo las cuales surge el rap en Cuba.

El rap nace en un contexto conocido en la historia de Cuba como “Periodo especial de rectificación de errores (1987-1990)”. Tras la caída del muro de Berlín y, por consiguiente, del bloque soviético, Cuba se sumerge en una profunda crisis: tan sólo el PIB, en comparación con el existente en la década de los 80, sufre una caída del 34% (Selier, 2005: 6). En dicho contexto el estado socialista revolucionario decide impulsar una política de austeridad nacional que tendrá como corolario un conjunto de medidas económicas que impactarán profundamente en la desigualdad socioeconómica, entre las cuales destacan: 1) el rediseño del sistema de propiedad —economía mixta—, 2) el ingreso de capital extranjero, 3) el decrecimiento del poder estatal, 4) el estímulo al turismo internacional, 5) la legalización del dólar, etc. Según diversos investigadores, estas medidas causaron el incremento en la diferencia racial —los individuos de color fueron los más afectados— y el racismo (*ibíd.*: 6-8).

En 1991, el crecimiento demográfico y urbano, aunado a la exponencial pauperización económica y la marginación social; dieron como resultado que en poblaciones tales como Alamar, La vieja Cuba y Santiago de Cuba, surgiera el interés por este género musical en grupos de jóvenes afrocubanos (Fernández, 2003: 577-578). Yenia Selier nos dice:

... de los raperos con los que trabajamos, (veinticinco, todos de la ciudad de la Habana), pudimos detectar algunos rasgos descritos para los grupos vulnerables de la sociedad cubana. Todos ellos negros y mestizos, con un capital social de extracción humilde (...). En su totalidad pertenecen a las zonas geográficas asociadas a la pobreza y más del 90 por ciento son hijos de retirados (*op. cit.*: 9).

... Durante los años 90 verán a luz grupos tales como Doble Filo, Anónimo Consejo, Cubanos en la red y Obsesión, que adquirirán renombre local y nacional (Daimond, 2017: 82).

Al tiempo que esto sucede, surgen una serie de organizaciones dedicadas a la asimilación e institucionalización de esta expresión musical, como el *Movimiento del Rap Cubano* y el *Festival de Rap* (1995), vinculadas a la *Asociación de Hermanos Saíz* (Selier, *op. cit.*: 1). Si bien la cuestión racial pronto surge como un tema insoslayable de muchos raperos, también éstos cantan sobre la miseria, el barrio, el género, la injusticia, el hostigamiento policiaco, el régimen revolucionario, etcétera (Selier, 2005: 1).

Los Aldeanos, uno de los grupos más ilustres del rap cubano, se fundó en el año 2003 por los hermanos Bián Oscar y Aldo Roberto Rodríguez. Charlie D. Hankin realizó un artículo en el que analizó “el hip hop como literatura comparada” (Daimond, 2014: 201). En él dice que Los Aldeanos se desarrollan alrededor de tres ejes: 1) un discurso crítico contra el capitalismo, 2) una postura escéptica sobre las “promesas” del Estado socialista cubano y 3) la firme creencia en los valores de la Revolución. Por lo tanto, según el autor, ellos se posicionan “fuera de la Revolución” (Daimond, 2014: 204), ya que develan una actitud, tanto crítica ante el conjunto de condiciones objetivas del régimen cubano, como escéptica frente al proceso revolucionario mismo. Además, esta “negación” de lo real, *posibilita* su confrontación. Nora Gámez, en el artículo ya citado, luego del estreno de *Revolución* (documental sobre estos canta-autores), (Pedrero, 2009) defiende una idea interesante: Los Aldeanos son un “nuevo agente político” que se opone radicalmente al régimen cubano a través de tres formas específicas de confrontación: 1) la legitimación pública de sus voces como representativas del pueblo; 2) la construcción del antagonismo social —a través la deconstrucción de la ideología estatal y la presentación del liderazgo revolucionario como ilegítimo— y 3) la reapropiación de la ideología revolucionaria para promover la acción a través de la confrontación (Gámez, *op. cit.*: 6). Sin embargo, el proceso *subversivo* de Los Aldeanos se ve fracturado por la falta de un “proyecto” sistemático, preciso y viable al cuál aspirar luego del derrocamiento del orden social imperante (*ibid.*: 11). Además de dicha limitación, Los Aldeanos, luego de su viaje a Miami en el 2010, fueron captados por formas de institucionalización



más refinadas por parte del Estado que, sin censurar o prohibir su música, redujo el grado de crítica recibida por parte de este grupo y, a la vez, lo alejó de su público al generar “resentimiento” debido a la imagen privilegiada que este viaje generó alrededor de ellos (Gámez, 2013: 16). Lo que demuestra, según la autora, “qué difícil es evitar la manipulación de la música, y las artes en general, en sociedades con régimen de producción socialista” (*ibid.*: 17) y, por ende, mantenerse, en cierto sentido, *externo* a éste.

## La marginalidad y la praxis política desde el vacío

Según lo anterior, el rap cubano y Los Aldeanos se originan en una “ubicación” específica con respecto al orden social cubano: la *marginalidad*. Por un lado, aquél es *marginado* en cuanto surge de la contradicción existente entre las condiciones objetivas y las subjetivas de existencia: la *marginalización* o la pauperización y exclusión social del sujeto; por otra parte, es a través del discurso crítico —negativo o disruptor de la realidad— que Los Aldeanos se “sitúan” *externos* al sistema; proceso que se condensa en el vocablo *underground*, lo que, según Charlie Hankin, puede significar: 1) lo periférico y clandestino; 2) lo crudo o natural, es decir, lo que se apega al “grito y sufrimiento del ghetto” (Daimond, 2017: 88); 3) lo local o lo auténtico y 4) lo *antistatus-quo* —significado con el cual se identifican propiamente Los Aldeanos (*ibid.*: 89)—.

Si reflexionamos más sobre lo anterior, nos damos cuenta que estos distintos significados están muy emparentados y que pueden sintetizarse en el concepto de *marginalidad*. Porque precisamente es lo periférico, lo clandestino, el barrio o el ghetto y lo local, expresiones *marginales* del sistema. Y, muchas veces, *marginalizadas*. Por lo tanto, esto nos abre un resquicio teórico para emparentar la propuesta de Louis Althusser con lo descrito hasta ahora como *marginalidad* o *underground*. Sin embargo, no hay que olvidar el papel que juega el Estado y el sistema mismo en sus descomunales intentos —victoriosos o fallidos— para la absorción de estas formas de expre-

sión, contestación y confrontación político-culturales —y su posible triunfo en el caso del rap de Los Aldeanos—.

