



Estudios sobre las  
**CULTURAS**  
**CONTEMPORÁNEAS**  
Revista de investigación y análisis

Época III • Volumen XXIX • Número 57 • julio-diciembre de 2023





# Estudios sobre las CULTURAS CONTEMPORÁNEAS

Época III • Volumen XXIX • Número 57 • julio-diciembre de 2023

COMITÉ DIRECTIVO	Ana B. Uribe (UdeC), Karla Y. Covarrubias (UdeC), Jorge A. González (CEIICH-UNAM), Ana I. Zermeño (UdeC) Gerardo Guillermo León (UABC), Efraín Delgado (ULSA Bajío)
DIRECCIÓN	Jorge A. González (CEIICH-UNAM) - Director Fundador Ana B. Uribe - Directora
EDICIÓN/ COORDINACIÓN	Graciela Ceballos de la Mora Universidad de Colima (UdeC)

ASESORES	Mehnaz Afridi (U. Syracuse), Fanny Tania Añaños (U. Granada), Manuela Cantón (U. Sevilla), Alberto M. Cirese (U. Roma), Gunther Dietz (U. Veracruzana), Andrés Fábregas (U. Intercultural) Raúl Fuentes (ITESO), Gilberto Giménez (IIS-UNAM), Héctor Gómez (UIA-León), Simonetta Grilli (U. Siena), Rogelio Guedea (U. Otago), Aleksandra Jablonska (UPN), Nilda Jacks (UFRGS, Brasil), Noé Jitrik (U. B. Aires), Esteban Krotz (UAY), Bernat López (U. Tarragona), James Lull (San José State U.), José Marques de Melo (U.M. São Paulo), Ma. Teresa Márquez (UIA-Sta. Fe), Jesús Martín Barbero (U. del Valle, Colombia), Raymond Morrow (U. Alberta), Fabio Mugnaini (U. Siena), David Oseguera (UACHapingo), Lázaro Rodríguez (Centro Juan Marinello), Philip Schlesinger (U. Stirling, Escocia), Enrique Torres Trueba† (U. Texas), Thomas Tufte (U. Roskilde, Dinamarca), Genaro Zalpa (UAA)
----------	---

## INTEGRANTE DE

- Directory of Open Access Journals (DOAJ) - [www.doaj.org](http://www.doaj.org)
- Fuente Académica EBSCO - [www.ebsco.com](http://www.ebsco.com)
- Informe Académico Gale - [www.gale-la.com](http://www.gale-la.com)
- Lat-Am Studies - [www.latam-studies.com](http://www.latam-studies.com)
- Red Iberoamericana de Revistas de Comunicación y Cultura  
[www.revistasdecomunicacion.org](http://www.revistasdecomunicacion.org)
- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe  
España y Portugal, RedALyC - [www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)

ESTUDIOS SOBRE LAS CULTURAS CONTEMPORÁNEAS, año 36, No. 57, julio-diciembre 2023, es una Publicación semestral editada por el Centro Universitario de Ciencias Sociales de la Universidad de Colima, Avenida Gonzalo de Sandoval 444, Colonia Las Víboras, Colima, Colima, C.P. 28040, Tel. (312) 316-1127, <https://revistasacademicas.ucoi.mx/index.php/culturascontemporaneas/index>, [culturascontemporaneas@ucoi.mx](mailto:culturascontemporaneas@ucoi.mx). Editora Responsable: Ana B. Uribe Alvarado. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2019-043014063000-203, otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor; ISSN Electrónico en trámite. Responsable de la última actualización de este Número, Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima, Graciela Ceballos de la Mora, Avenida Gonzalo de Sandoval 444, Colonia Las Víboras, Colima, Colima, C.P. 28040, México, fecha de última modificación: 15 de junio de 2023.

El contenido de los manuscritos publicados es responsabilidad de cada autor/a y no representa el punto de vista de la revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas ni de la Universidad de Colima.

Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas by Universidad de Colima is licensed under CC BY-NC-SA 4.0

Créditos de portada: Miguel Ángel Ávila García

Estudios sobre las **CULTURAS**  
**CONTEMPORÁNEAS**

Época III / Volumen XXVII / Número 57 / julio-diciembre, 2023

Revista de investigación y análisis



UNIVERSIDAD DE COLIMA

CENTRO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
PROGRAMA CULTURA



UNIVERSIDAD DE COLIMA

Dr. Christian J. Torres Ortiz Zermeño

Rector

Mtro. Joel Nino Jr.

Secretario General

Dra. Xochitl Angélica Rosío

Trujillo Trujillo

Coordinadora General

de Investigación

Dra. Aleksandra Pita González

Directora del Centro Universitario

de Investigaciones Sociales

Mtro. Jorge Martínez Durán

Coordinador General

de Comunicación Social

Mtra. Ana Karina Robles Gómez

Directora General

de Publicaciones

***ESTUDIOS SOBRE LAS CULTURAS CONTEMPORÁNEAS***

**Época III — No. 57 - Julio-Diciembre 2023**

Cuidado de la edición y formación: Graciela Ceballos de la Mora

Diseño y asesoría gráfica: Miguel Ángel Ávila García y César Velazco

Corrección: Graciela Ceballos de la Mora y Jorge Arturo Jiménez Landín

Apoyo secretarial:

Patricia Angélica Fletes Tovar

Apoyo logístico:

Jorge Arturo Jiménez Landín

y Gladys Carrillo Madrid

Traducción de *abstracts* al inglés: Raymond Morrow

Se terminó de imprimir en diciembre de 2023, en:

Groppe Imprenta

Río Álamo, Col. El Rosario

Guadalajara, Jalisco, México, CP 44898

Tiraje: 20 ejemplares

Esta publicación se realizó bajo los auspicios,  
el apoyo y el financiamiento de la Universidad de Colima

<i>Y la nave... va</i> <b>Genaro E. Zenteno</b> .....	5
EL RAP EN ZUMPANGO	
Laceraciones económicas e idealidad económica productto del movimiento transicional a la modernidad Bryan Eduardo Rivera Villalobos.....	11
HISTORIA: HOLOCAUSTO	
Anticipando lo que puede ocurrir cuando ya ocurrió Adina Cimet.....	39
LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LOS MARCOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS	
Una apriximación crítica Samuel Hernández Vázquez.....	75
EVOLUCIÓN, USOS Y ABUSOS de la noción “patrimonio cultural” en México	
Sebastián Longhi-Heredia, Irma Magaña y Carlos Amaya.....	99
ESTUDIO ESTADÍSTICO MULTIVARIANTE SOBRE LAS MINORÍAS SEXOGENÉRICAS en Colima, México	
Ángel Vargas, Jessica Navarro, Cinthia Murillo y Julio Aguila.....	129
MOVILIDAD PROFESIONAL Y CAMBIO CULTURAL de los jóvenes tseltales de Chiapas, México	
Abraham Santíz y Manuel Parra .....	157
<b><i>METODOLOGÍA, MÉTODOS, TÉCNICAS</i></b>	
COMPROMISO CON LA LENGUA MAYA EN LA PRÁXIS DE COMUNICACIÓN Y CAMBIO SOCIAL	
Aspectos metodológicos y aprendizajes del trabajo con jóvenes en Mérida, Yucatán Ksenia Sidorova y Astril Rivero.....	185

---

**RESEÑAS**

**Malintzin, la mujer que nos urge desmitificar**

Elisa Queijeiro (2022). Una patria con madre. La historia de Malinche que nos libera. Grijalbo.

Luz Ariana Palma Mora..... 217

**El voto migrante: cultura de vínculos emocionales y políticos**

José Luis Estrada y Alejandro Guerrero (2022). Lenguaje del voto migrante. Compendio de términos y conceptos. Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Nuevo León, 229 pp. ISBN: 978-607-7895-76-3.

Lourdes Mateos Espejel..... 225

---

# Y la nave... va

*La experiencia es aquello que se obtiene  
al mismo tiempo que se busca otra cosa*

**Federico Fellini**

Los años más felices de mi vida laboral los disfruté a lo largo y ancho después de mi incorporación al Programa Cultura del CUIS de la Universidad de Colima, al cual llegué gracias a la mediación del Doctor José Miguel Romero de Solís en febrero de 1995. Trabajamos en un ambiente de afecto y camaradería que se cultivó de manera permanente a partir de las actitudes tanto de sus fundadores: los doctores Jorge A. González y Jesús Galindo, como de quienes tuvimos la fortuna de agregarnos a lo largo de su existencia. Siempre recordaré esa época con cariño y agradecimiento profundos.

Ahora, casi tres décadas después, me da mucho gusto escribir estas líneas, en esta oportunidad desde mi condición de trabajador jubilado de la Universidad de Colima y a petición del equipo que ha tomado las riendas del proceso editorial y de la Coordinación de nuestra revista.

En septiembre de 2023 *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC) conmemorará el XXXVII aniversario de la aparición del número 1 de su primera época. Lo más agradable, me parece, es que una revista académica con el perfil que ha conservado la nuestra, siga publicándose después de más de tres décadas y media de su fundación, y que sus labores editoriales permanezcan gracias a dos entregas de estafeta generacionales. En un país en que la mayoría de los proyectos batallan para sobrevivir en el tiempo y en el espacio, es una noticia que alegra y conforta.

Además de un nuevo relevo de generación editorial, ESCC continúa adaptándose al desafío de la transición digital que enfrentan las revistas de investigación, con el objetivo de aprovechar al máximo los recursos y las herramientas que las ya ni tan nuevas tecnologías han puesto al alcance de quienes hemos tenido el privilegio de colaborar con instituciones de educación superior.

Desde 2004, ESCC forma parte de la iniciativa RedALyC ([redalyc.org](http://redalyc.org)), creada y patrocinada por la Universidad Autónoma del Estado de México, la cual nos ha permitido no solamente difundir los contenidos publicados a lo largo de los tres últimos decenios en nuestro espacio en dicho sistema de información, sino cumplir, a partir de sus comentarios, sugerencias y observaciones, siempre en la medida de nuestras posibilidades, con las mejores prácticas editoriales.

Agradezco, de manera especial a las doctoras Ana B. Uribe, Directora, y a Karla Y. Covarrubias, Secretaria Técnica de nuestra revista, su apoyo incondicional durante los veintiocho años que tuve tanto el honor y privilegio de colaborar como coordinador editorial de este proyecto, el cual ha tenido la fortuna de mantenerse contra viento, marea y otros disímiles avatares, al igual que la defensa del mismo que le ha permitido seguir vivo, coleando y con futuro para un buen rato todavía. También me siento obligado a agradecer a la doctora Lupita Chávez su invaluable apoyo durante los primeros años de mi gestión. Asimismo, le deseo la mejor de la suerte posible tanto a la doctora Graciela Ceballos de la Mora como Coordinadora Editorial, así como al maestro Jorge Arturo Jiménez Landín, quien ostenta un papel imprescindible como colaborador técnico del proyecto que sigue adelante, a pesar de los pesares.

Finalmente, pero no por ello de menor importancia, es menester reconocer y agradecer el esfuerzo de todas aquellas personas que de distintas maneras han colaborado con sus tiempos y sus talentos en conservar vigente la edición de ESCC. Resultaría muy complicado mencionarlas a todas y a cada una en su totalidad, pero recuerden que siempre reconoceré y estaré agradecido por su compromiso, profesionalismo y solidaridad a toda prueba.

Respecto a los textos de este número, el inicial se intitula “El rap en Zumpango. Laceraciones sociales e idealidad económica: producto del movimiento transicional a la modernidad” de la autoría de Bryan Eduardo Rivera Villalobos. Analiza, “desde una perspectiva neokantiana, el fenómeno de la música rap en el municipio de Zumpango, donde la ubicación geográfica y las características socio-culturales decantan en un proceso transicional del tradicionalismo a la modernidad”. Si bien parte de una contextualización de las maneras en que esta expresión musical llegó a México y se adoptó en este municipio mexiquense en particular, lo más llamativo es la forma en la que se explica cómo se articula y expresa la intención de criticar al sistema capitalista, incluidos tanto el gobierno como las condiciones económicas por parte de los raperos críticos, que se distinguen de quienes denomina raperos mercantilistas.

El siguiente, “Historia: Holocausto. Anticipando lo que puede ocurrir cuando ya ocurrió”, ensayo escrito por Adina Cimet, está dedicado a enfrentar “los intentos políticos en partes de Europa por dememorar – disminuir o eliminar– los asuntos referentes a las violaciones humanas durante la Segunda Guerra Mundial; específicamente, el Holocausto. El ejemplo directo viene de Polonia y su política educativa actual, aunque ésta es prototipo de lo que pasa en otros países europeos”. La autora expresa, con sobrada razón, que el tema es esencial dado que “presenta la tremenda facilidad con la que se puede caer en prejuicios y justificantes que facilitan la destrucción y también el exterminio, de grupos humanos”. Resulta comprensible la preocupación por evitar que se pretenda olvidar, de manera indignante, que millones de individuos “fueron asesinados. La meta era destruir todo vestigio de los judíos en los países donde los nazis pusieron el pie. Y los asesinatos continuaron aun cuando la guerra ya estaba en vías de perderse y había muy poca justificación interna para continuar con estas políticas de exterminio”. Por supuesto que concuerdo en que ningún hecho histórico puede ignorarse por doloroso, incómodo o difícil que resulte aceptarlo en el presente. Sin embargo, lo más terrible (si es que cabe expresarse así) es que “El Holocausto del siglo pasado, y todos los abusos y destrucciones grupales que hemos vivido desde entonces sin ser capaces de frenarlos, son mucho más susceptibles de repetirse si este oxígeno mental que necesitamos para un convivir político y social protegido se niega, elimina y ridiculiza”.

El trabajo “La religiosidad popular en los marcos políticos contemporáneos: una aproximación crítica”, de Samuel Hernández Vázquez, “se centra en las prácticas y manifestaciones religiosas contemporáneas de grupos y pueblos bajo la influencia de la religión católica en el Occidente de México” y recurre “a la categoría de religiosidad popular para analizar la producción popular de las prácticas religiosas de grupos subculturales dentro de sociedades amplias”. Un fenómeno cultural tan complejo como el que se aborda aquí merece re-visitarse continua y periódicamente para actualizar sus estudios y acercamientos. Este ensayo hace una muy buena retrospectiva del camino que se ha recorrido para acercarse a la religiosidad de los grupos populares a la que define como “una cosmovisión que explica de manera holista la relación del individuo con el cosmos, la comunidad, su condición y reproducción de clase social, que se sistematiza en creencias y rituales, donde representan su condición y su lugar en la estructura social y la consagran a Dios o al Santo protector del orden social, de la salud y del trabajo”. El reto, como señala a manera de conclusión el texto, consiste en “no desposeer de su cultura y de la forman

en como perciben su existencia sino de reconocer la diversidad con las que muchos de los pueblos se organizan, enfrenta, reproducen y mantienen su memoria, identidad y territorio”.

A partir de la investigación “Evolución, usos y abusos de la noción ‘patrimonio cultural’ en México”, Sebastián Alberto Longhi-Heredia, Irma Magaña Carillo y Carlos Mario Amaya Molinar realizaron “un esfuerzo por comprender cuáles son y han sido los usos y abusos de la noción de patrimonio cultural en la legislación mexicana tomando como base el ámbito legal del área cultural y los textos derivados de la legislación federal”. Recurrieron a una aproximación cualitativa y también al análisis de las normativas nacionales e internacionales para esbozar el panorama actual de una realidad social vinculada a las representaciones sociales del patrimonio cultural mexicano. Este “trabajo estudia los usos y abusos de la noción en cuestión a nivel nacional”.

No es ningún secreto que a las minorías sexo genéricas se les ha discriminado históricamente en la mayor parte del mundo, y por supuesto que Colima no ha sido la excepción. En el texto de Ángel Rafael Vargas Valencia, Jessica Alethia Navarro Flores, Cinthia Leonora Murillo Avalos y Julio Cesar Aguila Sánchez: “Estudio estadístico multivariante sobre las actitudes hacia las minorías sexogenericas en Colima, México”, se explica cómo se identificaron las actitudes de la sociedad hacia las minorías sexo genéricas en tres dimensiones: trabajo, familia y salud, así como su correlación con algunos segmentos demográficos. Para tal efecto “se aplicó el Instrumento para medir las Actitudes hacia Personas con Orientación Homosexual (IAPOH) a 420 sujetos de Colima, México, durante 2022”. Entre los principales resultados se encontró que en esta entidad de la República mexicana hay una buena aceptación hacia las minorías sexo genéricas, lo cual resulta una muy buena nueva.