En *Maquiavelo y nosotros* (Althusser, 2014) este autor marxista francés analiza la obra del “padre” de la ciencia política: Nicolás Maquiavelo. En lo que respecta al libro titulado *El Príncipe*, nos dice que Maquiavelo tenía por objetivo (fin) la unificación de los distintos principados italianos del siglo XV en un solo “Estado”. Pero que para dicha empresa no existían ni existirían las “condiciones objetivas necesarias” sino hasta bien entrado el siglo XIX (*ibíd*: 42-50). Así, surge una pregunta emparentada con el contexto en el cual Althusser (década de los 1990) realiza su investigación: ¿cómo efectuar tal empresa sin las condiciones histórico-objetivas necesarias? ¿cómo hacer efectiva la praxis del sujeto que se plantea, no ya objetivos que esté en condiciones de cumplir, sino en la cual dichas condiciones no-existan? No se malentienda esto: no estamos refiriéndonos a una especie de “creacionismo” metafísico *ex-nihilo*, sino a los límites históricos que condicionan el actuar del sujeto. Estos límites actúan como un “sistema cerrado” que imposibilita la transformación de lo real, ya que todo intento por modificarlo parte del sistema mismo y, por lo tanto, lo reproduce al ser “él mismo” el que estaría intentando “transformarse”. Es entonces que Althusser nos responde de la manera más lógica posible: la forma de transformar el sistema de producción imperante es desde la exterioridad o desde el vacío (Althusser, 2014: 56-58). Lo cual significa que el sujeto debe “crear” las condiciones objetivas para realizar dicho objetivo: hacerse de los medios para alcanzar el fin. Althusser nos dice que el medio más potente que desarrolló Maquiavelo fue *El Príncipe* mismo, ya que al “enseñarle” al príncipe la manera de gobernar mejor, lo que estaba haciendo era “revelar” al pueblo los mecanismos bajo los cuales el gobernante lo sujetaba (*ibíd*: 60).

Dicho lo anterior, es debido cuestionarnos: ¿la marginalidad y la exterioridad son dos conceptos que dilucidan el mismo fenómeno? No. Sin embargo, sostenemos que la primera deviene de la segunda, porque toda marginalidad es potencialmente una exterioridad. No es lo mismo posicionarse en “el margen” que traspasarlo, superarlo. Pero



este salto cualitativo depende de tres factores: la conciencia (Gramsci, 1999: 12-13),<sup>3</sup> la crítica y el proyecto.<sup>4</sup> Todos y cada uno de ellos están entrelazados y siguen un desarrollo que no puede ser soslayado: es imposible efectuar un *proyecto*, si antes no se es *consciente*. Por lo tanto, si y sólo si se es *consciente* de lo real, del sitio que se ocupa el sujeto en las condiciones objetivas, es posible ser crítico —postura disruptiva o negativa— de la realidad para *transformarla* a través de un *proyecto* específico.

Este salto cualitativo de la *marginalidad* a la *exterioridad* —o al *vacío*— es necesario por tres motivos:

Primero: la *exterioridad* es resultado de la acción consciente, mientras que la *marginalidad* alude al sujeto pasivo. Es cierto que el rap de Cuba nace en condiciones de alta pauperización y segregación social; sin embargo, esto no implica por sí mismo una actitud pasiva de Los Aldeanos. Una prueba tangible de dicha postura es el discurso anticapitalista o imperialista de sus canciones, así como el considerarse representantes del “pueblo” con el fin de elevar a demanda la búsqueda de justicia y el bienestar social.

Segundo: la *marginalidad* está signada por su postura acrítica; por su incapacidad para asumir una posición “negativa” o “disruptiva” del *status-quo*. En cambio, en la *exterioridad*, el sujeto (en este caso, Los Aldeanos) es tanto consciente como crítico, lo cual desemboca en el cuestionamiento del discurso oficial, en la deconstrucción de la ideología que legitima al orden imperante.

Y tercero: la praxis *desde el vacío*, al ser tanto consciente como crítica, está dirigida a un fin específico, mientras que la *marginalidad*, como tal, no. Esta carencia fue la que se le imputó al rap cubano, en general y a Los Aldeanos, en particular, cuando hablamos de la “ausencia” o “ambigüedad” de un *proyecto* político. Sin embargo, esta aseveración no es del todo cierta. El rap de Los Aldeanos tiene como meta —según Charlie Hankin— la reestructuración de la

3 Para Gramsci todo hombre es un filósofo, es decir que todo sujeto tiene la capacidad para cuestionarse y reflexionar sobre los presupuestos más esenciales de la existencia, como son: la muerte, la vida, el amor, el conocimiento, etc. En este sentido entendemos *consciencia*: el simple acto de reflexión.

4 Para un mayor entendimiento del concepto *proyecto*, revisar: Sartre, 2004 y 2010.

relación centro-periferia a través de la reformulación de la *latinidad*, no ya en acepción racial-colonialista, sino desde la *marginalidad* o lo *underground*. El rap, por lo tanto, provee “*a space for artists to rehearse alternatives to a White, Euro-, and Anglo-centric hegemonic (post)modernity and to imagine and construct the Latin American “underground”*” (Diamond, 2017: 93). Estas *alternativas* se nuclean alrededor de un *proyecto* general de emancipación latinoamericano *desde el vacío* o la *exterioridad*, único “sitio” desde el cual es posible una empresa de tal magnitud. Dicha alternativa, más que una posibilidad, para Los Aldeanos, parece una *necesidad*:

A pesar que el tiempo pasa, las personas pasan, nuestra vida  
pasa y nada pasa...

Yo sigo con fuerza

haciendo música en mí casa;

siendo la esperanza de masas que no alcanzan la felicidad

Mi causa es esa (...)

Me mantengo firme en mi canto de rebeldía:

¡Podemos cambiar el mundo, pues somos la mayoría!

Los Aldeanos y Gabylonia, “A pesar de todo”.

## Conclusión

Un rasgo característico del rap cubano es el concepto de *underground*. Y éste, a su vez, distingue una realidad que, por su relación con el régimen socialista de Cuba, está “situada” al “margen”, es decir: en la *marginalidad*. Al analizar las condiciones objetivas en las cuales surge y se desarrolla el rap cubano y el grupo Los Aldeanos, enfatizamos el aspecto *marginal* del objeto, lo cual ofreció una brecha reflexiva para entrelazar lo *underground* o la *marginalidad* con la propuesta teórica de Louis Althusser de la praxis política *desde el vacío*. Así, nos percatamos que en toda *marginalidad* existe, potencialmente, la *exterioridad* y que el salto cualitativo que hace de una la otra depende de tres factores: la consciencia, la crítica y el proyecto. La conjunción de éstos es la condición de *posibilidad* de la *transformación* del sistema



social imperante. Los Aldeanos condensan en su praxis política los tres factores, pero no hay que olvidar el proceso de asimilación y cooptación del que fueron víctimas por parte del gobierno cubano, lo cual, si bien no valida nuestro razonamiento, tampoco lo niega. Sin embargo, es alentador que esta *exterioridad* no sea el fruto de un solo sujeto, sino de lo que Charlie Hankin llama “una red de *decolonización*” político-cultural.

## Bibliografía

- Althusser, Louis (2014). *Maquiavelo y nosotros*, Trad. de Beñat Baltza Álvarez, Akal, Madrid.
- Diamond Hankin, Charlie (2014). “Contrapunto de los Orishas y de Los Aldeanos: el Hip hop cubano dentro y fuera de la revolución”, en: *Anuario de literatura comparada*, Vol. 4, pp. 201-219.
- Diamond Hankin, Charlie (2017). “The (latin) American underground: Havana and marginocentric hip hop”, en: *Atlantic Studies*, Vol. 14, No. 1, pp. 82-98.
- Fernandes, Sujatha (2003). “Fear of a Black Nation: local rappers, transnational crossings, and state power in contemporary Cuba”, en: *Anthropological Quarterly*, Vol. 76, No. 4, pp. 575-608.
- Gámez Torres, Nora (2013). “‘Rap is war’: Los Aldeanos and the politics of music subversion in contemporary Cuba”, en: *Transcultural Music review*.
- Gramsci, Antonio (1999). *Introducción a la filosofía de la praxis*, Fontarrama, México.
- López de Jesús, Lara (2016). “De la nueva trova al rap cubano: resistencia y negociación de Orishas”, en: *Revista mexicana del Caribe*, Nueva Época, Número 21, pp. 118-139.
- Pedrero, Maykell (2009). *Revolución o Los Aldeanos: viva cuba libre*, Cuba.
- Pulgarón Garzón, Yoannia (2014). “Identidades juveniles y consumo musical de ‘reggae’ y ‘rap’ en Cuba”, en: *Densidades*, número 5, año 2, diciembre.
- Sartre, Jean-Paul (2004). “Cuestiones del Método”, en: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires.



Sartre, Jean-Paul (2010). *El existencialismo es un humanismo*, Editorial Tomo, México.

Selier Crespo, Yesenia (2005). *Movimiento de rap cubano: nuevas identidades sociales a través de la cultura Hip hop*, en: Poder y nuevas experiencias democráticas en América Latina y el Caribe, Programa regional de becas CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/libros/becas/2005/demojov/selier.pdf>



BOBBIO, LUIGI, P. MELÉ Y V. UGALDE (EDS.),  
**CONFLICTOS Y CONCERTACIÓN. LA GESTIÓN DE LOS RESIDUOS EN  
 MÉXICO, ITALIA Y FRANCIA, MÉXICO, EL COLEGIO DE MÉXICO,  
 2017, 406 PP.**

*TÍTULO ORIGINAL: ENTRE CONFLICT ET CONCERTATION: GÉRER  
 LES DÉCHETS EN FRANCE, EN ITALIE ET AU MEXIQUE. LYON,  
 ÉDITIONS ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON,  
 2016, 308 PP.*

NANCY MERARY JIMÉNEZ-MARTÍNEZ

El libro es producto de una investigación que tuvo como objeto de estudio una aparente paradoja. Por un lado, el incremento de las preocupaciones medioambientales que trajo aparejado el desarrollo de normas ambientales y de dispositivos participativos de información, concertación y negociación en el sector; y por el otro, la persistencia de situaciones conflictivas que conducen al bloqueo de la decisión pública.

El estudio se enfocó en el ámbito de los residuos porque la localización de las infraestructuras para su gestión (tiraderos, incineradores, plantas de compostaje, etcétera) ha constituido un campo fecundo para el surgimiento de conflictos, movilizaciones, oposiciones y diversas formas de conflictividades que involucran a actores sociales, autoridades locales y agentes económicos, a menudo en el ámbito de la proximidad.

¿Cómo explicar que el incremento de los instrumentos de participación no sea suficiente para agotar los conflictos? ¿Cuáles son los efectos de dichos conflictos y en qué ámbitos se inscribe su productividad? ¿Cuáles son los referentes espaciales y territoriales movilizados por los oponentes a la implementación de las instalaciones de tratamiento de residuos? ¿Cómo se usa la ley? Tales fueron las preguntas que guiaron la investigación y que se analizaron en tres contextos nacionales: México, Francia e Italia.

\* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias CRIM-UNAM.



De tal suerte que el objetivo general del libro es analizar situaciones de acción pública marcadas por la crisis y el rechazo, y así dar cuenta de las lógicas complejas al momento de instalar las infraestructuras necesarias para la gestión de residuos (sólidos urbanos, peligrosos, nucleares) a partir de un acercamiento comparativo de estudios de caso locales. En este sentido, el enfoque propone un acercamiento original a partir de la (re)contextualización de la reflexión sobre la participación.

La obra se organiza en cuatro secciones que son precedidas de una introducción a cargo de los coordinadores de la misma, donde se presentan abiertamente los desafíos que su estructuración implicó, y se propone una lectura tridimensional de los casos: una, temporal, atendiendo a los momentos de toma de decisiones y concertación de las situaciones caracterizadas por el conflicto; otra, territorial, que busca dar cuenta de los referentes espaciales y territoriales; y, una última, jurídica, que toma forma en los usos sociales del derecho presentes en dichas situaciones.

La organización y exposición de la obra son impecables y todos los casos siguen una estructura de presentación: cronología de los conflictos, un apartado donde se abordan las relaciones entre éstos con la concertación, una exposición detallada de la propuesta tridimensional de análisis de los casos (temporal, territorial y jurídica) y al final, una sección dedicada a verter las conclusiones y aprendizajes del caso.

Tres primeras partes agrupan los casos por países; en ellas es posible distinguir algunas especificidades. La primera parte, “México: conflictos, bloqueos y crisis”, expone tres casos que revelan la forma en que se desencadenan los conflictos locales en nuestro país, debido principalmente a la falta de procedimientos de consulta, que deberían ser implementados por las autoridades locales, quienes o lo omiten desde el origen o lo sustituyen por concertaciones con la autoridad federal.