Gracias a la investigación de Abraham Sántiz Gómez y Manuel Roberto Parra Vázquez sobre “Movilidad profesional y cambio cultural de los jóvenes tseltales de Chiapas”, nos enteramos que “existe un cambio de aspiración profesional de padres a hijos e hijas y una movilidad profesional lenta que han generado un cambio cultural debido a la educación escolarizada de los jóvenes”. Para llegar a tal conclusión “se empleó el enfoque cualitativo de la investigación por medio de análisis de categorías locales expresadas en lengua tselta e identificadas en el diario de campo. Este análisis se relacionó con los conceptos teóricos de resignificación cultural (Molina, 2013), movilidad profesional (Bonnewitz, 2006), estrategias familiares, movilización de capitales (Bourdieu, 2002) y agencia social (Sen, 2000a)”.

En la sección metodológica, espacio que ha distinguido desde siempre la reflexividad que impulsa nuestra publicación, se presenta el artículo “Compromiso con la lengua maya en la praxis de Comunicación y Cambio Social: aspectos metodológicos y aprendizajes del trabajo con jóvenes en Mérida, Yucatán”, de Ksenia Sidorova y Astrid Karina Rivero Pérez. Llama poderosamente la atención que se parta del lamentable hecho de que la lengua maya se encuentra en proceso de extinción lenta. Afortunadamente hay proyectos como el que se presenta y explica a continuación, que tienen clara la importancia de que “profesionales de la comunicación se acerquen a la lengua, la aprendan y sean promotores de su uso en situaciones de contacto cultural y como medio de comunicación en la Península de Yucatán”.

Una vez más nuestra revista muestra un crisol muy amplio de textos que abordan problemáticas disímiles y diversas del campo de los Estudios culturales. A pesar de las innovaciones técnicas que permiten distribuirla y leerla mediante otros soportes, lo que continúa vigente es su intención de mostrar diferentes acercamientos a problemáticas diversas. De manera afortunada sigue contribuyendo con sus granitos de arena a que las naves de todos sabores, olores y colores de matices seductores sigan yendo y viniendo...

**Genaro e. Zenteno Bórquez**

Coordinador editorial 1995 - 2023

Cuauhtémoc, Colima, julio de 2023



# El rap en Zumpango

*Laceraciones sociales e idealidad económica:  
producto del movimiento transicional a la modernidad*

*The rap in Zumpango*

*Social lacerations and economic ideality:*

*Product of the transitional movement to the modernity*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 10 de octubre de 2022*

*Aprobado: 17 de mayo de 2023*

Bryan Eduardo Rivera Villalobos

*Universidad Autónoma del Estado de México, México*

## Resumen

En el presente artículo se analiza, desde una perspectiva neokantiana, el fenómeno de la música rap en el municipio de Zumpango, donde la ubicación geográfica y las características socioculturales decantan en un proceso transicional del tradicionalismo a la modernidad. Se han identificado dos categorías fundamentales relacionadas a la praxis del rap; por una parte, están quienes utilizan el rap para criticar el modelo económico capitalista y, por otra, quienes reproducen dicho modelo a través del rap. Estas categorías han sido elaboradas a partir de un análisis de contenido de las canciones de los raperos de Zumpango.

**Palabras clave:** Cultura, Formas simbólicas, Rap, Reproducción del sistema, Modernidad, Tradicionalismo

## Abstract

In this article it is analyzed, from a neokantina perspective, the phenomenon of the rap music in the municipality of Zumpango, where the geographic ubication and the social-cultural characteristics decant in a process transitional of the traditionalism to the modernity. Has been identified two fundamentals categories related to the praxis of rap; on one side, are who use the rap to critic the economic capitalist model and, in another hand, who reproduce said model through of the rap. These categories have been elaborated from do an analysis of content of the songs of the Zumpango rappers.

**Key Words:** Culture, Symbolics forms, Rap, Reproduction of the system, Modernity, Traditionalism

**Bryan Eduardo Rivera Villalobos.** Mexicano. Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma del Estado de México. Investigador independiente. Líneas de investigación: cultura, economía política y filosofía. Última publicación: Navarro, F. J. y Rivera, B. E. (2020). Construcción de paralelismos políticos e ideológicos en torno COVID-19: análisis de las opiniones de las acciones gubernamentales del gobierno mexicano. *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, 8(18), 65-80. Correo electrónico: berv130499y@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6484-0979.

## Introducción

El preludio del rap es a finales de 1980 en Nueva York y surge como un género musical crítico-contestatorio contra las condiciones de racismo, desigualdad económica, injusticias políticas y otras situaciones vividas por los afroamericanos; sin embargo, la rápida adopción del rap en diferentes partes de Estados Unidos, y posteriormente del mundo, ocasionó una pérdida del propósito original, porque el rap fue adaptado a las condiciones sociales particulares de cada país y región. Con el tiempo se ha visto que el rap, como otros tantos géneros musicales, ha ido convirtiéndose en una herramienta para reproducir el modelo económico capitalista, mientras que en mínimas partes sigue teniendo un carácter crítico-contestatorio en función de las situaciones particulares de sus autores; por tanto, se han generado dos categorías importantes: 1) el rap dedicado a criticar el modelo económico y 2) el rap dedicado a reproducir el modelo económico.

La expansión del rap ocurrió a aquellos lugares con una alta urbanización (ciudades) y a los lugares rurales; los primeros suelen presentar una mayor facilidad para la adopción de prácticas de vida moderna, mientras los segundos denotan características tradicionalistas. La adopción del rap en el caso de Zumpango (municipio perteneciente al Estado de México) ocurre alrededor del año 2000; hace 20 años se introduce la práctica de la cultura hip hop en Zumpango y se empieza a percibir un incremento sustancial en la población y la creación de zonas habitacionales.

Los elementos particulares en el municipio de Zumpango, como la recepción de personas migrantes, escasas fuentes de empleo, conurbación con la Ciudad de México (CDMX), son importantes para este estudio porque permiten comprender las particularidades de los raperos zumpanguenses, es decir, dan un contexto no solo geográfico sino también histórico, ya que juntos permiten visibilizar las preocupaciones de los raperos en función de las dos formas de reproducción del rap antes mencionadas. Todo ello se investiga mediante la siguiente pregunta: ¿cómo las condiciones económicas y sociales pertenecientes a una comunidad tradicional en transición a la modernidad generan una cultura particular, la cual, mediante formas simbólicas, configura expresiones de un pensamiento crítico en torno a la realidad local y expresiones mercantilistas de los raperos inmersos en el hip hop en Zumpango?

## Estructuración de la cultura:

*el proceso de modernización de Zumpango*

La cultura puede entenderse, desde una perspectiva neokantiana como la de Cassirer (1945), como una serie de *formas simbólicas* creadas por las estructuras sociales que emanan de las relaciones históricas conformadas por los sujetos y objetos; estas poseen influencia por parte del modelo económico en turno, por tanto, la significación de esas formas simbólicas depende de la construcción social de la realidad de cada época. De una manera simplificada, las formas simbólicas son el lenguaje, el arte, el mito, el rito, la religión, etcétera. Sirven como una estructura comunicativa entre los sujetos, gracias al carácter interpretativo de estas los acuerdos sociales posibilitan y otorgan ese sentido interpretativo; la cultura también puede entenderse como:

[...] la acción y el efecto de “cultivar” simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana, haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales (Giménez, 2005, p. 68).

Pese a recurrir a la definición anterior se debe cuestionar el carácter *natural* del ser humano, ello porque Cassirer (2014) anuncia la configuración de la realidad como un proceso de múltiples relaciones entre sujetos para formar las estructuras históricas, sociales, culturales, económicas, entre otras. “El individuo se siente, ya desde sus primeras reacciones, gobernado y limitado por algo que se halla por encima de él, que no está en sus manos dirigir” (Cassirer, 2014, p. 10). Ese *algo* significa la existencia de estructuras sociales con normas y su influencia en los sujetos; es decir, el ser humano desde que nace es criado en un ambiente social y se despega de cualquier forma de naturaleza debido a la modificación en las necesidades naturales del sujeto, a su vez, adopta formas y estilos propios de un trabajo histórico del ser humano.<sup>1</sup>

Las formas simbólicas se encuentran interiorizadas en los sujetos y se materializan mediante las acciones de estos; todas y cada una de las acciones de los seres humanos están influenciadas por la cultura, desde las costumbres, los mitos, los ritos,<sup>2</sup> etcétera, son una representación apodíctica de

1. Un ejemplo de ello es el comer, pues si bien la necesidad de la ingesta de alimento es natural, no es natural el freír la carne o hervirla, servirla en un plato específico, cortarla con una herramienta, etcétera, sino todo esto es producto de miles de años de transformación de hábitos en los seres humanos.

2. El nombrar a los ritos no significa una alusión o inclusión de alguna religión, simplemente debe entenderse a los ritos como una serie de prácticas establecidas mediante el contrato social, que además radican en la praxis cotidiana en actividades como pueden ser el trabajo

dichas formas simbólicas. En todos los ámbitos de la vida del ser humano se encuentra la praxis cultural (inclusive hasta en los actos más estultos), por tanto, las relaciones de significación recíproca se ven en constante reproducción cuando los sujetos interactúan con objetos y entre sí; sin embargo, las relaciones de poder también están presentes en todos los ámbitos del ser humano, y no es raro encontrar que exista una coacción dentro de las relaciones de los sujetos, y menos en el ámbito cultural. Tampoco es raro encontrar a sujetos que hacen de las formas simbólicas un monopolio.<sup>3</sup>

La cultura tiene estrecha relación con el modelo económico en turno, por ende, las relaciones de poder se conforman en torno a la lógica del propio capitalismo y la monopolización de la cultura está pensada para generar un aumento de capital para los poseedores de grandes empresas, fábricas, bancos y demás, es decir, para los burgueses. La estrategia por excelencia de la lógica mercantilista para aumentar el capital es el consumo en masa de productos, por tal motivo, es imprescindible inducir una acción pedagógica-publicitaria en los consumidores mediante los medios de comunicación masiva para que aquellos interioricen los valores capitalistas,<sup>4</sup> y sean potenciales consumidores de mercancías creadas en torno a las formas simbólicas.<sup>5</sup>

En un primer momento pareciera que en la cultura no existe algún tipo de ideología, al menos desde la Ilustración, comúnmente se ve esta como un agente de cambio, en donde la sociedad es movida por la razón y no por preceptos sin fundamento lógico, pese a esto, se debe esclarecer esta idea de la desaparición de la ideología. Thompson (2002) menciona la desaparición ideológica con la llegada de capitalismo industrial, pero hace

---

o la escuela. Póngase un ejemplo: el estudiante (X) visualiza a docente (Y) como una figura de autoridad, por tanto, cuando X o Y llegan al aula emiten un saludo específico, así como tienen una forma precisa de comportarse; X suele dirigirse a Y con un acento respetuoso e inclusive usa el pronombre *Usted*, mientras Y tiene la libertad de usar el pronombre *Tú* o *Usted* para dirigirse a X, además, en la organización del aula se encuentran asientos específicos tanto para X y Y; he ahí un rito dentro de la educación.

3. Todas estas manifestaciones se pueden encontrar en la vida cotidiana, sin embargo, el rap resulta de suma importancia porque permite visibilizar todos estos factores de forma potencial, por ser un género musical que ha ganado popularidad en la actualidad; además, juega un papel importante porque su origen se basa en una crítica álgida no solo en contra de la economía y política, sino de las propias formas simbólicas.

4. Cabe recalcar que no solo la industria se dedica a reproducir condiciones idóneas para la reproducción de mercancías (esto en función de que la industria busca la reproducción de sí, por tanto, esta es la reproducción del sistema económico, recuérdese que la industria nace a partir de los intereses de los burgueses y su posición en las relaciones de producción), hay también artistas independientes que lo hacen.

5. Ejemplos claros de lo anterior son el cine, la música, la religión, la televisión, etcétera.

hincapié en las ideas míticas religiosas, las cuales, indudablemente, dejan de tener una fuerte influencia en la sociedad, aunque no por completo, porque aún existen muchos creyentes:<sup>6</sup> “La ideología es desplazada cada vez más de la sociedad entera, donde la conciencia es moldeada cada vez más por los productos de los medios electrónicos” (Thompson, 2002, p. 124).

La ideología ya no solo en el sentido religioso sino entendida como las ideas de los sujetos en un contexto particular,<sup>7</sup> no es un elemento que quede fuera del proceso de construcción de las formas simbólicas en la época actual,<sup>8</sup> a final de cuentas, esta es dependiente de los procesos culturales de las sociedades. Ahora bien, las transformaciones culturales de la época moderna se han basado en el desarrollo de la tecnología, ejemplos claros son el cine, la fotografía o las grabaciones musicales; sin embargo, la misma producción tecnológica ha guiado el desarrollo ideológico de las sociedades y, por tanto, influye en la praxis cultural. Los medios de comunicación fungen como agentes ideológicos para la sociedad, es decir, por medio de los anuncios, películas, comerciales, música, etcétera, se está “inyectando” constantemente ideología a la sociedad.<sup>9</sup>

La modernidad es otro factor importante a la hora de hablar de cultura; es innegable el carácter voraz del capitalismo y las lógicas de vida moderna, las cuales se empeñan en hacer una erradicación de las praxis antiguas y de los espacios rurales. Existe, pues, una idealidad del concepto de lo urbano y la función correlacionada con el modelo económico capitalista. La modernidad funge como un agente individualizador y perpetuador de los valores y estilos de vida capitalistas; por lo antes dicho, la cultura moderna vela por los intereses de las grandes industrias, arraiga valores del capitalismo mediante las formas simbólicas de uso común, impide el desarrollo de la ruralidad y de quienes protesten o atenten contra los valores capitalistas:

De esta manera el proceso de modernización consolida el individuo portador de derechos individuales y valores efectivos tendente a disolver los comportamientos tradicionales, imponiéndose las conductas propias

6. Si bien las personas ahora recurren más a la ciencia y a los avances tecnológicos, eso no significa la anulación completa de las explicaciones míticas sobre sucesos de los cuales aún no se cuenta con una explicación científica.

7. Permitase explicar la ideología retomando el concepto de Mannheim: “Nos referimos aquí a ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la totalidad del espíritu de nuestra época o de este grupo” (1993, p. 49).

8. Además, recuérdese a la religión como parte de las formas simbólicas.

9. Basta con recordar el texto de Althusser (2014), *Los aparatos ideológicos del Estado*, para darse cuenta de que en ningún momento dejamos de ser atacados por instituciones o herramientas que inyectan la ideología a favor de la reproducción del Estado y del modelo económico.

de una sociedad industrial, racional, moderna y desarrollada (Roitman, 2002, p. 43).

La materialización de todo lo antes mencionado ocurre con la expansión de las grandes ciudades hacia los espacios periféricos, es en estos donde se refleja con mayor fuerza la dicotomía entre ruralidad y urbanidad; dicha dicotomía puede decantar en creación de espacios de resistencia social donde los pobladores opongan resistencia a la modernización y conserven ciertos rasgos tradicionales que les permitan actuar a modo de protesta respecto al eminente cambio. Por otra parte, estos espacios son propensos a aceptar los cambios debido a la falacia del progreso, de la cual se hace uso en el discurso modernista; como corolario, en la transformación de los espacios geográficos puede llegar a generarse espacios de resistencia hacia la modernidad o espacios de aceptación y reproducción de lo moderno.

Pese a todos esos factores contaminadores de la cultura,<sup>10</sup> se debe entender que esta es construida y conformada, como se mencionó al inicio del texto, únicamente por los sujetos y las relaciones de estos, es decir, aunque existan diferentes elementos culturales, sean tiranizados o monopolizados (como puede ser el acceso a obras de arte), estos no conforman la cultura, esta es construida conforme a los pactos recíprocos de los sujetos y la creación de símbolo y signos. Por último, se da la relación de interiorización que tienen los sujetos de los objetos: “Más aún, nos obliga a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos y no de las cosas [...]” (Giménez, 2005, p. 80).

La cultura existe en todos los lugares del mundo, sin embargo, donde mejor se pueden apreciar estas problemáticas es en el proceso de transición a las prácticas de vida modernas, entre lo urbano y lo rural, es en las zonas que aún se encuentran en un proceso de desarrollo, como son los países tercermundistas. En ellos se notan mejor los estilos de vida apegados a la ruralidad y la adopción de formas de vida moderna. Como ejemplo de lo anterior, en Argentina su capital es Buenos Aires, pero las municipalidades como Vicente López, Lomas de Zamora, La Matanza, etcétera, son zonas conurbadas donde se pueden apreciar las disputas por la adopción de prácticas de vida moderna; por otro lado, en el caso de la realidad mexicana,

---

10. Cuando se está mencionando la existencia de factores contaminadores, no nos referimos a una exclusión de las prácticas culturales populares, ni tampoco se insinúa la validez solo de la cultura de clases altas. Aquí nos referimos a factores como la dominación de la praxis cultural, la mercantilización de productos culturales y la transformación de signos y símbolos en objetos; estos son categorizados como contaminantes de la cultura porque pueden existir sujetos externos que obliguen la modificación de las expresiones culturales de algún espacio en específico.

la ciudad central es la Ciudad de México (CDMX) donde la mayor zona conurbada se extiende hacia el Estado de México abarcando municipios como Zumpango, Tecámac, Cuautitlán, etcétera, en los cuales existen las condiciones de transición de lo urbano a lo rural.