La segunda parte, “Francia: planificación, concertación y conflictos”, a partir de la revisión de dos casos, analiza el proceso de planificación y gestión de los residuos y destaca la característica de



un sistema que se distingue por la complejidad, lo que a menudo conduce a que éste sea juzgado como incoherente y a que ambas dimensiones, planificación y gestión, se vean confrontadas.

La tercera parte, “Italia: gestiones políticas, conflictos y urgencia”, al abordar tres conflictos en torno a la localización de equipamientos, enfatiza el rol ambiguo de las autoridades locales ante estas situaciones, así como la actitud cambiante de dichos representantes en función de la percepción de oportunidades o desafíos locales, lo que incluso lleva a que el Estado los sustituya para hacer frente a las crisis locales.

La cuarta parte, “México, Francia e Italia, lecturas cruzadas”, se divide en tres capítulos. En el primero de ellos, Bobbio y Melé retoman la tarea analítica de las relaciones entre conflictos y concertación, enfatizando qué está en juego en esta relación, cuál es el lugar de la negociación en dichos procesos; y, finalmente, recurren a la invitación de identificar la productividad de los conflictos. El segundo capítulo, a cargo de Maccaglia y Dansero, propone una mirada a la dimensión espacial de los casos presentados y concluye que en la situación de conflicto se oponen dos territorios. Finalmente, Azuela y Ugalde, en el tercer capítulo, sugieren una mirada al derecho en tanto vehículo de actos de autoridad, como elemento que desencadena una movilización y participa de la construcción de una acción colectiva.

Se trata, sin lugar a duda, de una obra pertinente con una aportación metodológica rigurosa e interesante para analizar las situaciones de conflicto que bloquean la acción pública. Tarea urgente en México, dado el incremento de casos de conflictividades que se han generado, no exclusivamente en el sector de los residuos, en torno a alguna situación de afectación (o riesgo de afectación) socio ambiental (Paz, 2017).

## Bibliografía

Paz Salinas, María Fernanda (2017) “Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socio ambientales en México” en *Acta Sociológica*, Núm. 73, pp. 197-219.

RIFREM. *ENCUESTA NACIONAL SOBRE CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN MÉXICO. 2016*, MÉXICO: CONACYT, COLEF, COLJAL, CIESAS

HUGO JOSÉ SUÁREZ

En el 2016 la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (RIFREM) publicó la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER), que fue el resultado de un trabajo colectivo en el seno de dicha agrupación. El producto se inscribe en una larga tradición de información cuantitativa sobre el fenómeno religioso. En México, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) incorporó la variable religiosa en los censos desde el inicio, por lo que se cuenta con el dato, con los bemoles, acentos y problemas discutidos en varios foros, hace más de un siglo. No todos los países tienen el privilegio de poder acudir a tal formidable base de datos acumulados.

Hay que recordar que en los últimos años no son pocas las instituciones que se han puesto como tarea cuantificar lo religioso con distintos acentos e intenciones. *Católicas por el Derecho a Decidir* ha ofrecido una interesante encuesta acumulada (2003 y 2014), lo propio el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC, 2014), el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (Salazar *et al.*, 2015), por señalar sólo algunas. Cada encuesta, es un principio sociológico, alumbra y opaca de acuerdo con su diseño, su intención y su búsqueda.

ENCREER tiene algunas particularidades respecto de otros trabajos cuantitativos. Por un lado, se trata de una encuesta que se pensó, gestó y ejecutó desde la RIFREM —instancia que tiene más de 20 años de existencia con reuniones anuales y decenas de publicaciones—, por tanto responde a una posición teórica y a un clima de discusión propio de ese colectivo.

En otro orden, el equipo responsable tiene amplia experiencia en este tipo de estudios. El primer texto salió a la luz en 1999: *Creyentes*

\* Investigador del IIS-UNAM



y creencias en Guadalajara (Fortuny, 1999) que, concentrándose en esta ciudad, indagó las orientaciones religiosas de esta población. Diez años más tarde, repitieron el ejercicio lo que dio más resultados que mostraban tanto la situación actual como la comparación con lo sucedido una década atrás. También se debe evocar el *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre y Gutiérrez, 2007) y los dos volúmenes subsecuentes *Regiones y religiones en México* (Hernández y Rivera, 2009) y *Pluralización religiosa en América Latina* (Odgers, 2011) con la participación de decenas de investigadores de todo el país; luego el libro *Crear y practicar en México* (De la Torre et al.: 2014) que comparaba Guadalajara, Aguascalientes y una colonia de la Ciudad de México.

Así, la encuesta de la RIFREM es un instrumento labrado a lo largo de los años en los libros y eventos señalados. La escala de observación fue variando paulatinamente. Los primeros análisis fueron en el ámbito nacional con los datos que ofrecía el INEGI. En el *Atlas* dos aspectos fueron fundamentales: pasar por el microscopio la matriz de recolección del dato y su variación en el tiempo; y, acaso el aporte más sorprendente, fue focalizarse en la escala municipal y analizar su comportamiento por décadas. Las gráficas ofrecidas en ese texto mostraban pedagógicamente la diversidad, su evolución, sus acentos y sus formas. En la encuesta de Guadalajara la unidad territorial estaba más clara y era más manejable. En el libro colectivo *Crear y practicar en México* se tuvo que realizar un gran esfuerzo de empatar instrumentos distintos, uno de barrio, otro de una ciudad y otro de una entidad federativa. Ahí quedó claro que, adelante, se tenía que pensar en una encuesta que permitiese, desde su diseño, pensar todo el país e incorporar características propias.

ENCREER optó por dos entradas analíticas que están en el corazón de su arquitectura: la región y los grupos de adscripción religiosa. Cada idea tuvo su fundamento. Ya el *Atlas* había mostrado que las regiones son fundamentales en el comportamiento religioso, y en vez de tomar la dimensión municipal o la estatal, se optó por el agrupamiento de estados que por sus condiciones históricas, culturales y geográficas pueden ser consideradas una “región”. Por

supuesto que esta es una apuesta, compleja, arriesgada, con luces y sombras, pero se une a la larga tradición de pensadores mexicanos que tuvieron claro que —como decía Luis González y González— la región es la *matria* que nos forja, nos da forma y temple.

La segunda variable es la atención a diversas opciones religiosas. Es sabido que el dato mayoritario del catolicismo opera como aplastadora de la diversidad y como un argumento político. La encuesta entendió bien que para observar mejor la diversidad religiosa, la operación analítica —cirugía arriesgada pero necesaria— es sobre representar otros grupos que normalmente son invisibilizados. Así, en ENCREER los católicos son preponderantes, pero también están las opciones protestantes y evangélicas, las bíblicas diferentes de evangélicas y los “sin religión”.