Todas las formas simbólicas funcionan como elementos icónicos de la transformación social debido a su carácter político, revolucionario y/o pedagógico, sin embargo, las que han dado mayor prueba de constituirse como elementos propios de la transformación social (y son menester del presente trabajo) son el lenguaje y el arte. Tanto el primero como el segundo tienen relación estrecha con las revoluciones y los cambios sociales. El primero —el lenguaje—, ha dado origen a los grandes discursos ejercidos por personajes históricos importantes y ha encausado revoluciones y, como es evidente, gracias a él el ser humano puede comunicarse con sus semejantes y tratar de entender sus ideas, propósitos, ambiciones, entre otros. Por otra parte, el arte ha demostrado que es capaz de ejercer un carácter político, discursivo y pedagógico en momentos importantes de la historia, como el cambio de modelos económicos.

La conformación de las formas simbólicas posee características específicas dependiendo de los espacios geográficos donde se desarrollen, es decir, las praxis de los ritos, los mitos, el arte, el lenguaje, entre otros, es particular acorde a los espacios urbanos o rurales. El rap emana de las formas simbólicas teniendo en cuenta que este procede de las expresiones artísticas y, a su vez, es una expresión propia de los espacios urbanos —ello debido a su origen en New York y su carácter artístico de protesta en las ciudades altamente urbanizadas en los Estados Unidos— o en proceso de urbanización.

Zumpango, como ya se ha visto, pertenece a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), y es un espacio geográfico que se encuentra en proceso de transición a la urbanidad; se caracteriza por sus zonas habitacionales y su poca o nula industrialización, por tal razón, se puede clasificar como una zona dormitorio donde las prácticas de vida urbana se llevan a cabo en espacios rurales y, una de esas prácticas de vida urbana es la música rap.

## **Proceso de transformación social**

*en Zumpango*

Zumpango se encuentra ubicado en el Estado de México. Su localización geográfica es: 19° 54' 52" y 19° 54' 52" de latitud al norte, y 98° 58' 12" y

99o 11'36" al oeste, tomando como referencia el meridiano de Greenwich. “La porción del estado septentrional del Estado de México nombrada Zumpango, corresponde al municipio número 115 de la clave de la entidad, título que se le dio en reconocimiento al de su cabecera Zumpango de Ocampo [...]” (Ramírez, 1999, p. 13). Dicho municipio, hasta finales del 2000, había sido considerado como una zona rural, sin embargo, en los últimos 20 años ha ido perdiendo esa característica y se ha convertido en una zona urbanizada en donde las grandes industrias no forman parte de este proceso, sino que la característica de urbanización se observa en zonas y unidades habitacionales construidas en los últimos 20 años, además de los nuevos centros comerciales creados para la vieja población (los oriundos del municipio) y nueva población (quienes migraron a Zumpango).

En el año 2000, Zumpango era un municipio rural donde las principales actividades económicas giraban en torno a la ganadería, la siembra —de frijol, maíz, jitomate y otros—, la pesca,<sup>11</sup> y la mayoría se llevaba a cabo mediante instrumentos rudimentarios y no con maquinaria especializada. Por otra parte, el comercio<sup>12</sup> se basaba en pequeñas y escasas tiendas o recauderías esparcidas por los distintos barrios, y la mayor actividad comercial ocurría en el mercado *Los Insurgentes*; cabe mencionar la existencia de otros mercados, aunque estos eran bastante más pequeños. El transporte público consistía en combis,<sup>13</sup> que eran sumamente escasas porque la mayor parte de la población se transportaba en animales, como caballos o burros, así como bicicleta, pues la implementación de automóviles fue tardía.

La modificación de Zumpango como espacio urbano ocurrió de forma desmesurada. En tan solo 20 años la producción agrícola, al igual que la cosecha, se redujo bastante (en especial la pesca); sin embargo, se ha pretendido hacer de la laguna de Zumpango un lugar turístico donde se organizan actividades como carreras de lanchas y tianguis artesanales. Asimismo, se empezó a registrar la existencia de supermercados distribuidos a lo largo del municipio, y todo ello deviene de la existencia de las unidades habitacionales. Conforme existen más recintos habitacionales, todos los sectores deben incrementarse para cubrir las necesidades de los habitantes, principalmente el sector servicios,<sup>14</sup> por tanto, no es extraño

11. Esto porque en Zumpango se cuenta con una laguna, conocida como la laguna de Zumpango.

12. Otra actividad económica importante es la cohetería, la cual hasta el día de hoy sigue vigente.

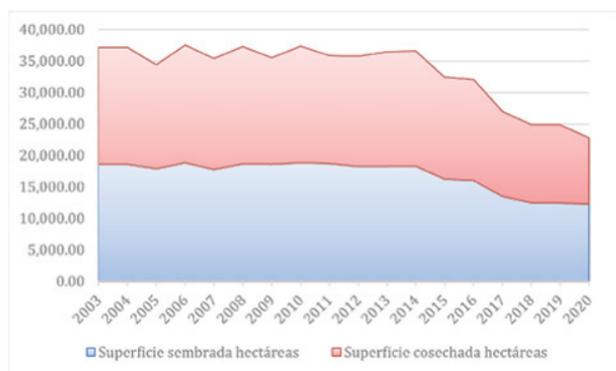
13. Mejor conocidas como furgón o furgonetas, contienen múltiples asientos y se utilizan para transportar pasajeros.

14. Resulta evidente el incremento de transporte público, centros comerciales, gasolineras, hospitales, farmacias, servicios telefónicos y de internet; por lo tanto, no es necesario men-

vislumbrar las transformaciones de la ruralidad a la urbanidad, aunque se debe mencionar que casi todos los aspectos de la urbanidad fueron adoptados en Zumpango, pero los centros industriales siguen sin existir como tal, porque dicho municipio ha sido pensado como una zona dormitorio y no como un espacio de desarrollo industrial.

A continuación, puede revisarse la Gráfica 1 donde se muestra la inversión de plantío y cosecha de productos agrícolas en la comunidad de Zumpango, basada en los datos oficiales del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP); cabe mencionar que dicha página solo oferta datos desde el año 2003 hasta el 2021.

**Gráfica 1. Inversión de plantío y cosecha de productos agrícolas en el municipio de Zumpango**



Fuente: Datos del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP) en 2022. Elaboración propia.

Los registros poblacionales son una de las mejores formas para dimensionar el crecimiento de Zumpango y su transformación de lo rural a lo urbano porque, como ya se ha mencionado, esto genera una demanda en todos los sentidos; por tanto, es importante hacer un recorrido en cuanto al aumento poblacional de los últimos 30 años.<sup>15</sup> Véase la Tabla 1 y la

cionar con detenimiento cada una de las cosas implementadas en Zumpango a lo largo de los últimos 20 años.

15. Se analiza el incremento poblacional de los últimos 30 años porque es a partir de ese momento donde se cuenta con un mejor conteo poblacional por parte del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), además, el lector podrá así comprender de una mejor manera dicho incremento. Cabe añadir que la migración ocurre, principalmente, por la preocupación de la gente a vivir en la ciudad a causa del temblor de 1985, motivo por el cual se empiezan a desplazar a las zonas periféricas.

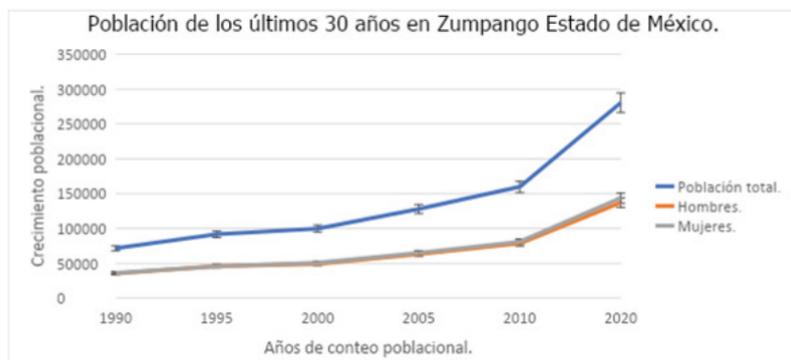
Gráfica 2 donde se recopilan los datos de la población total del municipio de Zumpango registrados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2021).

**Tabla 1. Población total municipal de los últimos 30 años en Zumpango, Estado de México**

Año	Población total	Hombres	Mujeres	% de crecimiento (1990 tomado como el 100%)
1990	71413	35398	36015	Población base
1995	91642	45919	45723	28.32%
2000	99774	49160	50614	39.71%
2005	127988	63154	64834	79.22%
2010	159647	78608	81039	223.55%
2020	280455	136971	143484	392.72%

Fuente: Datos tomados de INEGI (2021). Elaboración propia.

**Gráfica 2. Población de los últimos 30 años en Zumpango, Estado de México**



Fuente: Datos retomados de INEGI (2021). Elaboración propia.

## Descripción metodológica

Para desarrollar los apartados de este artículo se retomó el método hermenéutico desde la propuesta de Gadamer (2003), el cual indica que la comprensión del discurso es esencial para llegar a conocer la realidad; además, se plantea la necesidad de interpretar los discursos, siendo necesario dejar hablar al objeto: “Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto [...]” (Gadamer, 2003, p. 467); por ello se decidió realizar una serie de entrevistas a los pioneros del rap, con el fin de construir la historia del rap en Zumpango, así como algunos intereses personales de los raperos a la hora de producir canciones.

Para la construcción de las categorías de los raperos críticos y los reproductores, se decidió hacer un análisis de contenido en torno a las canciones para encontrar el sentido discursivo; en un primer momento se revisó de forma histórica a los raperos y los grupos de rap, encontrando que los pioneros del rap formaban parte de bandas de blues desde finales de 1960 (como es el caso de The Last Poets o Gil-Scott Heron) y más tarde, hacia finales de 1980 transformarían algunas de sus canciones a música rap; dicha revisión culminó con raperos contemporáneos del año 2021 de países como Corea, México, España, Argentina, Estados Unidos, Alemania, Puerto Rico, entre otros. En total se analizaron 95 raperos internacionales, cuyas muestras fueron cinco canciones por artista.<sup>16</sup>

## Una mirada histórica-contemporánea del rap

El preludio del rap<sup>17</sup> tiene cabida en Estados Unidos de Norte América (EE. UU.) en la ciudad de New York: se constituye como un movimiento artístico que proviene de las constantes luchas de la población afroamericana por la libertad. Algunos de los movimientos más importantes en los cuales están cimentadas las ideas originarias del rap son los cánticos de afroamericanos en campos algodoneros, la cultura beat, el punk y el rock.

16. En el caso de los raperos de Zumpango también se realizó un análisis similar, sin embargo, al ser estos el tema central de la investigación se procuró analizar de cinco a diez canciones por artista.

17. El rap es considerado uno de los cuatro elementos o formas expresivas del hip-hop (el rap, el break dance, el grafiti y el D.J.), la cultura hip-hop se origina a finales de 1980 y principios de 1990 como un movimiento *underground*, en forma de protesta a las condiciones sociales de los afroamericanos, y posteriormente —como se verá más adelante en el texto—, es adoptado por otros sectores sociales. A los raperos se les conoce como Maestros de Ceremonias (MC), rapper o rapero; es necesario aclarar que el Mc, rapero o rapper, puede producir canciones grabadas o simplemente *improvisa* rimas: lo cual es más conocido como *Free Style*. Este último consiste en que dos o más personas simbolizan una pelea a través de rimas palabras y a estos también se les puede nombrar como *Freestylers*.

Los inicios del hip hop se remontan a comienzos y mediados de la década del 70, en el barrio neoyorquino del Bronx. En éste habitaban mayoritariamente poblaciones negras pobres de Estados Unidos, negros afroamericanos, y centroamericanos, en especial provenientes de: Jamaica, Puerto Rico y Costa Rica (Frasco y Toth, 2008, párr. 2).

Los pioneros del rap (The last poets, Gil Scott-Heron, Grandmaster Melle Mel, DJ Hollywood, Busy Bee, entre otros) se enfocaban en hacer música de protesta sobre las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que vivían; temas como la violencia, la discriminación racial, la pobreza o el hambre, son fundamentales dentro de sus discursos porque estos constituyen un retrato de la realidad social vivida.

El rap también se vivió como una cuestión de inclusión dentro de la identidad nacional para los afroamericanos: “Rap music has had a profound impact on the African American community in the United States. Its greatest significance, to my mind, derives from the fact that it has fostered a profound nationalism in the youth of Black America” (Henderson, 1996, p. 309). Por esto mismo la expansión del rap en EE. UU. ocurrió hacia las ciudades con gran número de migrantes: la Costa Este (East Coast) que abarca los Estados de Atlanta, Baltimore, Charlotte, Filadelfia, Washington D.C., Nueva York, Boston y Miami.<sup>18</sup> Hacia 1990 el rap se popularizó en otras ciudades cuyo concentrado migratorio también es denso: en la Costa Oeste (West Coast) de EE. UU., que abarca a los estados de Washington, Oregon y California, cuyos máximos representantes son Eazy-E, Dr. Dre, Ice Cube, Snoop Dogg.<sup>19</sup>

La expansión del rap hacia otras ciudades de EE. UU. y países se dio de una forma apresurada, debido a la popularidad del movimiento hip hop y la exportación comercial de música de EE. UU. a otros países; es en este momento donde la práctica del rap toma al menos dos vertientes: por un lado están aquellos raperos quienes continúan haciendo una reproducción de un mensaje crítico y lo adaptan a su realidad y contexto social, por otra, quienes por medio del rap reproducen el modelo económico capitalista,<sup>20</sup>

18. Los máximos representantes de dicho género son los pioneros del rap antes mencionados.

19. Cabe mencionar que la Costa Este y la Costa Oeste han formado una historia de disputas debido a la existencia de bandas callejeras y esto ha involucrado directo al rap; hay, pues, una rivalidad entre estos dos sitios, principalmente por la ideología de grupos de cholos.

20. La reproducción del sistema ocurre mediante la emisión de un mensaje de violencia, discriminación racial, discriminación de género y todos aquellos discursos en torno a los valores del capitalismo (ganancia económica, acumulación de riquezas, etcétera), sin embargo, la forma por excelencia de reproducir el sistema es a través de lo mercantil, por tanto, a los raperos dedicados a reproducir el sistema se les llamará *raperos mercantilistas*, mientras

estos hacen del rap un instrumento para generar recursos económicos y se adaptan a las demandas del modelo económico mientras emiten mensajes reproductores del sistema, es decir, ya no hacen música de protesta porque solamente se enfocan en crear ritmos pegadizos con letras banales para comercializar de forma rápida sus producciones musicales.

“Where previous generations of rappers were more likely to criticize others for ‘selling out’, younger rappers are more provocative in making a living from music” (Green, 2022, p. 6). Ambos tipos de raperos —tanto los reproductores como los críticos—, siguen existiendo en la actualidad, sin embargo, para el caso mexicano predominan los raperos reproductores del sistema y eso se demuestra mediante los contratos con disqueras y la rápida expansión del contenido musical en plataformas digitales en donde este se logra monetizar.<sup>21</sup>

El hip hop en México empezó debido a la migración de latinoamericanos, entre ellos los mexicanos a Estados Unidos,<sup>22</sup> quienes después regresaban con sus familias; su consumo cultural artístico comenzó a ser el producido en las zonas donde radicaban. Cuando algunas personas migrantes regresan a sus hogares en México comunicaban las formas de vida, reproducían la cultura, traían mercancía (discos, imágenes, aparatos electrónicos) y adoctrinaban a sus amigos o familiares sobre cuestiones ideológicas de las formas de vida estadounidense. Un ejemplo notable del adoctrinamiento es la adopción del estilo cholo, que tuvo una fuerte influencia en la división de bandas cholas en México, es decir, la ideología implantada por mexicanos migrantes estableció la rivalidad de bandas de cholos entre el sur (mejor conocidos como sureños 13) y el norte del país<sup>23</sup> (conocidos como norteños 14).<sup>24</sup>

---

quienes emitan mensajes de protesta contra el sistema se les llamará *raperos críticos*.

21. Es necesario tomar en cuenta que los raperos críticos a diferencia de los mercantilistas priorizan sus demandas contra el gobierno antes que las relaciones mercantiles, empero, este tipo de artistas da mayor valor a su discurso en vez de la venta de sus productos, aunque esto último no necesariamente significa que no ocurra. Para ejemplificar lo anterior basta con escuchar la canción titulada 43 de Akil Ammar (disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k9b4v2GEcl0>); el lanzamiento ocurrió en un momento de tensión política en México a causa del famoso caso de los 43 estudiantes desaparecidos en Ayotzinapa, cuya desaparición se asoció al gobierno del expresidente Enrique Peña Nieto, además, esta canción no fue vendida sino publicada en YouTube. Fuera del caso mexicano, se puede revisar la canción *Factura* de Pablo Hasél (disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QSG5XEeRYiA>), donde se afirma su necesidad de hacer demandas contra el sistema antes de mercantilizarse y solucionar conflictos económicos.

22. Recuérdese que el hiphop nace en comunidades con alta concentración migratoria (Costa Este y Oeste de EE. UU.).

23. Esto es a semejanza de la Costa Este y Oeste.

24. Algunos artistas o grupos modernos de rap han señalado de forma álgida esta división,

Fue a mediados de la década de los ochenta e inicios de los noventa cuando se empezó a hablar del hip hop en México sin saber con exactitud qué es lo que era, pues el movimiento no entro al país estructurado con sus cuatro elementos, sino que sus prácticas fueron entrando por separado (Almazán, 2019, p. 66).

La configuración del hip hop, en específico el rap, también se vio apoyada en los medios de comunicación. De la música que empezaba a sonar en la radio y las películas de la época hay algunas sumamente significativas como *Boyz n the Hood* producida en el año 1991 o la película *La Haine* de 1995, que retratan la perfección del naciente estilo rapero, la música, las formas de vida y los bailes de los adeptos al hip hop. El primer rapero mexicano reconocido a nivel nacional fue Memo Ríos, también conocido como *Mc Aplausos*, quien empezó a realizar una serie de rimas donde se involucraban albures y apareció en algunos programas de televisión.

Según Green (2022), el rap en México se caracteriza por su sentido violento y la relación con el ambiente callejero. Además, los raperos mexicanos han tenido una *profesionalización* en el sentido artístico; esto es, la producción musical de los raperos, al menos de la ciudad de México, ha sido grabada en estudios musicales profesionales, se han dado firmas de contratos con disqueras o han emergido disqueras propias de los raperos (como es el caso de C-Kan con su disquera Mastered Trax Latino) y se ha promovido el rap por medio de plataformas digitales en donde los raperos monetizan su contenido. Como corolario se tiene la existencia de raperos reproductores del modelo económico, aunque dicha reproducción ocurre mediante diferentes formas. “*Professionalization* in México City hip hop takes multiple forms, partly driven by the growing importance of streaming platforms, partly associated whit the expansion of freestyle rap battles, and partly linked to pedagogy” (Green, 2022, p. 16).

Algunos de los raperos que se pueden clasificar como reproductores del sistema (mercantilistas), para el caso mexicano, son Cartel de Santa, Adán Zapata, Dharius, Charles Ans, Big Metra, Millonario, Zimple, QBA, entre otros. Lo anterior por el gran capital acumulado, el alto nivel de violencia, cosificación de la mujer, incitación a la drogadicción, violencia sexual y otros por la parte del norte están Thug Pol, Adán Zapata, La nostra Familia, etc., —para este caso los raperos han adoptado el color rojo como representativo del norte y el número 14 como código, en muchos de sus videos musicales también se pueden apreciar distintas señas que hacen con las manos que son códigos dentro de las bandas—, y por el lado del sur se encuentran El Pinche Mara, Mr. Yosie Lokote, Santa fe Clan, entre otros —en el caso de los raperos del sur han adoptado el color azul y el número 13 como código, también se pueden apreciar señas en sus videos musicales que representan, por lo regular, el número 13 o la comunidad a la que pertenecen—.

elementos.<sup>25</sup> Según la revista Forbes México (2019), a nivel mundial, los próximos raperos mexicanos multimillonarios son Cartel de Santa, C- Kan, Mc Davo; esto da cuenta de que se han convertido en mercantilistas debido a las grandes sumas de dinero acumuladas.

Los raperos críticos priorizan una descripción de las condiciones en las que viven, se quejan y protestan contra figuras políticas, estructuras económicas, religiosas y demás; algunos de estos raperos son Mare advertencia lírica, Akil Ammar, Alexis, Bocafloja.<sup>26</sup> Para ampliar un poco más la categoría debe contemplarse la multifuncionalidad del rap crítico en el entorno social; no solo realiza una crítica directa, sino puede ser un elemento de transformación de la realidad como es el caso narrado por Sepúlveda (2014), quien asegura una disminución de la violencia gracias a un centro cultural (Trasciende) de hip hop que, pese a involucrar múltiples disciplinas de este, se utiliza al rap para expresarse y pelear verbalmente, pero sin puños, navajas o pistolas. “Además, las batallas en Trasciende les permite a los jóvenes “pelearse” de manera simbólica [...]” (Sepúlveda, 2014, p. 277).<sup>27</sup>

La implementación de hip hop en Zumpango es posible, en un primer momento, por la impresión que causaba la existencia de grafitis en la Ciudad de México a los ciudadanos de Zumpango; se identificaron a los pioneros del rap en Zumpango en función de un nivel de reconocimiento y fama que estos poseen dentro de la misma comunidad, ellos son Mc Lokoter, Dokter, Rime Younderground, Scroder MC y Tuerc HDZ. De entre todos estos, la figura más reconocida por estos raperos es el artista Mc Lokoter quien aseguran fue el primero en realizar rap.<sup>28</sup> Cada uno de estos raperos argumenta haber tenido influencias, primero del grafiti, y posteriormente

25. Un ejemplo sumamente representativo es la canción *Todas mueren por mí* de Cartel de Santa, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pMF0qLoAYUA>

26. Un ejemplo significativo es la canción *43* de Akil Ammar, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k9b4v2GEcl0>

27. Esto, pese a existir en Guatemala, no significa una exclusividad de dicho modelo o que no se pueda replicar en otras partes del mundo, además, funge como muestra para entender la trascendencia del rap crítico en la sociedad. Hay también muchos otros textos donde se da cuenta de la relevancia de un arte criticista dentro de la sociedad, como es el caso de Garcés Montoya (2006) cuando habla sobre el hip hop como herramienta para frenar la violencia, Uribe Sarmiento (2017) al recurrir a la explicación de la reproducción simbólica e ideológica y demostrar un pensamiento estereotipado en la realidad, o como Tijoux (2012) quien habla de la posibilidad de romper con la marginalización de jóvenes a través de expresiones artísticas raperas.

28. “[...]cuando empieza a existir el hip hop, güey, cuando empieza a existir el hip hop como música, güey, como rap, güey, fue cuando empezó a cantar el Loco y ahí sí te lo puedo reconocer, carnal, porque el Loco fue una de las primeras personas que se atrevió a hacer, güey, no... que cantó rimas, güey, para la gente, para el barrio, güey, para su crew [...]” (Tuerc HDZ, 2021).

conocerían el rap. Mc Lokoter asegura su primer acercamiento con la cultura hip hop de la siguiente forma:

*[...] me acuerdo igual que a mí siempre me ha gustado el dibujo y cuando mis padres iban por su mercancía, de la papelería y ese pedo, güey, nos ibamos por ferrocarril de cintura, que es del lado de, de la Gustavo Madero, donde está la, ferrocarril hidalgo, donde está Martín carrera y toda esa onda güey, y ahí todo estaba bien grafitado, güey, y a mí me sacaba de a pedo todo eso del grafiti, carnal, y yo me acuerdo bien que, este, me llevaba una libretita y cuando pasábamos por los grafitis yo, yo copiaba un grafiti con una libreta, lo que podía alcanzar a ver [...]* (Mc Lokoter, 2021).

El rap comienza a hacerse a modo de imitación de la música proveniente de la Ciudad de México (según el rapero Mc Lokoter él empezó en el año 2002), el interés de escribir canciones radica en el placer que sienten al hacerlo, en las ganas de denunciar algo y *darles voz a quienes no la tienen* (véanse los siguientes comentarios):

*En lo personal pues siempre fue darle voz a los que no la tienen, o sea, partir de que todos tenemos algo que decir y esa fue mi inspiración, la vida misma, no sé... las injusticias, las desigualdades [...] (Rime Younderground, 2021), [...] me gusta escribir mis canciones, las grabo, tengo mi estudio y las subo a internet y ahí ya quien las quiera escuchar (Dokter Mx, 2021).*

Conforme se popularizó el rap se crearon bandas como la BDZ, Zumpango Raps (creada por Dokter Mx en los años 2006-2007), entre otros que practicaban el hip hop, sin embargo, se menciona la participación de raperos (Iori, Sr. Trejo Style, Fuck love) ajenos al municipio, provenientes principalmente de Ecatepec y Huehuetoca. Los *Zumpango raps* organizaban eventos privados que trataban de traer a gente de otros lugares a rapear — principalmente a personas jóvenes de 13 a 29 años—. El bar *El calaveras* fue uno de los principales centros donde los *Zumpango raps* organizaron varios eventos. Este fungía como su punto de reunión no nada más para ellos, sino también para otras personas como el Mc Lokoter, aunque este último poseía un local de aerosoles donde también ocurrían muchas reuniones. Otro espacio de producción de rap fue la *Street Zona Radio*<sup>29</sup> creada por el rapero Scroder Mc:

*el principal objetivo de nosotros era impulsar la escena underground, tanto del municipio como de la zona y, pues invitábamos a exponentes*

29. Un portal de internet que se dedicaba cada viernes a hacer un espectáculo de diferentes raperos de la región, además se incluían noticias y se enviaban saludos.

*locales, a exponentes de diferentes zonas como es Coyotepec, Teoloyucan, Cuautitlán Izcalli, llegó a venir banda de Tepeji del Río, de Ecatepec [...] (Scroder, 2021).*

La escena del rap se ha construido en los espacios que los raperos pueden conseguir, en bares, locales, tiendas de aerosoles, casas o plazas públicas. La mayoría de los raperos no viven del rap, sino que tienen negocios como puestos de micheladas, tatuajes, perforaciones, de ropa, o poseen empleos en diversos lugares y solo producen rap por placer personal. Con el tiempo algunos grupos y proyectos de los raperos han ido desapareciendo y otros se han consolidado. Hoy en día no existe la *Street Zona Radio*, pero sí un programa llamado *Voces de Barrio* creado por Mc Lokoter; los BDZ aún se mantienen, Dockter Mx sigue produciendo canciones, existen ahora bandas como los NS7, los Zumpango Warriors (grupo de Free Style). Hasta el presente se organizan eventos públicos donde son invitados algunos raperos de la escena nacional, si bien la participación de los raperos locales es mayor.

## **Un mensaje crítico:**

*producto de las laceraciones sociales*

La crítica de las condiciones sociales de vida, para el caso de los artistas, hace que sus obras sean producidas no solo con un sentido pedagógico o estilístico, sino con un sentido político; sus obras se fundamentan en la experiencia directa y en la experiencia de terceros: están cimentadas en todo lo que el artista percibe. “El verdadero tema de la obra de arte no es otra cosa que el artista mismo, es decir, el sujeto creador de la obra de arte, su manera y su estilo, marcas infalibles de su dominio del “oficio” (Bourdieu, 2010, p. 70). Aquí, el raperero, mediante el arte, transmite su sentido político, y en la mayoría de los casos, si no es que en todos, los raperos críticos tienen conocimiento de la herramienta pedagógica que significan sus obras artísticas, lo que conlleva a una politización cultural con la intención de criticar al sistema.

La intención de criticar al sistema, por parte de los raperos, no se origina de la nada, es consecuencia directa de las formas de vida de los artistas: es parte de cómo vivieron su niñez, su adolescencia, las carencias económicas, las relaciones con otros sujetos, las situaciones de violencia, las situaciones de calle o casa, etcétera, es decir, su sentido crítico está influenciado por todo su conjunto de vivencias; además, todo es consecuencia directa de la modernidad. En la modernidad los sujetos están en constante riesgo debido a las exigencias del modelo económico capitalista y del cambio de las relaciones de producción, dicho en otros términos, la inseguridad producida

por la carencia de un futuro seguro y condiciones sociales pertinentes para el desarrollo de los sujetos ha llevado a replantear la existencia misma, así mismo, la inconmensurable brecha entre las clases sociales bajas y altas ha conducido a los raperos a repensar la realidad.<sup>30</sup>

Giddens (1996) menciona que el término riesgo, cuya existencia se remite a la Edad Media, es propio de la Modernidad: “De <<riesgo>> se habla por vez primera en el transcurso de la Edad Media a la incipiente modernidad” (Giddens, 1996, p. 131). Según Marx (2015), la burguesía reemplaza las relaciones de producción que existían en la Edad Media —siervo/señor feudal—, por nuevas relaciones —burgués/obrero— donde se da una pauperización extrema en la vida de los dominados porque se rompe con todo lazo de unión entre seres humanos, y solamente se proporciona mercancía en función de los servicios, es decir: este tipo de relación “Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio” (Marx, 2015, p. 33). En consecuencia, que el riesgo es acrecentado con las relaciones de producción del modelo económico capitalista.

Todo lo anterior permite comprender que el rapero crítico tiene motivos fundamentados en la razón para emitir un mensaje en contra del modelo económico; las condiciones sociales que han lacerado la vida del rapero, o su entorno, son el motor principal para la emisión de dichos mensajes. Para el caso del rap en Zumpango es necesario no perder de vista el análisis de la transición del tradicionalismo a la modernidad vivida en dicho municipio, ya que ello permite entender las problemáticas sociales actuales (el incremento demográfico por migración de quienes vienen a habitar los nuevos fraccionamientos, que también deriva en delincuencia, pues el municipio no estaba preparado con oferta laboral para estos nuevos habitantes) y, por tanto, la vía por la cual se ejerce el mensaje crítico de los raperos de Zumpango. Para el caso de los raperos críticos se han ubicado cuatro temáticas principales sobre las cuales versan sus canciones: *crítica contra la violencia e inseguridad, crítica contra el gobierno, crítica de las condiciones económicas, e identificación con un lugar determinado.*

30. Cuando el rapero es crítico y replantea la realidad está filosofando sobre lo socialmente establecido, y no por ello significa que necesariamente esté instruido en el ámbito académico; el artista podrá o no tener una preparación escolarizada, pero, sin duda alguna, está haciendo una introspección. Algunos ejemplos de raperos críticos como Nach y Chojín, poseen títulos universitarios o tienen relación con carreras afines a ciencias sociales, mientras raperos como Pablo Hasél, Akil Ammar o el grupo Ars Moris, no cuentan con carreras universitarias y eso no les impide ejercer un discurso crítico. Para este punto se debe aclarar: el no poseer algún título universitario o no contar con una formación académica rigurosa, no significa una restricción al conocimiento, empero, un rapero crítico pese no haber cursado por alguna institución educativa puede tener una formación sobre temas específicos.

Aunque es claro que dentro del repertorio de canciones de los raperos también se encuentran temáticas de amor, desamor, relatoría de hechos vividos, entre otros, para la construcción de los raperos críticos solo se toman en cuenta las primeras cinco temáticas. Algunos de los raperos que participan en este apartado son Mc Lokoter, Alrack, Rime Younderground, Scroder Mc y Tuerc HDZ.<sup>31</sup>

A continuación, se presentan cuatro temáticas del rap en torno a la crítica de las condiciones de vida: crítica contra la violencia e inseguridad, crítica contra el gobierno, crítica de las condiciones económicas, e identificación de un lugar determinado; en estos temas se aborda la percepción de la realidad por parte de los raperos a través de sus canciones, vivencias, quejas y protestas.

*Crítica contra la violencia e inseguridad:* en el sentido común de las masas de grupos dominantes que confieren toda la responsabilidad del fenómeno de la violencia a instancias gubernamentales, afirmando que las condiciones de violencia e inseguridad provienen de las fallas estructurales del gobierno mexicano; empero, los raperos no están de acuerdo con la realidad social cotidiana donde se destaca la nota roja, la noticia sensacionalista hoy en día es una realidad lacerante que se ha vuelto un hecho social desgarrador, vivencias que acontecen principalmente en los ámbitos sociales de la gente marginada. Al enterarse de dichos acontecimientos los raperos toman la palabra y narran hechos de personas desmembradas, asesinatos en masa por el gobierno o el narco, el derramamiento de sangre, etc., frases como “Es mi país que se esconde por temor a ser asesinado, secuestrado, morir en un levantón, mientras políticos arrasan con todo a su paso[...]”<sup>32</sup> muestran la excesiva violencia que se vive día con día en México y el sentido de frustración al saber que la vida es endeble gracias a acciones o inacciones gubernamentales y la proliferación de la violencia del narcotráfico. Por otra parte, los raperos se quejan de la falta de solidaridad entre las personas, cuando se dice “y es que se ha vuelto cotidiano humillar al hermano”; se está criticando la falta de respeto, solidaridad y la algidez de las relaciones humanas.

---

31. Estos pseudónimos (mejor conocidos en la cultura hip hop como A.K.A., cuyo significado es la abreviación en inglés de *Also Known As*, traducidos al español como alias) han sido adoptados por los raperos convirtiéndose en sus nombres artísticos, por los cuales se han dado a conocer.