Otro elemento del diseño fue concentrarse en cinco variables fundamentales: pertenencia y adscripción religiosa, identificación y grados de compromiso, prácticas, creencias, percepciones sobre las relaciones Iglesias-Estado.

La encuesta revela algunos datos muy sugerentes. Primero, confirma que México es un país de pertenencia a religiones: 95.1% se adscribe a alguna de ellas. Pero la manera de vivir la experiencia religiosa tiene sus particularidades. Ese elevado porcentaje no implica monolitismo: 10.4% afirma que ha cambiado de religión. Existe una curiosa combinación del ámbito familiar, pues mientras que esta es la fuente de la educación religiosa (ante la pregunta “¿de dónde obtuvo principalmente sus convicciones religiosas?” 84% responde “de sus padres o abuelos”), a la vez 21.5% de los encuestados tienen en su familia personas que no pertenecen a la misma religión. El núcleo familiar es responsable de la producción, pero también alberga diversidad sin generar conflicto.

Con respecto a las prácticas, sobresale el bautizo o iniciación (94%) como rito fundamental, mientras que el matrimonio religioso es menos importante (52.3%); asimismo, la asistencia a servicios religiosos semanal es la preponderante (43.7%), seguida por 24.9% que dice ir solo ocasionalmente a celebraciones importantes. Peregrinar a santuarios es una de las prácticas más recurrentes (50.9%).



Destaca el ingreso de prácticas nuevas como el uso del internet o celular (13.3%) o el yoga y la espiritualidad oriental (5.7%).

A la pregunta “¿Tiene usted un altar religioso en casa?” 54.8% responde afirmativamente. De este porcentaje, 59.% lo dedica a la Virgen de Guadalupe, 8.3% a la Virgen María, 18.2% a Cristo. No es una pregunta usual, y sin embargo es capital. El territorio religioso mexicano obedece a una geometría variable macro, meso y micro: primero los centros nacionales (por ejemplo la Basílica de Guadalupe), luego los regionales (en el caso de la Ciudad de México podemos pensar en Iztapalapa en Semana Santa), le siguen los de barrio que bien pueden ser oficiales como los templos y sobre todo las capillas callejeras, y finalmente, el espacio más íntimo, es el altar en el hogar.

Las cuatro dimensiones territoriales juegan un rol distinto, pero es en el altar donde la creatividad y la imaginación religiosas no tienen límites. Estudios etnográficos han mostrado altares con imágenes de vírgenes y veladoras, pero también con la foto de los abuelos, del bautismo, del matrimonio, un muñequito zapatista o algún personaje de la cultura mediática. Es ahí donde se mezcla individuación e invención. Los altares son una agenda pendiente y en desafío para la ciencia social mexicana.

En suma, la religión mexicana se practica menos institucionalmente y más por afuera de las obligaciones eclesiales, se privilegia el contacto grupal y relación directa con la imagen sea a través del altar, la capilla o la peregrinación.

La pregunta “¿cree usted que existe...?” ofrece distintas opciones. La dupla Dios/diablo es importante, aunque el primero tiene más popularidad (96% y 52.8%), lo que nos habla de la poca necesidad o eficacia de la personalización de una divinidad negativa. Las creencias de tradición popular son también muy importantes, empezando por supuesto con la Virgen de Guadalupe (79.8%), hasta “Fantasmas, aparecidos, espíritus chocarreros” que llegan a 24.6%, y a lo que se podría añadir el “contacto con extraterrestres” con 12.7% como creencias emergentes o el “contacto con un ángel guar-

dián” (12.9%) que es una “creencia bisagra” que apela a distintos universos simbólicos.

En esa misma dirección, creer en “Vida eterna” se lleva 71.7% de las preferencias *versus* reencarnación con 51.1%. Lo que estos datos sugieren es que el universo religioso de origen católico, que en sí mismo tiene sus propias distancias (como se aprecia con el éxito de Dios sobre el diablo), empieza a ponerse en duda por parte de los creyentes incorporando otro tipo de referencias de varios orígenes, tan diversos que pueden venir tanto de tradiciones populares como los fantasmas o aparecidos, hasta los extraterrestres.

Con respecto al orden público, político y moral, se confirma la tendencia a la laicidad: 90.4% creen que los miembros de cualquier culto religioso deben tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el estado; 79.5% aboga por la enseñanza de sexualidad en las escuelas públicas, 70.8% estaría de acuerdo en que los libros de texto escolares tuvieran contenido de género. En el tema de los derechos, 29.1% estaría de acuerdo con una ley de matrimonios entre parejas del mismo sexo, 23.7% en que parejas homosexuales tengan derecho a la adopción, y 31.3% a que el aborto no sea perseguido ni castigado por la ley.

En su versión actual, ENCREER ofrece los resultados desplegados por la variable regional, la identificación con grupo religioso y la población urbana *versus* rural, pero un extendido equipo de investigadores de toda la república se encuentra profundizando en otras variables sacando provecho de distintas opciones que da la encuesta. En un futuro cercano, se contará con otros volúmenes que analicen en detalle los datos revelando más elementos de la experiencia religiosa mexicana.



## Bibliografía citada

- Católicas por el Derecho a Decidir y Population Council. *Encuesta de opinión católica en México*, México D.F.: Estadística Aplicada, 2003.
- Católicas por el Derecho a Decidir. *Encuesta Nacional Católica 2014*. <http://encuesta.catolicasmexico.org/> Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014. consultado 11/09/2017.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (Coords.) *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, 2007.
- De la Torre, *et all.* *Creer y practicar en México*. México: Universidad de Aguascalientes, CONACYT, CIESAS, El Colegio de Jalisco, 2014.
- Fortuny, Patricia (Coord.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México D.F.: CIESAS, CONACULTA, INAH, 1999.
- Hernandez, Alberto y RIVERA, Carolina (Coords.) *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México: COLEF, CIESAS, COLMICH, 2009.
- IMDOSOC. *Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa en México*. 2014. [http://www.encuestacreerenmexico.mx/docs/encuesta\\_creer\\_2014.pdf](http://www.encuestacreerenmexico.mx/docs/encuesta_creer_2014.pdf), consultado 31/05/2018.
- Odgers, Olga (Coord.) *Pluralización religiosa de América Latina*, México: COLEF y CIESAS, 2011
- RIFREM *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016*. 2017. Informe de Resultados” México: CONACYT-COLEF-CIESAS-Coljal. Disponible en: <http://www.rifrem.mx/?publicacion=encuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas>, Consultado 31/05/2018.
- Salazar, *et all.* *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*, México D.F.: UNAM, 2015.