32. Puede consultarse la canción *En esta tierra que me vio nacer* de Mc Lokoter, disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Cwid06GO8o8&list=RDCwid06GO8o8&start\\_radio=1](https://www.youtube.com/watch?v=Cwid06GO8o8&list=RDCwid06GO8o8&start_radio=1)

*Crítica contra el gobierno:*<sup>33</sup> la crítica al gobierno no solo ocurre por los casos de violencia presentados en México, sino también por la precariedad económica, la manipulación de medios de comunicación, por la idea materialista de vivir bien y por los saqueos económicos de dirigentes políticos. “Servidores a sueldo, estos señores graves ladrones son, con las manos muy largas que nos saquean legalmente, conocen el precio de todo y el valor de nada [...]”<sup>34</sup> La frase anterior demuestra la inconformidad con las acciones gubernamentales y las irregularidades en la administración pública, además, es prueba fehaciente de las deterioradas relaciones entre el gobierno mexicano y los ciudadanos, del sometimiento y condena a una vida con dificultades y frustraciones de esos ciudadanos; la canción *Libre* presenta un coro donde se alude a la posibilidad de expresarse por medio del rap y denunciar abiertamente las injusticias vividas, el coro posiciona una ruptura de cadenas y libertad de expresión de ideales: “Ya no hay cadenas que detengan mis ideales oh no, suelto la rienda con mis venas puedo sentir valor, para sentirme libre, para sentirme libre”.<sup>35</sup>

*Crítica de las condiciones económicas:* frases como “¿Cuánto tienes? Tanto vales, trabajo, dinero, comprar, siempre igual pagando lo que no necesito y no acabo ¿Qué rayos? Vivir bien aquí es siempre vivir en deuda siendo un maldito esclavo[...]”<sup>36</sup> o “La vida es un albur, no se tiene asegurada, si no tiene dinero no vale nada, sólo queda cuidar las huellas sobre la pisada[...]”<sup>37</sup>, denuncian la necesidad de trabajar, de tener dinero para subsistir, pero no en un sentido de querer ganar dinero por cualquier medio, sino que el dinero es visto como la posibilidad de vivir bien pero también se es consciente de la esclavitud que este conlleva, de la explotación, de un fetichismo de la mercancía, de la necesidad de adquirir algunos productos innecesarios y del endeudamiento para asegurar un patrimonio; este punto resulta sumamente importante porque da a entender una de las problemáticas más grandes que es la función del capitalismo en la vida cotidiana y, en gran medida, las condiciones económicas influyen y salen a relucir en las otras categorías construidas.

33. Claro está que la crítica contra el gobierno se ha tocado un poco en el apartado anterior, pero quienes se acerquen a este texto deberán comprender la correlación de cada uno de los apartados construidos en el presente artículo.

34. Estos fragmentos pertenecen a la canción *Libre* de Rime Younderground, disponible en su disco titulado *Vorágine*, cuya disponibilidad solo es en formato físico y no digital.

35. Estos fragmentos pertenecen a la canción *Libre* de Rime Younderground, disponible en su disco titulado *Vorágine*, cuya disponibilidad solo es en formato físico y no digital.

36. Estos fragmentos pertenecen a la canción *Libre* de Rime Younderground, disponible en su disco titulado *Vorágine*, cuya disponibilidad solo es en formato físico y no digital.

37. Puede consultarse la canción *Buenos y malos tiempos* de Tuerc HDZ, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=guVk4Qj6VeE>

*Identificación de un lugar determinado:* la identificación con un espacio determinado suele ocurrir en torno a los barrios de los raperos, es el caso del municipio de Zumpango y de gran parte de los barrios marginados de todo México como país. No es una realidad que deba ser motivo de orgullo y de resaltar un sentido patriótico, sino porque son los lugares donde los raperos han formado sus relaciones amorosas, familiares, de amistades e inclusive de trabajo, han aprendido a vivir así y ahí; por tanto es importante entender cuando ellos hablan de un barrio que hay que cuidar, con el cual hay que tener cuidado, porque es, como el nombre del artículo lo dice, la laceración social, las situaciones de convivencia en la calle lo que posibilita conformar el pensamiento de los raperos críticos. Es innegable que tratan también temáticas de calle y del desarrollo de la cultura hip hop, pero todo ello se hace conforme a la identificación e identidad de los raperos asumiendo las situaciones vividas.

“En nombre del de arriba, en tus manos pongo mi vida, si es tu voluntad que amanezca con los míos, te encargo a mamá, papá, a mis hermanas y amigos. Es la calle, es mi barrio, es el crudo escenario en el que me he desempeñado [...]”<sup>38</sup>, “Mal, qué mal está todo el sistema, van y van caminando por reglas orgulloso de crecer rodeado de gente entera que trabaja por los suyos y que no baja bandera [...]”<sup>39</sup> Las frases anteriores demuestran esta preocupación de las personas de su entorno y del lugar en donde viven, la descripción de las situaciones está en relación a las dificultades personales y al sentimiento identitario en torno a la cultura de calle y/o barrio, describir la irrupción de la calma en algunas avenidas o callejones no significa aceptar las condiciones de violencia, sino que se pretende describir la algeidez con la cual se vive.<sup>40</sup>

## Un mensaje reproductor:

*producto de la idealidad económica*

El mensaje reproductor del sistema surge, al igual que el mensaje crítico, de las condiciones sociales vividas por los sujetos productores de dicho mensaje, sin embargo, la finalidad es producir mercancía-dinero mediante

38. Puede consultarse la canción *Es la calle* de Scroder Mc, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qCVbllvQaq4>

39. Puede consultarse la canción *Buenos y malos tiempos* de Tuerc HDZ, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=guVk4Qj6VeE>

40. Existen muchas otras canciones (como *Al ritmo de mis pasos*, *Lumbrera* de Scroder, *Pinche policía*, *Zumpango* de Mc Lokoter, *Es lo que somos*, *vorágine* de Rime Younderground, *25 años y sigo aquí*, *Escena de calle* de Alrack, entre otros) de los raperos de Zumpango que pueden ser objeto de estudio y contribuir a la construcción del presente apartado, pero ello resultaría en un análisis muy extenso.

la comercialización del rap; por tanto, elementos como la falta de estilística, la banalidad de las canciones, la incitación a la violencia, al machismo, etcétera, son cimientos para la creación musical reproductora del sistema. La banalidad que el artista necesita generar en sus canciones para poder sobrevivir en el mundo del arte no es ningún problema para el público, porque este último se encuentra a la expectativa de nuevos materiales para ser consumidos al momento y desechados con rapidez, en esa misma línea, no existe un romance específico con el pasado, solo interés por la moda, es decir, por lo nuevo, “Sólo existe el deseo de lo nuevo y el aburrimiento de lo viejo y de lo nuevo” (Bell, 1994, p. 62). El raperero tendrá un ímpetu por crear materiales que le fascinan al público y a mayor producción de ellos muchos más ingresos podrá generar, por tanto, la creación de obras pútridas es una tarea fácil (no solo para los raperos sino para muchos otros artistas).

Los artistas, en este caso raperos mercantilistas, dentro de todo lo dicho y hecho por ellos, ejercen un control sobre el público por medio de sus expresiones y formas de actuar; a la vez, se promocionan patrones de violencia, enajenación, reproducción del modelo económico que, evidentemente, controlan, modifican o impulsan emociones de los consumidores. Todos estos mecanismos se encuentran impregnados de la lógica de la modernidad, la cual, *grosso modo*, consiste en apegarse a un modelo desarrollista que ha adoptado el país, un desarrollo marginal y desmesurado sin importar cosa alguna de la vida cotidiana; la modernidad puede entenderse, según Giddens (1996), como una cultura del riesgo, donde no importan los medios sino el resultado final.

Los medios electrónicos (como el internet, el teléfono celular, la televisión, etc.) van a jugar un papel importante para el desarrollo de este tipo de modernidad y del artista inmerso en ella, debido a la facilidad de comunicación de dichos medios; además, estos últimos consiguen proporcionar una penetración mayor en el público de los artistas y crear un autodesarrollo marginal para los artistas raperos, empero, el artista puede promocionarse con mayor facilidad por medios electrónicos y plataformas digitales. Como efecto de lo anterior tendrá una penetración mayor en el público debido a que este está siempre rodeado de publicidad; así, la independencia del artista está casi asegurada al igual que su comunicación con el consumidor.<sup>41</sup>

41. YouTube resulta ser una de las plataformas que mejor ejemplifica lo anterior; esta plataforma permite acceder al número de visitas obtenido por cada video, observar los comentarios de los consumidores, ver el número de personas a favor o en contra del video (los famosos “like” o “dislike”), el número de vistas en las últimas horas, entre otras tantas funciones. Pocas personas pueden negar ser presas de la contribución a este tipo de plataformas. ¿Quién no ha entrado a YouTube para ver una transmisión en vivo de su artista favorito, para escuchar un *playlist* determinado, ver un documental sobre alguna figura pública u observar

La vulgarización, falta de sensibilidad y la falta de estética son consecuencias de la modernidad y de las revoluciones industriales, a final de cuentas, la sociedad de masas implica un mayor consumo y ocupación de los afortunados que pueden en estas circunstancias tener un trabajo formal, además de la disminución del tiempo libre que ello implica para poder pensar y construirse a sí mismo, de la misma forma, la preocupación del presente ha llevado a acumular mercancías y diversos objetos útiles, preocuparse por el hoy y no mirar las consecuencias futuras de los actos. La amplia convivencia dada en las sociedades modernas implica mayor número de relaciones con otras personas y una búsqueda identitaria donde cada sujeto pretende diferenciarse del resto mientras se arraiga su individualidad sin olvidar el compartir cosas con los demás, no obstante, la convivencia con múltiples personas empuja a querer demostrar una diferencia con los demás, si bien no se puede perder de vista el compartir rasgos comunes para poder convivir. Entonces, el sujeto busca su particularidad sin olvidarse de los gustos de los otros y ello tiende a banalizar el sentido estilístico, tanto en la creación como en el consumo.

El aumento de la interacción no sólo conduce a la diferenciación social, sino también, como modo de experiencia, a la diferenciación psíquica, al deseo de cambio y de novedades, a la búsqueda de sensaciones y al sincretismo de la cultura, todo lo cual señala de manera tan distintiva al ritmo de la vida contemporánea (Bell, 1994, p. 94).

En este sentido los raperos mercantilistas se mueven bajo este tipo de ideas, valores y acciones, por tanto, para analizar el caso de los raperos mercantilistas de Zumpango se han retomado tres temáticas principales sobre las cuales gira el discurso de los raperos: *apología al sexo y al machismo, enaltecimiento de la persona (cuando utilizan el discurso para contar su genialidad), drogadicción y violencia*; los raperos que entran en este apartado son Lecks, Sleek, DCKA, Mario Ns7, Renato de Alba, entre otros.

*Apología al sexo y al machismo*: uno de los principales temas tocados en las canciones de los raperos reproductores es la apología del sexo y el machismo,<sup>42</sup> claro está que la reproducción de las condiciones sociales no solo es asumirlas sin cuestionar nada, también es la producción de discursos o ejecución de dichas acciones; el hablar de sexo es un tema polémico porque desde la postura machista se asume al hombre como una figura de poder y autoridad, y se cosifica a la mujer. Frases como “Sólo deja los tacones y quítate la ropa, quiero darte como nunca, ven destapa otra coro- un video musical?”

42. Así como existe una correlación de las temáticas de los raperos críticos, en este caso, con los raperos reproductores pasa lo mismo.

na, puedes regresar a casa y volverte loca, soy quien te toca, quien lame tu cuerpo y solita te mojas[...]”<sup>43</sup> son un claro ejemplo de la cosificación del cuerpo de la mujer y es una reproducción del machismo. Se muestra una banalidad en las relaciones sociales modernas, además, es un mensaje que puede ser reproducido con facilidad en México debido al machismo existente; como dice Bell (1994) existe un sentido grotesco en el mensaje de este tipo de música.

*Enaltecimiento de la persona:* el enaltecimiento de la persona consiste en glorificar las acciones cometidas en función de dar una imagen de éxito; frases como: “Sé que habla de Mario yo no se lo he permitido, tocado por los dioses tengo bendito sonido, entre más vicios tengo más contento estoy conmigo, escribiendo como poeta y drogado como mendigo, tú música no es clásica, mi vida está de racha [...]”<sup>44</sup> demuestran la preocupación por dar una imagen donde se tiene la idea de éxito como la situación en donde uno se droga y es muy bueno en sus ocupaciones debido a un talento innato o una *bendición* especial concedida por alguna deidad y, recurriendo nuevamente a Bell (1994), este es un mensaje superficial.

*Drogadicción y violencia:* una parte significativa de la sociedad mexicana, principalmente gente joven, tiene relación directa con las drogas, donde se concibe que el consumo de dichas sustancias es algo propio de ser rudo y se elogia a estas personas como gente dispuesta a todo, carente de miedo y, en algunos casos, hasta popular por usar narcóticos y ser violentos. Véase las siguientes frases: “Tengo weed y me cargo las canas, San Juan está en llamas, los ojos están bien rojos, pero bien colorados, de lunes a domingo nos verán demacrados, bien volados, todos trabados, bien conectados, no la bajamos [...]”<sup>45</sup> “Al... estilo que tengo yo, no conozco frenos, tu ruca me llama me quiere en la cama, dice que mis rolas la ponen en llamas [...]”<sup>46</sup>. El sentido del éxito, para los raperos reproductores es tener dinero y comprar drogas, es, como en otro fragmento de la canción *Andamos* lo dicen, *mover* a los fans, recurrir al machismo y drogarse.

---

43. Puede consultarse la canción *Jugando* de DCKA, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=T1abZxmYk1g>

44. Puede consultarse la canción *Doble cara* de Mario NS7, disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=USZk\\_vL8Dpk](https://www.youtube.com/watch?v=USZk_vL8Dpk)

45. Puede consultarse la canción *Andamos* de NS7 y Código klandestino, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=iVyHNF5ymLM>

46. Puede consultarse la canción *Bronx* de Nicret, Sleek y Becker, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LrB1Thw61Zw>

## Conclusiones

El rap en Zumpango tiene una fuerte influencia del proceso de transitoriedad del tradicionalismo a lo que se ha dado en denominar modernidad. Actualmente se cuenta con un aproximado de 40 raperos en dicho municipio, tanto de aquellos nativos de Zumpango como de quienes han migrado a este lugar, entre ellos figuran: Scroder Mc, Mc Lokoter, Alrack, Tuerc HDZ, Rime Younderground, Zorf, Sarck, Spicer, Dokter, Plan SVR, Kiber, Lecks, Sleck, DCKA, Mario NS7, Renato de Alva, entre otros.

Las dos categorías de raperos son producto de las formas de expansión social y las problemáticas estructurales enfrentadas por los sujetos; existe una interpretación específica por parte de cada una de las categorías. Aunque estas dos categorías se desarrollan en un mismo municipio son polos opuestos.

Los raperos críticos hacen descripciones sustanciosas de las inconformidades que tienen debido a la injusticia social, política, económica e incluso cultural. Sienten una identificación profunda con los lugares donde viven o se desarrollan porque ahí es donde se forman sus relaciones sociales, además, aunque tengan un contexto de vivir o convivir en la calle solo hacen apología de la violencia cuando se les violenta de alguna forma y se daña su identidad. El que sean raperos críticos no necesariamente significa que reproducen el modelo económico y sus valores, sin embargo, cabe suponer que ello puede ser así debido al quehacer cotidiano y las experiencias del ambiente tóxico en el cual viven; es imposible pensar en la inexistencia de algún tipo de reproducción a menos que se viva fuera del sistema capitalista, sin embargo, los valores, ideas y discursos de sus canciones muestran una preocupación mayor por la vida y por las situaciones cotidianas.

Los raperos reproductores o mercantilistas de Zumpango juegan un papel completamente diferente a otros raperos que hablan específicamente de dinero; en el caso de dicho municipio los raperos reproducen el modelo económico capitalista a partir de vender su imagen, sus canciones y sus productos, pero no tocan el tema de la riqueza económica, sino que producen dicha riqueza mediante un discurso en sus canciones donde se promueve la violencia, la drogadicción, el enaltecimiento de la persona, la apología al sexo y al machismo. Por los medios antes mencionados los raperos reproducen los valores capitalistas y sus oyentes son bombardeados con un panorama narrado que fortalece las estructuras que fomentan la banalidad de sí y de los otros. Existe un sentido vulgar en las formas de expresión y una cosificación de los otros, y no solo en el caso de las relaciones sexuales

entre hombres y mujeres, reproducen la desigualdad social como parte de un discurso estructural moralmente articulado que contribuye a estructurar una cultura popular que solo reproduce y refuerza el *status quo*.

Es posible ubicar dos escenarios en ambos tipos de raperos en dicha localidad. Por un lado, el de haber elegido la narrativa como *forma de vida en ese medio*, denunciando lo que ven y decir las cosas vividas, ya sea de manera crítica o reproductiva para así adaptarse al medio hostil y lacerante, generando una convivencia mediante pactos. El otro escenario es donde unos han, de alguna manera, renunciado o quizá no han podido acceder a su capacidad de agencia que les permita una especie de superación personal como forma o medio de supervivencia buscando en lo posible no confrontarse con los actores del medio que ejercen un papel inducido o decidido por sí mismos, o sea, la renuncia a construir otra forma de supervivencia mediante la reconstrucción de la propia subjetividad en ese medio.

## Referencias

- Almazán, E. (2019). *Viviendo HIP HOP, creando rap. Un estudio comparativo de las funciones socioculturales de la música en la ciudad de Toluca*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bell, D. (1994). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Universidad.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto, elementos para una sociología de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2014). *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Forbes México (13 de junio de 2019). *Estos son los próximos multimillonarios del hip-hop mundial*. <https://www.forbes.com.mx/estos-son-los-proximos-multimillonarios-del-hip-hop-mundial/>
- Frasco, L. y Toth, F. (2008). *La génesis del Hip hop: Raíces culturales y contexto sociohistórico*. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas. <https://cdsa.aacademica.org/000-080/454.pdf>
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y Método*. Sígueme Salamanca.
- Garcés, A. (2006). Juventud y escuela. Percepciones y estereotipos que rondan el espacio escolar. *Última década*, 14(24), 61-77. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362006000100004>
- Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck, U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Anthropos Editorial.
- Giménez, M. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Conaculta.
- Green, A. (2022). Beyond the Crew: Hip-Hop and professionaliza-

- tion in Mexico City. *Cultural Sociology*, 16(1), 25-44. <https://doi.org/10.1177/17499755211015170>
- Henderson, E. A. (1996) Black Nationalism and Rap Music. *Journal of Black Studies*, 26(3), 308-339. <http://www.jstor.org/stable/2784825>
- INEGI (2021). *Censos y Conteos*. <https://www.inegi.org.mx/>
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (2015). *Manifiesto del partido comunista*. Berbera Editores.
- Ramírez, A. (1999). *Zumpango. Monografía Municipal*. Instituto Mexiquense de Cultura y Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A.C.
- Roitman, M. (2002). *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América latina*. CEME Centro de Estudios Miguel Enríquez.
- Sepúlveda, M. (2014). La filosofía de la no violencia en Guatemala: retirándose de la violencia a través del hip hop. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 40(1), 263-288.
- SIAP (2022). *Anuario estadístico de la producción agrícola*. <https://nube.siap.gob.mx/cierreagricola/>
- Thompson, J. B. (2002). La ideología en las sociedades modernas. Análisis crítico de algunas descripciones teóricas en *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tijoux, M. E., Facuse, M. y Urrutia, M. (2012). El Hip hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación? *Polis, Revista Latinoamericana*, 11(33), 1-16.
- Uribe, J. J. y Rodríguez, A. B. (2017). Poder y resistencia: Problematicación desde el Hip-Hop Bogotano. *Reflexión Política*, 19(38), 132-142. <https://doi.org/10.29375/01240781.2844>

# Historia: Holocausto

*Anticipando lo que puede ocurrir cuando ya ocurrió*

***History: Holocaust. Anticipating what may happen when it has already happened***

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 21 de septiembre de 2021*

*Aprobado: 24 de mayo de 2023*

Adina Cimet

*Universidad de Columbia, Estados Unidos*

## Resumen

Este ensayo enfrenta los intentos políticos en partes de Europa por dememorar –disminuir o eliminar– los asuntos referentes a las violaciones humanas durante la Segunda Guerra Mundial; específicamente, el Holocausto. El ejemplo directo viene de Polonia y su política educativa actual, aunque esta es prototipo de lo que pasa en otros países europeos. Países que, por igual, estuvieron directamente involucrados en el exterminio de judíos pero que siguen desatendiendo su papel en este. Dado que estas violaciones se justificaron y se normalizaron en la vida política de entonces, queda sin explicarse cómo se dio con tanta facilidad este actuar –y cómo prevenir– un pensar interior que posibilita tales acciones en cualquier sociedad. En este análisis busco identificar, filosóficamente, lo que no se activa o lo que debe activarse para mantener una esencial ética social y humana. Analizo la función de la vergüenza y de la culpa, al tiempo de rechazar la fórmula política que Polonia propone –“el sentirse bien”– cuando ignora el pasado histórico. El tema me parece esencial porque presenta la tremenda facilidad con la que se puede caer en prejuicios y justificantes que facilitan la destrucción, y también el exterminio, de grupos humanos.

**Palabras clave:** Holocausto, Polonia, Culpa, Vergüenza, Conciencia histórica, Violaciones humanas, Segunda Guerra Mundial

## Abstract

This essay confronts the political attempts to forget –diminish and eliminate– in parts of Europe today all issues referring to human violations during the Second World War; specifically, the Holocaust. The example I use is Poland and its current educational policies, which are also the prototypical example of what other European societies involved in the killing of Jews, still struggle with. As these violations entered society with justifications and were normalized in their political life then, they still remain without explanation. How did such destruction occur so easily and, for us today, how to prevent such thinking to overtake again any society? In this essay, I attempt to identify, philosophically, what gets deactivated in the thought process but must always remain active to maintain an ethical and humane society. I analyze the function of “shame” and “guilt,” and reject Poland’s political formula that proposes “the feeling good” sentiment by ignoring her historical past. The subject matter is essential today everywhere as it illustrates the tremendous easiness with which people can fall prey to prejudices and justifications that facilitate the destruction and extermination of human groups.

**Key Words:** Holocaust, Poland, Guilt, Shame, Historical consciousness, Human rights violations, World War II

**Adina Cimet.** Mexicana. Doctora por la Universidad de Columbia de Nueva York, USA. Investigadora independiente. Líneas de investigación: políticas lingüísticas; asimetrías de poder; tensiones culturales entre minorías; historiografías marginalizadas.

Una conversación informal con un colega de otro continente reveló una estremecedora confesión: él mencionó casualmente que en su país la gente estaba cansada de los recuerdos y de la historia de la Guerra Mundial, y que él –y aquí la sorpresa– entendía bien estos sentimientos. Explicaba que, en su país, todo lo referente al Holocausto desencadenaba ahora en una “pedagogía de la vergüenza”, y obviamente, según él, todos estaban fatigados de esta. Me fue difícil digerir esta confesión: por indicar una postura nueva entre algunos que solían rechazar esto, y por surgir de quien venía. En diferentes lugares del mundo la historia se revisa o se reescribe: se borran los murales; se derrumban las estatuas, y se remueven los recuerdos materiales. Estos actos apuntan a una revisión en la forma en que se aborda el pasado: cómo y quién nos ilustra acerca de él, y cuán incómodo puede resultar reconocerlo y asumirlo. En última instancia, en este periodo de turbulencia social está en juego el pasado, pero también el presente: nuestra visión de la actualidad y nuestras expectativas para el futuro.

En uno de los recientes aniversarios de la liberación de Auschwitz, el que fue conmemorado en Jerusalén en 2020, el notable erudito de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Yehuda Bauer –experto en el Holocausto–, ofreció los estimados más recientes respecto a las muertes atribuidas a la Segunda Guerra Mundial. Calculó el costo en vidas humanas en una cifra de entre los 70 y los 85 millones, hecho que convierte a esta guerra en el conflicto bélico más letal de la historia. Bauer fue enfático cuando señaló que cerca de 29 millones de los fallecidos fueron víctimas del antisemitismo, que murieron “no porque fueran judíos, sino a causa del odio hacia los judíos”. A pesar de haber sido invitado a tomar parte en la ceremonia, el presidente de Polonia, Andrej Duda, se negó a participar porque consideró ofensivos los comentarios del presidente ruso, Vladimir Putin. Este último sugirió que Polonia fue parcialmente responsable por que estallara la Segunda Guerra en 1939. Duda caracterizó los comentarios rusos que inculpan a Polonia, como “revisionismo post-stalinista”. Así, utilizó el tema para recalibrar la perspectiva que le acomodaba a él y a su país, subrayando la importancia de establecer cómo se relata la historia y quién accede, en última instancia, a ser su relator.

Mientras los académicos continúan estudiando el tema, los políticos están revisando las diferentes versiones de la historia del Holocausto para seleccionar la que les cuadra. Esto lo demuestran –además de Polonia– Lituania, Hungría, Ucrania, y los otros países europeos involucrados. Estas revisiones sirven para orientar la política pública que instrumentan

los gobiernos respectivos. Estos países siempre se han sentido incómodos respecto al papel que desempeñaron en el pasado. En años recientes, han surgido fuertes declaraciones de quienes proponen solo culpar y señalar al gobierno alemán como el único responsable de esta historia trágica. En estos países se ha optado por distanciarse de sus responsabilidades respectivas por haber consumado acciones antijudías. Aun así, existe evidencia incontrovertible de que colaboraron y participaron de manera activa en el genocidio del Holocausto (*Shoa* en hebreo), así como que fueron corresponsables del impulso que resultó en las atroces y criminales políticas de exterminio. Tenemos datos que ejemplifican las políticas que se instrumentaron incluso antes de que los nazis invadieran el territorio de otros gobiernos, y se organizaran con los mismos propósitos.

Los primeros pogromos en Kovne, Lituania, constituyen un claro ejemplo de lo anterior. El 22 de junio de 1941 los lituanos dieron la bienvenida a los alemanes, agradeciéndoles que los liberaran de la ocupación soviética. Entre el 25 y el 29 de junio, apenas al tercer día de iniciada la ocupación nazi, voluntarios lituanos asesinaron masivamente a judíos en la ciudad de Kaunas (Kovne en yidish); específicamente, en el barrio judío de Slobodka. En Lituania vivían entre 208,000 y 220,000 judíos a comienzos de 1941. Para finales de ese año, 175,000 habían sido exterminados. Jedwabne, en Polonia, es otro ejemplo de un asesinato en masa en 1941, que perpetraron los pobladores locales (Goldhagen, 1996). Le siguen ejemplos en Radzilow, Wasosz, Kolno, Zabiele, y otros. Además, en algunos de estos países, la población siguió atacando y asesinando judíos aun después de que oficialmente la guerra hubiera terminado: fue el caso de algunos de los pocos sobrevivientes que regresaron a los que consideraban sus hogares para reestablecerse ahí. En julio de 1946, en Kielce, Polonia, hubo un pogromo de posguerra. Y este no fue el único. Esos asesinatos de judíos a manos de pobladores locales nunca fueron investigados, ni originaron protesta alguna.

La actual ola de antisemitismo se fortalece por autodefiniciones nacionalistas que están cobrando auge en el mundo entero. En esas autodefiniciones se resucita al “enemigo” para establecer la diferencia de un “otro”. El antisemitismo parece ser un útil patrón justificatorio: una herramienta bien aceptada que muchos reconocen. En Polonia, el museo Polin de Varsovia, dedicado a la historia milenaria de la comunidad polaca judía, organizado por una iniciativa judía en colaboración con cierto apoyo gubernamental local, abrió sus puertas al público en 2014. En 2019

el gobierno polaco exigió, sorpresivamente, la renuncia al director del museo, en respuesta a una exposición que él autorizó y que documentaba una crisis ocurrida en el país en marzo de 1968. Tal crisis ocasionó la salida forzosa de 13,000 judíos del territorio polaco (casi los últimos que quedaban). La exposición ubicaba el problema del antisemitismo en un marco contemporáneo, a la vez que establecía paralelismos entre las acciones del pasado y las que se producen en la Polonia actual. A través de esa decisión política impuesta al museo, Polonia demostró que no tolera, en el presente, ejercicios de recuento histórico como este.

Más preocupante es que este desdén por la historia y por las transgresiones pasadas a códigos morales (incluyendo el rechazo al antisemitismo) no se limita exclusivamente al ámbito político. La nueva narrativa nacionalista poco a poco se abre paso en las mentes de aquellos que antes consideraban que su función principal y sus metas –tanto en su vida profesional e institucional como en su vida privada– apuntaban precisamente hacia lo contrario. Mi colega es un buen ejemplo de ello. La guerra terminó hace ya mucho tiempo. Los crímenes cometidos han sido reconocidos internacionalmente. Ante el horror de los hechos, se acepta dolorosamente que no hay manera alguna de impartir justicia. Pero los hechos no pueden olvidarse. ¿Qué hacer entonces con los datos y este saber histórico? Básicamente, el problema ahora no es el pasado. Que mi colega haya expresado estas ideas de saturación ante la historia es una muestra de que estas han permeado en los círculos intelectuales.

El grupo Teatro NN del Portón Grodska, en Lublin, parece enfrentar esta coyuntura. La institución se aloja en la colindancia del Portón Grodska, en la vieja ciudad de Lublin. Esta pasarela es también conocida como el Portón Judío, pues era el área que comunicaba a la parte cristiana de la ciudad con la zona judía. Establecida en 1990, la compañía teatral alcanzó su autonomía en 1998 bajo la dirección, visión y guía de Thomas Pietrasiewicz. A la larga, Pietrasiewicz obtuvo el apoyo y el reconocimiento del ministerio de Cultura; ha presentado durante años obras y pequeñas exposiciones cuyo objetivo ha sido educar al público general y a estudiantes y escolares.

Uno de sus mayores logros fue su proyecto de historia oral; como parte de este sus colaboradores entrevistaron a personas de la región sobre temas como la vida en general, la reciprocidad intercultural, el Holocausto, las relaciones polaco-judías durante la Segunda Guerra, y demás. El pro-

yecto llegó a atesorar el mayor acervo documental de su tipo en Polonia. Mientras el gobierno considera ahora la posibilidad de borrar la conciencia y el conocimiento de la historia, esta institución —entre otras— requiere enfrentar de nuevo las demandas derivadas de este reto.

La razón de ser del *TeatrNN* (como se le conoce en polaco) no fue crear un espacio Zen, un área “para sentirse bien”, o un foro para que la gente olvidara sus problemas. La idea era crear allí un museo de arte que fungiera como un espacio dedicado a reconocer el pasado histórico —en particular el reciente pasado conectado con la Segunda Guerra, de manera específica, la *Shoa*— con propósitos educativos y éticos. Aunque centrado concretamente en las circunstancias de Polonia, el proyecto refleja temas que otros países de Europa confrontan de manera similar. Polonia, como otras naciones europeas, enfrentó un vacío físico y cultural enorme al aniquilar su población judía, y se congeló frente a una incapacidad para encarar plenamente el pasado reciente.

El grupo Grodska, por lo tanto, aprovechó para abordar públicamente el tema de las pérdidas culturales de la nación. El proyecto también representó la posibilidad de debatir el tópico de la maldad y de los delitos cometidos, y las responsabilidades de los diversos actores involucrados. Significó, a la vez, la posibilidad de contar con un espacio dedicado al diálogo con nuevas generaciones. Tuve contacto personal con esta comunidad cuando fui directora del proyecto educacional EPYC (Proyecto Educativo de Cultura Yidish, por sus siglas en inglés) para el instituto YIVO de Nueva York. Este esfuerzo intentaba evocar tanto la desmemoria del pasado cultural yidish como el desconocimiento de la vida e historia de la Europa occidental judía truncada por la *Shoa*, como pérdidas lamentables para la cultura judía abordando la historia desde la ciudad de Lublin, que tiene un pedigrí antiguo en la memoria judía. Nuestra juventud, por lo general, está en parte al tanto de la guerra, pero comúnmente desconoce hoy de la vida y del acervo cultural que se perdieron.

## Mutación del diálogo sobre la historia

En aquellos días, mientras discutía nuestras metas con miembros del equipo del proyecto educacional polaco, exploramos las maneras en que el conocimiento y los proyectos de uno pudieran beneficiar al otro: todos dirigiendo nuestra atención y esfuerzos a corregir la falta de conocimiento y el vacío producido por el manto del olvido que había sido arrojado sobre los judíos y su cultura. Ambos esfuerzos para poblaciones diversas, si bien

diferentes, compartían metas muy loables, y de gran alcance: aspiraban a una forma de *reparación cultural* y de *reconstrucción educativa* (Alive! Toby's Sunshine [<https://www.alivetobyssunshine.com/>], 2023; Cimet, 2014). Pero algo ha ocurrido desde entonces. Enterarme de que algunos de los miembros del equipo polaco hayan adoptado hoy día la narrativa que ellos mismos identifican como el “axioma Kaczynski”, me sorprendió y me pareció alarmante. Ante presiones locales diversas de la población, el ministro polaco J. Kaczynski ha ofrecido, como “solución”, una fórmula para aquellos que buscan una vida más fácil y gratificante.<sup>1</sup> Pero en lugar de proponer e instrumentar una mejor política económica —que es su especialidad—, ha promovido el rechazo de lo que él afirma son formas exógenas de culpa “impuestas por otros” al pueblo polaco. Según Kaczynski, este sentido de culpa es por implicación la fuente de todos los males del país.