**ANTONIO GARCÍA DE LEÓN (2017), MISERICORDIA. EL DESTINO TRÁGICO DE UNA COLLERA DE APACHES EN LA NUEVA ESPAÑA, MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA. 215 PP.**

BLANCA SOLARES ALTAMIRANO

Los primeros contactos entre apaches y españoles tuvieron lugar a finales del siglo XVI. En 1598 Juan de Oñate, peculiar personaje, explorador y colonizador novohispano, toma posesión de las tierras de Nuevo México y manda dividir sus poblaciones con objeto de combatir a sus múltiples tribus. Luego, fray Francisco de Zamora fue encargado de evangelizar a los pueblos nativos de cazadores, agricultores y recolectores trashumantes que vivían en el extremo norte de la Nueva España. También, Juan de Oñate mandó traer del centro de las provincias novohispanas a indígenas aztecas y otomíes cristianizados para, con su ejemplo, convencer a los insumisos guerreros nómadas de la inevitabilidad de su sometimiento. Pero los apaches no se dejaron convencer. La relación de los apaches con los mexicanos y españoles del Virreinato de la Nueva España fue cada vez más violenta. En el siglo XVII, pese a la prohibición de la Corona, era común que los españoles emprendieran combates para capturarlos como esclavos. Eran transportados como una yunta de



\* CRIM-UNAM. Programa Estudios de lo Imaginario, CRIM-UNAM.



bueyes, amarrados a un lazo corredizo puesto al pescuezo, en *colle-  
ra*, con sus hijos y mujeres sueltos (21-22), para su mejor control y  
humillación.

El intento de huida de un grupo de apaches en las inmediaciones  
de Jalapa, deportado al caribe insular a fines del siglo XVIII, en el  
otoño de 1796, es el suceso a través del cual Antonio García de León  
nos devela una de las fases de exterminio más infames de la historia.  
¿Apaches deportados en Veracruz rumbo a Cuba? ¿Qué hacen aquí  
esos indios de Arizona, los mejores flecheros de la América sep-  
tentrional, amigos del bisonte, cazadores seminómadas? La noticia,  
definitivamente estrafalaria, tiene sin embargo su razón: extraviar al  
enemigo, anular su integridad, someter a todos los rebeldes. Cuba  
era el destino de todos los vagos, indigentes y mal entretenidos que  
se cernían en el imperio.

El grupo de diecisiete guerreros que logra escapar emprende la  
huida a través del Altiplano siguiendo un recorrido hasta las inme-  
diaciones de Michoacán, fugándose de montaña en montaña y bus-  
cando desesperadamente los senderos de un regreso imposible a su  
lugar de origen. *Prófugos a fuerza de carrera* (p. 145). Escapar o morir.  
El cautiverio es el infierno.

El libro que aquí presentamos resulta de indispensable lectura si  
se quiere tener una idea más cercana a la larga guerra de conquista  
y colonización española iniciada en 1519. Es un libro necesario ya  
que trata de una historia hasta ahora poco conocida, y la mayoría  
de las veces malversada, sobre los *apaches* que vivían diseminados  
en gran parte del sur del actual estado de Nuevo México, la región  
sudoriental de Arizona y el norte de los estados de Chihuahua y So-  
nora. Una de las más grandes masacres de apaches fue la del Cam-  
pamento Grant, el 3 de abril de 1871, comandada por W. S. Oury  
y San Juan N. Elías, de Tucson, comandando una partida de 148  
mexicanos. Pero luego, en 1848, cuando Arizona y Nuevo México  
pasaron a formar parte del territorio norteamericano, las cosas para  
los apaches no hicieron sino empeorar (Sonnichsen, 1993: 25).

Este libro, con el detalle de la microhistoria, amplía la documen-  
tación sobre el macro-exterminio de la Conquista y el desplaza-

miento de los propios abusos del conquistador sobre los indómitos apaches: rateros, gandules, “indios flecheros de fiero aspecto”, bárbaros, ladrones, sanguinarios y, por supuesto, demonios infieles. Hay que bautizar estas *sombras* que no hacen más que quitar el sueño. Aprisionarlos y darles muerte.

Vista la violencia con la que se marcó la vida trashumante de estas naciones cazadoras arrancadas de sus territorios y cotos de caza, sorprendidos al alba y exterminados, se vuelve a confirmar, como decía Walter Benjamin, que la historia se alza sobre una pila de cadáveres, lo cerca que la civilización marcha al lado del proyecto de expansión de un modelo de desarrollo basado en el exterminio de todo lo que se opone a su dominio autoritario. Al mismo tiempo, con sutil cuidado, nos devela las imágenes míticas que alimentan una resistencia que los aventaja sobre sus enemigos, “una religión sin ídolos ni jerarquías” (17).

*Apaches*: cazadores indómitos, poderosos guerreros, hijos del Gran Diluvio. En general —anota nuestro historiador y lingüista Antonio García de León— se dice que la palabra “apache” deriva del zuñi *apachu*, que significa “enemigo”. Aunque los tlaxcaltecas que colonizaron el norte asociaban a los apaches con el verbo náhuatl *pachihui*, que significa “acechar”, “seguir el rastro de una presa”. Se asocia, igualmente, con los hijos del Gran Diluvio; en náhuatl *buey apachihuiliztli*, “gran inundación”; de *apachihui*, “haber una inundación” (17).

Para este grupo de dieciocho guerreros apaches capturados en el norte, desterrados junto con sus mujeres, niños y ancianos, la línea de frontera de la vida estaba situada *más allá*: a la manera de un encadenamiento de destinos sin escapatoria posible pero con la recompensa de acompañar al sol en su viaje en el caso de morir en situación de guerra:

La trascendencia de ser más allá de la muerte aseguraba entre ellos el asumir un destino en el alto cielo, junto al sol o como estrellas del infinito nocturno. Así, la muerte era una victoria sobre el tiempo porque lo envolvía sobre sí mismo, porque al escapar del flujo lineal de la historia y del impacto de los cambios eludían la



esclavitud y la mansedumbre. Y esta sola línea de fuga que se abría en el silencio de los espacios inagotables, les confería la fuerza del combate y la furia exaltada que tanto sorprendió a sus perseguidores (p. 16).

El relato de esta historia que Antonio García de León nos ofrece a través de un lenguaje que lucha por desprenderse de la norma académica, es digno de una novela de ficción. Sin embargo, aclara el autor mismo a nota bibliográfica: “Nada es invención mía”. Toda la información está documentada en el Archivo General de la Nación. Todo está pormenorizadamente documentado. De manera que no se trata de un relato novelado. Las declaraciones de los perseguidores, insiste, aparecen en informes, diarios y partes de guerra. La de los perseguidos se ha leído entre líneas, no se ha tenido que inventar nada, ni que recurrir a la poesía para intentar conmovier. De manera que, sin duda, en nuestro medio académico, esta investigación es también una innovación. Sin perder el rigor de la documentación exhaustiva, abre una nueva manera de exponer sus resultados. Se trata, con los apaches, de “caminar en la noche”, con ellos “más silenciosos que la niebla”, de sentir su cansancio, el agobio, la zozobra de una persecución despiadada para la que la muerte es la única forma de abandonar una realidad cargada de injusticia. ¿Qué más da, entonces, trasponer el umbral para acceder a una condición de libertad eterna?

Los desmanes, las violaciones y el crimen son el trasfondo de esta cacería de apaches que durará más de tres siglos, enmarcada aquí por el resentimiento generalizado de los criollos. Un exterminio de apaches que tampoco estuvo exento de los motines indios —de la *insolentada indiada*—, decía Ignacio Díaz de la Vega, funcionario de Acambay, contra lo que él mismo reconocía como la actitud soberbia de los españoles (p. 173). En Tulancingo, las comunidades nahuas y otomíes se resistían, en la misma época, al pago de tributo rechazando la insolencia de los cobradores de gravamen. En Actopan, hubo oposición a los repartimientos de los trabajos en las minas y a ser enrolados por la fuerza. Las propias autoridades de San Juan de

Río exigían del “mal gobierno” el derecho de autoridad sobre varias comunidades y pueblos. La desigualdad, el despotismo y la violencia —junto con las sequías, las malas cosechas y el alto precio del maíz—, fueron incluso percibidas por Humboldt, seis años antes del grito de Dolores. En medio de la negación a los trabajadores de sus derechos más elementales, los bajos salarios, las expropiaciones, la expulsión de la fuerza de trabajo, la carestía y las crisis agrícolas, no fue casual, subraya nuestro autor, que Miguel Hidalgo, un cura de pueblo de las montañas de Guanajuato, santificando el odio y llamando a la justicia, desde el pulpito haya podido juntar en pocos días un ejército de ochenta mil amotinados. Compleja maraña de descontentos que anuncia el inicio de la guerra de independencia de 1810.

La cacería humana de apaches, documentada por García de León, permite así entrever las miserias de una brutalidad que exagera los enconos y a la que antecede un radical cuestionamiento del poder. *Misericordia* es el grito de los apaches huidos y más tarde confinados y abandonados en Reservas; el de las comunidades indias teniendo presente la brutal represión, en abril de 1757, de cerca de cuatro mil otomíes rebeldes protestando contra la imposición del trabajo comunal forzado, en las minas de Pachuca y Real del Monte (p. 97). *Misericordia* es, también, el grito que el autor hace exclamar al lector frente a una modernidad que, en paralelo, no deja de tomar nuevas víctimas: migrantes, desplazados por guerras de exterminio, despojo de tierras, desempleo, crimen organizado en torno a una codicia sin freno y el gran número de jóvenes desaparecidos que, como entonces, muestra los intereses más bajos de los protagonistas principales de una historia que no acaba de terminar. *Misericordia*.

## Referencias

Sonnichsen C. L. (1993), *Gerónimo. El final de las guerras apaches*. Prólogo y traducción de Eduardo Jordá, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.



ALVARO, JOSÉ LUIS (2018). *LA INTERACCIÓN SOCIAL. ESCRITOS EN HOMENAJE A JOSÉ RAMÓN TORREGROSA*. ESPAÑA, CIS

ÁLVARO ESTRAMIANA, JOSÉ LUIS

El autor fue un introductor de la psicología social en España y uno de los impulsores de la modernización académica y la profesionalización de la psicología en ese país. El libro es tanto un homenaje a su persona como un reconocimiento público de su importantísima labor intelectual e institucional, como científico social.

En la primera parte de este libro Herbert Kelman, Colin Fraser, Josefina Zaiter, Tomás Ibáñez, Mikel Villarreal, Jokin Apalategi, Andrés Rodríguez,

Luis de la Corte, Florencio Jiménez, José Luis García Molina, José Luis Rodríguez, Juan Díez Nicolás, Pepe Almaraz, Miguel Beltrán y Manuel González Chávez, así como Raimon en el epílogo, han querido dejar testimonio de sus experiencias académicas, intelectuales y vitales compartidas con José Ramón Torregrosa en distintos momentos y ámbitos nacionales e internacionales: sus primeros años en Xàtiva, su etapa de estudiante en la Complutense, sus primeros trabajos como sociólogo, su formación de posgrado en la Universidad de Michigan, su paso por el Instituto de la Opinión Pública y el posterior Centro de Investigaciones Sociológicas, su nombramiento como catedrático de Sociología en la Universidad de Valencia y después como primer catedrático de Psicología Social en España en



la Universidad Complutense de Madrid, su condición de director y fundador del primer departamento de este área en nuestro país, su apoyo constante y generoso a la consolidación de la psicología social en las diversas universidades españolas, su influencia en la psicología social latinoamericana, o su participación en importantes proyectos de investigación internacionales.

En la segunda parte del libro se recogen trabajos inéditos sobre algunas de las principales líneas teóricas y de investigación desarrolladas y promovidas por José Ramón Torregrosa a lo largo de su vida: epistemología, teorías psicosociológicas e historicidad (Anastasio Ovejero, Lupicinio Iñiguez, Amalio Blanco, Luis de la Corte y Juan José Caballero); interaccionismo simbólico (Teresa González de la Fe); identidad personal, valores y psicosociología política (Joelle Ana Bergere, Modesto Escobar, Concepción Fernández y Héctor Grad); trabajo, desempleo y salud mental (Esteban Agulló, José Antonio Llosa y M. Silveria Agulló, y Alicia Garrido y José Luis Álvaro); emociones (Eduardo Crespo); sociología clínica y psicología social de la salud (Vincent de Gaulejac y Fernando Yzaguirre, y Rafael González y Blanca Lozano); y nacionalismo (Sagrario Ramírez y Juan García-García).