Es asombroso que aun aquellos que habían internalizado el código moral y lo habían convertido en herramienta de trabajo hayan adoptado esta nueva narrativa. ¿Están “otros”, hoy en día, imponiendo culpa y malestar? La insinuación de “otros” se enfoca a los esfuerzos educativos sobre temas judíos. Pero ¿quién exactamente está proponiendo alguna retribución? No hay duda de que el diálogo sobre la historia representa una encrucijada en donde chocan posturas rivales, y de la cual emergen potenciales procesos contenciosos. Para abordar el tema de la *Shoa* y de sus víctimas, debe permitírsele a estas últimas expresarse; presentar su testimonio. Deben ser escuchadas. Tienen voz, y es necesario escucharla. Este difícil intercambio requiere encarar el enojo y el dolor de los sobrevivientes, y esforzarse por entender cómo tales destierros, crímenes y atrocidades, pudieron haberse cometido.

En otras palabras, la narrativa de la vida antes de la guerra debe ubicarse en el contexto de una vida judía comunitaria resquebrajada, con muy pocas o nulas protestas de parte de las comunidades vecinas cuando esto sucedió; en consecuencia, nos encontramos frente a un vacío físico, y por ende, frente a diferentes tipos de perpetradores. Es comprensible que existía y existe aún hoy carga y malestar en todos los involucrados en esta historia y sus descendientes. Los diálogos y testimonios de víctimas y su historia reconocida que hoy vehementemente quiere ser eliminada, son parte del ejercicio de encarar y asumir los hechos. Ello implica un pro-

1. Jaroslav Kaczynski es hoy la mano más fuerte dentro del gobierno polaco y la cabeza de Ley y Justicia: el partido conservador-nacional-populista de derecha con mayor representación en el parlamento. Los hermanos Kaczynski lo fundaron en 2001 como partido centrista-cristiano democrático. Se le describe comúnmente como “iliberal y autoritario”.

ceso que demanda clarificar lo más efectivamente posible las decisiones tomadas en aquel entonces, y confrontar las consecuencias que de estas surgieron. Los efectos de la guerra fueron muy diversos para las distintas comunidades involucradas. Pero, a años de distancia de estos sucesos, algo resulta muy claro: afectaron a todos.<sup>2</sup> El trabajo del Teatro NN fue histórico y visionario. Pietrasiewicz luchó por establecer su espacio en el marco de la narrativa de su país; era difícil imaginar que pocos años después la institución tendría que renovar estos esfuerzos ante el reiterado cuestionamiento de sus objetivos.

Mi propia preocupación por la “reparación cultural” y la “restitución educativa” a través de la enseñanza jamás ha reclamado procurar justicia en nombre de los afectados. Ello sería una tarea imposible hoy y, de hecho, fue también casi imposible para las cortes y los fiscales al terminar la guerra. Tampoco me he esforzado en buscar que se aplique un castigo: ya sea particular o general. Muy pocos podrían derivar satisfacción de tal esfuerzo, aun cuando algunos han dedicado su vida a ello (Nagórski, 2016).<sup>3</sup> Del mismo modo, el esfuerzo educativo hoy no busca identificar específicamente al que haya esquivado su mirada de los crímenes, o a aquel cuyas acciones lesivas hayan parecido pasivas u omisas; nada más alejado de su propósito.

Ningún museo, curso de historia, o proyecto cultural intenta eso. El propósito fundamental siempre ha sido educar al público y expandir el conocimiento del genocidio. La historia y el conocimiento de los hechos constituyeron –y constituyen– el corazón de este esfuerzo. Pero tal

---

2. El mundo entero carga con responsabilidad ante los hechos de la guerra. Los intentos frustrados por emigrar desde antes de la guerra misma, durante la guerra cuando era posible, y aun después de ella para los refugiados sobrevivientes, son capítulos vergonzosos que implican problemas de inmigración que –como sabemos– se repiten. La Conferencia de Evian (Francia, 1938) reunió a 32 países, entre ellos México. Todos ellos articularon críticas a la política de la Alemania nazi contra los judíos; nadie, empero, abrió sus puertas para solventar esa crisis. Varios países de Latinoamérica albergaron sin embargo a nazis de alto rango, después de la guerra: Adolfo Eichman; Josef Mengele; Walter Rauff y Franz Stangl son algunos ejemplos. Varios otros en Estados Unidos (Gleizer, 2011). El ministro de Relaciones Exteriores del gobierno de Cárdenas obstaculizó toda entrada de grupos de judíos (Cimet, 2000).

3. En 1960 el Estado de Israel juzgó a Adolf Eichman, y lo condenó a muerte. Simon Wiesenthal, sobreviviente de Austria, dedicó su vida a buscar criminales nazis hasta 2005, para enjuiciarlos en sus respectivos países. Le siguen Efraim Zuroff como director del Simon Wiesenthal Center. Serge Klarsfeld y Beate Klarsfeld; Tuvia Friedman; Ian Sayer; Yaron Svoray y Elliot Welles, dedican su vida a este tema (aclaro que soy hija de una sobreviviente de Lituania, liberada en Bergen Belsen).

enfoque y atención también implica reclamar los fundamentos morales violados y perdidos durante la *Shoa*: fundamentos que habían sido desactivados y transgredidos, en un lugar donde las decisiones morales y los argumentos éticos determinaron primordialmente el pasado y lo que este produjo. Tal pasado debe estudiarse y confrontarse. De hecho, este ha sido el deseo y propósito fundamental de todos los libros Izkor que han publicado los judíos desde el fin de la guerra.

Estos libros, alrededor de un millar publicados hasta hoy, constituyen un género en sí mismo.<sup>4</sup> Son libros de remembranza que los judíos sobrevivientes de toda la destruida Europa judía publicaron por sus propios medios: sin ser en su gran mayoría ni editores, ni académicos, o historiadores. Los autores son simples testigos, comprometidos con honrar la memoria de las personas de los pueblos, ciudades, y comunidades devastadas durante la *Shoa*. En sus diversas formas, los libros Izkor claman y elevan, en la forma de un coro no orquestado, su protesta; constituyen una auténtica brújula para confrontar las abominables formas del mal de la guerra, e impedir el olvido de los culpables. El proceso educativo se emprendió con este mensaje, al forjar sus metas.

## El agente de la historia: los retos

Quien investigue esta historia y esta cultura, adentrándose en ella, también enfrentará su condición hoy, o sea, dirigirá su atención al presente. Y eso es lo que está en juego ahora: el hoy que todos construimos cotidianamente. Queda claro que el tema y los efectos sobre la población judía no se han eliminado. Polonia, como otros países, se convirtió en un espacio de primordial importancia para la Solución Final que instituyeron los nazis. Los polacos, al igual que los habitantes de otros países europeos, enfrentan –les guste o no– interrogantes a su conciencia relativos a su conocimiento y participación de las acciones que los nazis implantaron en su suelo, y que la mayoría de la población local permitió, apoyó, o ignoró.<sup>5</sup> El odio hacia

4. La Biblioteca Pública de Nueva York tiene alrededor de 700 libros que documentan la destrucción de comunidades judías durante la guerra (el 85 % de ellos en línea). Los libros se escribieron en yidish, hebreo, o en una combinación de ambos lenguajes (después, en otras lenguas también). La biblioteca nacional de Israel tiene una colección igual o más completa (Cimet, 2012; Adamczyk-Garbowska, 2011; Adamczyk-Garbowska & Kopeiowski, 2014; Adamczyk-Garbowska & Kopeiowski, 2014).

5. En toda Polonia, los campos de exterminio se localizaron cerca de la red de vías ferroviarias por su utilidad y eficacia para el propósito de exterminar personas. Hay cifras que sugieren que trabajaron en ello aproximadamente medio millón de funcionarios públicos y cerca de un millón de obreros directos en relación con estos trenes de carga humana. Los campos de exterminio más renombrados fueron Auschwitz, Treblinka, Belzec, Sobibor,

los judíos fue visto como una forma de contrarrestar todas las calamidades sociales. Algunos polacos no judíos y de otros grupos culturales o políticos también sufrieron, y tuvieron que soportar, como víctimas colaterales, los efectos de las perniciosas políticas públicas derivadas de esta retorcida visión.<sup>6</sup> Así que no hay escape de este horrible pasado para nadie (los retos planteados por esta situación no se limitan, por supuesto, a Polonia).

Dada la magnitud del daño ocasionado, una vez que la maldad se normalizó y transformó en acciones cotidianas, no podemos eludir el encarar esta historia de manera aún más dramática: el que se hayan aceptado y legitimado estas inmorales acciones causó en su momento, para los que lo vivieron como víctimas (y lo siguen viviendo ahora como testigos morales), el estremecimiento propio de una revelación terrible. Hubo escasas denuncias de este actuar maligno, y muy pocos activaron su código moral para detener, evitar, o descarrilar la destrucción en curso. Por supuesto, hubo también extraordinarios ejemplos de personas únicas que protestaron y actuaron contrariamente a los designios de las políticas de los nazis. Pero millones fueron asesinados. La meta era destruir todo vestigio de los judíos en los países donde los nazis pusieron el pie. Y los asesinatos continuaron aun cuando la guerra ya estaba en vías de perderse y había muy poca justificación interna para continuar con estas políticas de exterminio (Stone, 2019).<sup>7</sup>

Estas exploraciones me llevan a un terreno ético. Aun durante la guerra —como lo han demostrado diarios rescatados y algunos archivos enterrados como los Oneg Shabes de Varsovia, o los de Kovne (Kassow, 2007; Tory, 1990)<sup>8</sup>—, y ciertamente después de ella, tanto sobrevivientes como algunos testigos de las atrocidades que las víctimas habían sufrido,

---

Chelmno, Majdanek; pero los nazis organizaron 40,000 guetos y centros de concentración en toda Europa, empezando con Dachau, en 1933.

6. Los nazis sojuzgaron a judíos; soviéticos; polacos no-judíos con lineamientos políticos que rechazaron; serbios; eslavos; comunistas; socialistas; personas con discapacidades; gitanos; testigos de Jehova; homosexuales, y criminales comunes.

7. Himmler ordenó impedir que cualquier país aliado liberara prisioneros. Esto se tradujo a eliminar todo testigo y todo vestigio de la labor nazi. También implicó continuas matanzas de judíos aun cuando los guardias ya estaban revisando cómo irse del territorio polaco o de otros países. Los guardias deseosos de correr optaban por asesinar en masa en vez de decirse ya de esas órdenes. Esto se dio hasta mayo de 1945. Aun las tardías “marchas de la muerte”, se diseñaron para evacuar campos de exterminio y de concentración.

8. El lunes 27 de marzo de 1944 fue el día de la “Kinder Aktion”, cuando 1,200 niños y algunos adultos mayores del gueto de Kovne fueron asesinados. Tres prisioneros judíos enterraron dos cajas de latón con 30,000 documentos del recuento de la situación en ese gueto. Dos de estas cajas fueron encontradas inesperadamente en 1964 (Berman, 1998).

intentaron construir un argumento racional para rendir cuenta sobre las acciones tomadas, o evitadas. La meta era compilar y catalogar los hechos históricos y sus esfuerzos por sobrevivir. Para estas personas, judíos en su mayoría, este esfuerzo implicó recopilar descripciones históricas de los hechos que representaron –y aún continúan representando– la base de una memoria existencial colectiva. Pero, sin abandonar el deseo claro de los sobrevivientes por ver castigados a los criminales (cosa que casi no sucedió), sus memorias colectivas constituyeron, paralelamente, un compendio esencial de conocimiento que debe y puede ser transformado en pensamiento ético. Estos recaudadores de datos entendieron que el conocimiento sobre lo ocurrido es una manera de reiterar y afirmar los retos morales del pasado fallido y trágico, para continuar examinando su significado.

El propósito de su atención se convirtió además en un camino para que otros –incluyendo las generaciones por venir– entendieran que, una vez cometida, toda falla moral que intenta justificarse como “legítima” forma parte de un manual de posibles acciones futuras. La tarea de comunicar esta realidad es monumental, y se fundamenta en la esperanza que entraña la narrativa de los sobrevivientes. Es así como hay una razón esencial y un propósito contundente para mantener esta memoria activa. Sí, esto es difícil e incómodo: en particular asignar culpa, denunciar incapacidades y limitaciones y, por encima de todo, subrayar las consecuencias. Es el único camino para sustentar la definición práctica de la moral en cualquier sociedad. Y eso se requiere si aspiramos a evitar una repetición de los que fueron auténticos actos de perversidad cometidos durante la Segunda Guerra Mundial.

La cuestión, entonces, se plantea así: ¿puede todo lo acontecido ignorarse o pasarse por alto porque es difícil e incómodo? Intento argumentar enfáticamente, como muchos otros, que este pasado no puede ignorarse. Una vez entendidos y analizados, los códigos morales rotos se convierten en hechos sobre los que hay que rendir cuentas. Esto es lo que intentan las actividades, las publicaciones y todo el esfuerzo educativo y memorial en Israel y en instituciones variadas del mundo: sostener como función vital el análisis de la política histórica del periodo y sus fracasos filosóficos profundamente nefarios. Con lo anterior se desea promover la necesidad de una renovación intelectual constante, adoptando lo que es moral como un código de comportamiento reconocido. Esta es la única base para lograr una vida armoniosa en comunidad, en cualquier momento histórico.

Por supuesto, este conocimiento histórico es incómodo y doloroso. Conlleva asumir una postura crítica frente a las dicotómicas opciones éticas de ese pasado. ¿Cómo podría no ser así? Y no puede analizarse selectivamente. Este es el tipo de conocimiento que no puede ser dividido en pedazos sin perderse, por más intentos que se hagan luego para unir los fragmentos sueltos. Así mismo, es imposible escoger qué partes conservar o descartar. Tomemos por ejemplo el conocimiento científico, que se imparte de manera diferente: Pitágoras, Galileo o Newton, por ejemplo—cuyas ideas fueron consideradas extraordinarias en su tiempo— hoy son considerados curiosidades históricas, útiles para estudiar los procesos del pensamiento científico. A los estudiantes de hoy no se les enseña necesariamente lo que propusieron estos pensadores. Los estudiantes de física hoy en día comienzan en el punto en el que nos encontramos en este momento en la ciencia.

Esto, sin embargo, no es posible hacerlo con el conocimiento histórico/ético: este no se acumula para exhibir su excelencia permitiendo solo enfocar en logros de manera cumulativa; este conocimiento no es lineal, y no se puede tener una visión integral del mismo prescindiendo o eliminando alguna de sus partes. Los fracasos de los comportamientos particulares del pasado o presente no pueden omitirse para ser explicados en un marco teórico de reglas generales. Lo particular se convierte en un dato relevante que ilumina los retos y elecciones en el ayer y quizá sirva para alertar a posibles elecciones que alguno tendrá que encarar. Pero ninguna situación es igual a la pasada. Las acciones son elecciones de los agentes que las toman; tienen frente a sí un mecanismo que se repite, pero esto nunca ocurre con su contenido específico. Cada posible acción contiene en sí un ABC de lo ético; el actuar y sus opciones conlleva un significado.

Si la *Shoa* ocupó, como muchos argumentan, un lugar único y primario en cuanto a la amplitud y formato de la criminalidad de las acciones en contra de sus víctimas, hemos visto partes de esta misma lógica destructiva utilizada una y otra vez en casos posteriores. Así pues, parece que el presente aun distante del pasado es incapaz por sí solo de evitar las perversidades que los humanos permitieron aflorar durante la Segunda Guerra Mundial. La ética—o su carencia— que la sociedad permitió que se enraizara, ha abierto el camino en la imaginación de algunos a la posibilidad de reactivar estas acciones envilecidas. Necesitamos ubicarnos en *el entonces* para entender claramente lo que no queremos ver repetido en *el ahora*. Y esto es válido para todas las generaciones. Nadie está exento. Las barreras que debemos erigir provienen del pensar y no del esquivar.

## Protestando en contra de la desmemoria

Esa es la función extraordinaria –sutil, absoluta e insustituible a la vez– que el conocimiento crudo del pasado histórico judío ofrece hoy. No se intentan otras metas: ni inculpar, ni perdonar, ni juzgar particulares. No se trata de culpar a las nuevas generaciones por las acciones de sus antepasados; tampoco el propósito es perdonar hoy a quienes incurrieron en acciones injuriosas y éticamente inaceptables, como si esto pudiera hacerse en nombre de las víctimas. Tampoco se intenta juzgar a los más jóvenes como si ellos formaran parte directa del pasado. No, no. Este continuo ejercicio de estudio y revisión histórica es una manera de ubicarnos imaginativamente en la historia pasada e intentar mirar a través del lente que nos ofrece ese pasado, para elaborar y practicar cómo pensamos, entendemos, y juzgamos nuestras acciones en el presente.