<https://libreria.cis.es/libros/la-interaccion-social/9788474767599/>

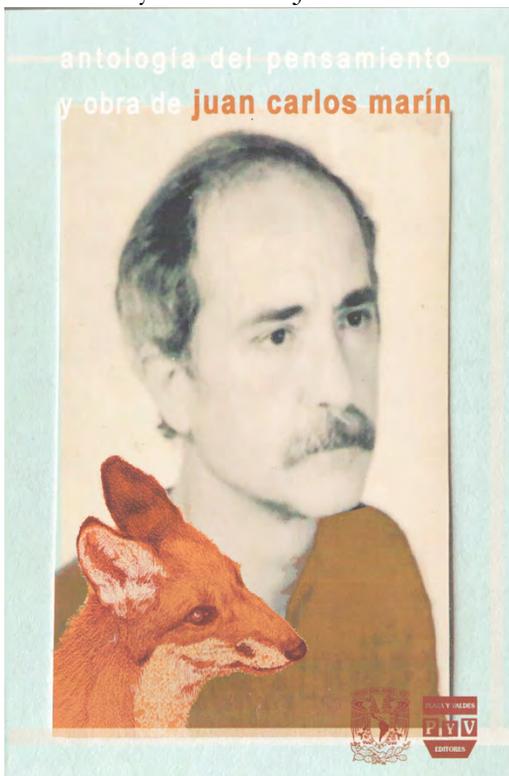
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=714237>



FRACCIA, MYRIAM; MÁRGARA MILLÁN; KARINA KLOSTER;  
PIETRO AMEGLIO; Y JOSÉ MIGUEL CANDIA (2018), *ANTOLOGÍA  
DEL PENSAMIENTO Y OBRA DE JUAN CARLOS MARÍN*. MÉXICO,  
UNAM / PLAZA Y VALDÉZ

La originalidad del pensamiento y la obra de Juan Carlos Marín son un legado teórico y metodológico substancial para las ciencias sociales. El carácter militante de su tarea investigativa advierte acerca de la necesidad de “colaborar en la construcción de un juicio moral que haga posible la ruptura de la obediencia acrítica a la autoridad, haciendo observable y promoviendo la desobediencia debida a toda orden de inhumanidad.” (Declaración final. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Chile 1999).

Esta antología reúne, por primera vez para el lector de nuestro país, textos inencontrables y valiosos entre los que sobresalen: “Las Tomas Chile 1970-



1972. Estudios sobre las ocupaciones rurales en Chile”; “Lucha en las calles. Lucha de clases. Elementos para su análisis (Córdoba 1971-1969).”; “Los hechos armados (Argentina), La acumulación primaria del genocidio 1973-1976” —considerada un clásico en la materia—; “La silla en la cabeza (1986)” entre otros.

Desde sus reflexiones acerca de la obra de Marx, Cñausewitz, Foucault, Canetti, Elías, Piaget, entre otros, Marín desarrolló una forma de construcción de conocimiento sobre la génesis y el cambio de lo social, centrándose en la producción y transformación del orden normativo, en correspondencia con los procesos de construcción de una conciencia social. Por otro lado elaboró una teoría del poder donde el cuerpo es la clave articular entre la lógica del poder y la lógica de la construcción del valor en la producción y destrucción de las relaciones sociales.

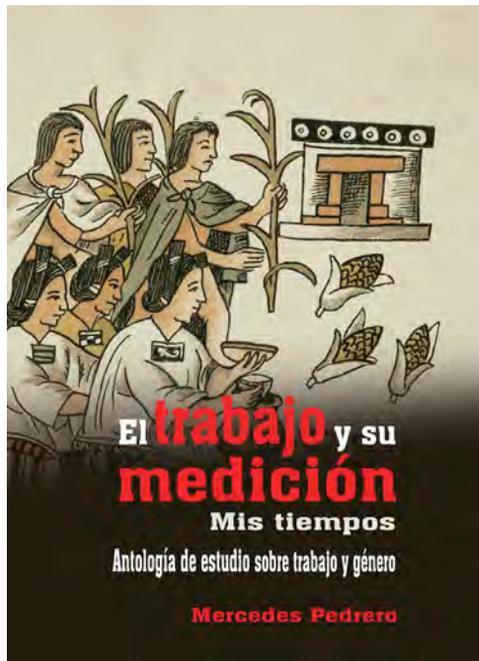
Nociones como la relación entre la “situación de masas” y las “armas morales” es una de sus aportaciones al análisis del tiempo presente, un tiempo de exacerbación de las contradicciones y de potencialización destructiva del capitalismo.

Leer su obra hoy es particularmente orientador del qué hacer en la realidad mexicana caracterizada por un alto grado de enfrentamiento.

PEDRERO, MERCEDES (2018). *EL TRABAJO Y SU MEDICIÓN: MIS TIEMPOS. ANTOLOGÍA DE ESTUDIO SOBRE TRABAJO Y GÉNERO*. MÉXICO, UNAM / MIGUEL ÁNGEL PORRÚA

MA. ÁNGELES DURÁN HERAS

Los textos que integran esta antología son una buena muestra de que los intereses intelectuales de la autora tienen que ver con la clarificación de conceptos y con la orientación de la investigación a la solución de problemas sociales. Sus publicaciones son diáfanos, en el sentido de que no rehúye ni oculta, sino que hace explícitos los problemas que le preocupan como ciudadana y las soluciones que cree más acertadas para resolverlos [...] sus estudios sobre el merca-



do de trabajo son minuciosos, muy apegados a la investigación de campo y al realismo de quien conoce de cerca el modo en que se obtienen las estimaciones. Lo que hace distinta su investigación del

de otros colegas es su capacidad e interés en marcar los componentes sociales de cada situación. El empeño de Mercedes Pedrero en presentar (y presentarse) inseparablemente en su dimensión de investigadora y en su vida privada es digno de mejor análisis del que pueda yo hacerle. Parece como si a toda costa quisiera aferrarse a una imagen, a un propósito vital: no sin mi trabajo, no sin mis recuerdos y mis emociones.

María Ángeles Durán Heras

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Premio Nacional de Sociología y Ciencia Política 2018, España*

Hablar en primera persona es una forma de escritura novedosa en el campo de la investigación y permite conocer la tarea cotidiana a la que nos enfrentamos cuando estamos investigando. La selección de estos textos representa una muy buena ilustración de lo que se puede atender en el campo de los estudios sobre trabajo, y son un buen ejemplo del compromiso social y político de la autora. Enriquecen estos textos las notas introductorias que acompañan a los capítulos, ya que ofrecen un excelente recurso para comprender el objeto de estudio del momento y las formas en que se abordan o abordaban las distintas problemáticas. En años recientes la corriente denominada autoetnografía sostiene que “una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia”, en ese sentido, considero que desde esta perspectiva, esta antología es pionera en nuestro campo de investigación al incluir el capítulo algunas de mis vivencias.

María Edith Pacheco Gómez Muñoz

*Profesora-investigadora del Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales de El Colegio de México; es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.*