El reto del pasado –específicamente, el genocidio de los judíos ocurrido en el ayer– es visualizar cómo se rompió el código moral, resultado de las muchas formas de destrucción ocurridas, y analizar las decisiones de unos y las consecuencias que estas produjeron. Es necesario distinguir y contemplar lo que el filósofo Berel Lang llamó las agonizantes “decisiones sin alternativa” (*choiceless choices*) que los judíos enfrentaron a causa de este horror, así como las “alternativas viables” tan distintas a las que tuvieron acceso otros grupos de la población. Al leer hoy las noticias del mundo, cuando los gobiernos que ocupan el poder están cerrando alternativas de cooperación y coexistencia entre los grupos de manera ininterrumpida, ¿puede uno concluir que el pasado no tiene nada que ver con el presente? En realidad, no.

Aquellos que hoy promueven la fórmula basada en una mentalidad que parece afirmar: “¡Basta ya! Necesitamos sentirnos bien” y, como corolario, “¡Queremos deshacernos del peso que acompaña la concientización de la historia de nuestro pasado!” promueven, de hecho, formas de enturbiar la claridad del conocimiento y juicio, necesarios para la convivencia ética. Aquellos que insisten en que es posible vivir con una mentalidad evasivamente olvidadiza tienen motivos ulteriores para ocultar la razón de sus designios. Rechazar o redefinir el pasado argumentando generalidades que sirvan a los descendientes de los perpetradores de entonces, con el propósito de obtener cierto “respeto” –como hacen ciertos políticos en Europa, con el aval de algunos de sus pares en América– es ofrecer una anestesia social ilusoria e insubstancial. El no pensar se convierte en hábito: crea su propia guía de comportamiento. Consiste en desmemorar

a toda una sociedad. Así que argumentar contra el conocimiento histórico, o a favor de un conocimiento mínimo, deformado, con el propósito de sentirse bien, es altamente problemático y muy peligroso.

No todos vivimos en el mismo “presente”. De hecho, algunos de nosotros no estaríamos ni siquiera vivos, dado lo que en ese pasado se intentó lograr. Para todos nosotros, es difícil desconectarse del pasado. Algunas personas se lo recuerdan constantemente a otras, por el solo hecho de vivir. Estas asimetrías y complicaciones nos revelan constantemente que esta tendencia a olvidar el pasado histórico constituye una elección derivada de un acto de mala fe. Los que promueven el “sentirse bien”, y el olvido de tal pasado, no tienen nada que ofrecer a los otros, a aquellos que biográficamente recuerdan que hubo quien incurrió en acciones destructivas sin razón alguna. Las preguntas entonces permanecen: ¿qué tan activo es el pasado en el presente? ¿Cuánto condiciona este pasado al presente y cuántos de sus frutos –las viejas ideologías, las justificaciones para el desdén y el abandono de seres humanos, y el acomodo ante crímenes– nos atosigan hoy? ¿Cómo y dónde los fragmentos de ese pasado no afrontado se están enraizando nuevamente?

Estas no son preguntas retóricas. Hoy, varios países en el mundo están viendo resurgir ideologías claramente perniciosas, que a muchos nos hacen sentirnos incómodos. Estas incluyen el racismo, la xenofobia, el antisemitismo. ¿Qué elementos pueden construir el autorespeto de algunos ante este desdén por el código moral necesario para respetar al otro? La forma en que entiendo, conectadas, la *Shoa*, la historia y la sociedad, implica involucrarse con el pasado. No hay cómo borrarlo, y no hay adelante posible con el olvido. Soy un eslabón en una cadena. El estar aquí me conecta con quien estuvo allí; somos parte de esta historia. Evitar la historia, o no estudiarla, no imaginársela, esquivar el hecho de su existencia, equivale a deconstruir y distorsionar nuestra identidad en el presente. Toda persona viva hoy comparte esa historia. Del presente al futuro no puede haber entendidos comunes sin mirar atrás a ese pasado.

Renunciar a esa meta sociocultural –evitar utilizar ese conocimiento como una plataforma para describir los ultrajes perpetrados– es una decisión poco inteligente. Si buscamos significados comunes, este es el momento de presentarlos. Si en aquel momento hubo quien no estuvo presente, tenemos la oportunidad de estar presentes ahora. El yo y el tú no pueden escapar de la historia, ni del compromiso que esta impone.

Algunos imaginan que la gente es capaz de ocultar el pasado y escapar de él, pero esto suscita una pregunta urgente: ¿nadie va a preguntar quién deseó este pasado? ¿Quién dispuso la deliberada ejecución de actos de destrucción? ¿Cómo es que se formaron grupos de cooperación para tales destrucciones? Y entonces, ¿encaramos este hecho mirándolo de frente, o lo reprimimos y lo ignoramos?

Una y otra vez, el discurso moral que ha evolucionado a partir del conocimiento histórico es la única protección que tenemos para asegurarnos que una nueva carnicería genocida no ocurra en nuestro tiempo. Debemos rechazar el clamor por cercenar selectivamente el conocimiento histórico con el propósito de que alguien se “sienta bien”. No debemos aceptar como una racionalización efectiva el argumento que esgrime: “Oh... alguien me señala con el dedo; alguien me hace sentir incómodo asociándome con ese pasado; no soy responsable de nada; no quiero hablar de responsabilidad y no quiero sentir culpa ni vergüenza”. Quienes argumentan de este modo se ubican en un terreno pantanoso. El esfuerzo de algunos por encontrar un “autorespeto” realmente conlleva la obligación inevitable de respetar al otro, quien tiene el mismo derecho.

## La politización del “sentirse bien”

Recordemos que, durante la guerra, los propios nazis procuraron muy conscientemente que ellos mismos y sus partidarios se “sintieran bien”. No cabe duda: ellos reconocían sus crímenes como tales y les incomodaban. Por eso ocultaron de manera sistemática la política que implementaron y los actos que llevaron a cabo. Los nazis utilizaron esta estrategia para controlar la información negativa y el que se conocieran los hechos; para confundir a las víctimas, y para evitar el escrutinio del mundo. Pero también, para facilitar adeptos. De manera increíble –mientras racionalizaban su política intentando presentar su ideología como lógica y justificable, con mentiras y engaños– los líderes nazis buscaban tranquilizar las mentes de los perpetradores.<sup>9</sup> El lenguaje, los eufemismos, las actividades y metas

9. Los eufemismos siempre requieren de la cooperación del oyente. Por ejemplo, el eslogan nazi “El trabajo os liberará” (Arbeit macht frei) colocado en las entradas de campos de concentración y exterminio –significativamente en Auschwitz–, es solo el símbolo más conocido en el tema. Pero hay muchísimos ejemplos de esto como la famosa “Solución Final”. Existe una bibliografía muy extensa sobre el tema del uso del lenguaje en la política nazi. El campo de concentración checo de Theresienstadt fue un centro de matanza utilizado para la manipulación teatral nazi. Para lograr exitosamente su propósito, los nazis concentraron allí a músicos, artistas, pintores, artesanos, diplomáticos y a 15,000 niños. Se invitó a la Cruz Roja Internacional para que atestiguará una presentación única ficticia, y evaluara así el trato nazi a sus “prisioneros”. La Cruz Roja concluyó que dicho trato era magnífico.

disfrazadas a través de códigos especiales, los sinónimos y los secretos: todo ello sirvió para ocultar lo que ocurría y mantener el objetivo de “sentirse bien”. Aquí quizá se centre la mejor evidencia de por qué esa metodología del silenciamiento es nefasta: las omisiones y distorsiones sugieren que la ideología del “sentirse bien” sirvió como herramienta de manipulación –al interior y al exterior de Alemania– para evitar que se pensara en estos terribles hechos históricos. Ciertamente pavimentó el camino hacia la catástrofe genocida.

La fórmula que se utiliza hoy parece llevar a reprimir una vergüenza y una culpa que no han sido procesadas, o que fueron procesadas deficientemente. Y, como hemos visto, tal fórmula se fundamenta en el encubrimiento. ¿Quién impone realmente sentimientos negativos a quién, en estos días? ¿Quiénes estudian el pasado para asegurar un futuro ético, y quiénes, por el contrario, manipulan el pasado con el propósito de obtener algo muy distante de toda moralidad en el presente? El pasado como lo conocemos no es un problema actual. El problema radica en las omisiones y en los actos políticos que buscan ocultar lo ocurrido. Evitar el pasado es evadir el proceso de rendir cuentas morales. Parece ser el único procedimiento que permite encontrar el lenguaje para expresar una postura moral en la actualidad. Eso es lo que hoy está en juego. Aquí radica la única posibilidad que tenemos para acceder a la ética y la moral en el presente.

Las quejas de que otros señalan con el dedo o inculpan; de que otros logran que uno se sienta incómodo o avergonzado, no aportan nada al entendimiento de estas responsabilidades. Aceptar la ideología del “sentirse bien”, y definir al conocimiento de la *Shoa* y del judaísmo como una “pedagogía de la vergüenza”, es condenar al silencio la posibilidad de una elección ética; es permitir nuevamente que el desdén hacia el conocimiento histórico desmantele los parámetros morales de la sociedad. Sin asumir responsabilidades, evitamos aquilatar y revisar el precio que se paga por malentender estos retos, intentando borrarlos, sugiriendo que son falsos y que los imponen otros. Esto lo plantean políticos poderosos.

Pero pensar que así se tranquilizarán las conciencias es peligroso. Es justo el error que acarrió graves consecuencias en el pasado. No hay duda de que dicho error se podría reactivar en el futuro. Si todavía es posible sostener un diálogo en estas sociedades, el examen ético y el reconoci-

Ningún representante en esas dos horas de visita y café planteó pregunta alguna; ninguno se comunicó directamente con los prisioneros. Los representantes de la Cruz Roja funcionaron de manera cooperativa para afirmar la gran mentira nazi. Solamente sobrevivieron alrededor de 150 niños de los que llegaron allí (Volavkova, 1993).

miento de la diferencia entre el bien y el mal constituyen la única esperanza que tenemos para una coexistencia en el mañana. Quizá esta elección moral y política fundamentada en el conocimiento del pasado, junto con la rendición de cuentas y la responsabilidad que se derivan de tal elección, signifiquen –irónicamente– la única forma de sentirse un poco mejor, si no completamente bien, en el presente.

## II

“The act of truthfully recording human suffering [...] is also the act of affirming human value. The dignity of recalling detail is also the dignity of passing judgment. As a matter of individual ethics and as a matter of democratic pragmatism, no ‘trampling on human rights’ should remain anonymous”.

Timothy Snyder

## Vergüenza y culpa: mecanismos éticos para la sobrevivencia

Hasta este punto, he enfatizado una postura de rechazo incontrovertible al manejo politizado del tema del Holocausto por parte de ciertos gobiernos.<sup>10</sup> En aras de una supuesta “felicidad y tranquilidad social y colectiva”, dichos gobiernos han apostado por ignorar la historia, y reescribirla. La consecuencia de ello es la notoria reactivación del antisemitismo, que en el pasado reciente causó, irreparablemente, tanto daño. Profundizo ahora en el análisis de esta “pedagogía de la vergüenza”, a la que aludí páginas arriba. Esta postura inyecta en el proceso político una peligrosa noción: adentrarse en el pasado histórico judío resulta inútil y acarrea consecuencias negativas. La “pedagogía de la vergüenza” no busca, entonces, solo un distanciamiento colectivo; intenta, además, culpabilizar a quienes, como víctimas, estuvieron atrapados en ese pasado.<sup>11</sup>

10. Timothy Snyder pertenece a la nueva ola de historiadores que afirma la necesidad de ampliar el lente geográfico en el tema del Holocausto. Snyder enfatiza que el genocidio no puede analizarse solo desde su centro originador –Alemania–; más bien que se trata de un fenómeno que traspasó la geografía nacional y cubrió a toda Europa central: Polonia, Letonia, Lituania, Ucrania, la Unión Soviética, Hungría, entre otros. Snyder concluye que si sabíamos que este genocidio fue un horror, ahora debemos confirmar que fue mucho peor que eso (Snyder, 2010; Snyder, 2015).

11. Se han desatado, en la actualidad, extensas discusiones entre filósofos, sobre la manera de abordar ese pasado; es decir, su historiografía. Aun cuando ese tema específico se desvía del mío, sugiero revisar las posturas de Georges Didi-Huberman contra Georges Wajzman,

En consecuencia, el tema nos lleva hacia el campo de la ética. Se requiere un enfoque que permita analizar las acciones del agente social; acciones que esta política del olvido desea ignorar. El Holocausto contra los judíos europeos en el siglo XX –lo enfatizo aquí de nuevo– lo desataron gobiernos y milicias, pero también los comportamientos de grupos que nadie obligó a dedicarse a ello.<sup>12</sup> En el contexto general de este periodo, el deterioro cívico, político, y humano, no tardó en aparecer (Goldhagen, 1997). De esta manera, el estudio histórico exige una revisión de la historia política y cultural, pero también requiere que se resalten las acciones de dolo que cometieron miembros de la sociedad en contra de una parte de su sociedad civil: golpes, burla, robo, desfalco, asesinato, confiscación, rechazo.

Se trata de hechos que derivaron en el confinamiento en los guetos y, finalmente, en la exterminación. Hubo quien se lanzó a la criminalidad de inmediato. Otros se mostraron al principio inseguros o irresolutos; sin embargo, poco después atisbaron lo utilitario de estos comportamientos –utilidad derivada, en lo fundamental, del despojo material de las víctimas– por lo que se unieron a las prácticas de abuso desenfrenado muy poco después. Pero incurrieron también en conductas criminales quienes, en un principio, mantuvieron pasivamente silencio y distanciamiento. Muchos de estos ciudadanos, incluso, asumieron posteriormente un definido papel protagónico en el genocidio ya claramente estructurado, en forma activa y como conocedores de los hechos.

Los crímenes en los que incurrieron –y el conjunto de acciones que describen los recuentos históricos y muchas de sus consecuencias en los países europeos– los dirigieron contra una población de ciudadanos indefensos. En lo que puede resumirse, tales crímenes se produjeron en dos oleadas sucesivas: al comienzo los perpetraron pandillas, grupillos y milicias locales; luego, sectores policíacos y del ejército nazi apoyados por gobiernos locales y su población. La pregunta surge: ¿quién es responsable de todo esto? Fue una guerra que duró por lo menos oficialmente, de 1939 hasta 1945 (sin contar los años de preparativos en Alemania a partir de 1934-1935). ¿Por qué seguimos discutiendo quién es responsable de ese genocidio?

---

y Claude Lanzmann, en una controversia feroz que se dio en Francia sobre el tema de cómo utilizar la evidencia histórica (Didi-Huberman, 2008).

12. Tony Judt concuerda con que esta historia afecta al presente de manera indiscutible. Siempre habrá interesados en ocultar y encubrir culpabilidades que intentan a la vez minimizar el involucramiento de los individuos en la historia (Judt, 1992).

Las renovadas e insistentes justificaciones de hoy, por parte de individuos y gobiernos –“Oh, fueron los nazis quienes entraron a este país y lo convirtieron en su espacio de destrucción”–, siguen siendo las mismas narrativas incompletas del ayer. Claro que los nazis entraron a varios países y organizaron deportaciones multitudinarias, para después perpetrar matanzas masivas a diario. Pero como ya se ha identificado, sabemos que no fueron solo los nazis los que asesinaron y quemaron masas de la población civil judía, procurando deshacerse de ella (Snyder, 2010). En Polonia, Lituania, Austria, Estonia, Croacia, y otros países, ciudadanos de estas naciones fueron culpables del delito de genocidio y no pueden ser exonerados de responsabilidad: como iniciadores, o posteriormente como asistentes e impulsores de la ideología que habían adoptado y adaptado.

Los que justificaron entonces los actos hoy tienen adeptos que siguen promulgando los mismos prejuicios: “estos judíos, demasiado ricos, depredadores”; o “tremendamente pobres, fuentes de pestilencia”; o “comunistas”, o “capitalistas”. Todos estos epítetos los utilizaron entonces con el propósito de catalogar a los judíos como traidores y, por ello, indeseables; los mismos epítetos se escuchan de nuevo hoy. En el pasado reciente, miles de judíos fueron despojados, sin mucha dificultad, de su estatus ciudadano. Lo anterior los dejó en la indefensión jurídica, convertidos en objeto de explotación. Este tipo de destrucción anárquica de leyes e instituciones obedeció a fobias y prejuicios que tenían ya fuertes raíces en sus sociedades. Todo indica, pues, que las viejas raíces siguen vivas actualmente: de ahí el temor de que las acciones depredadoras que estas raíces engendraron puedan repetirse en el presente y en el futuro.

Insisto de nuevo en la imperiosa necesidad de no abandonar el estudio y la confrontación del tema. La guerra desgarró y destruyó redes y relaciones en sociedades enteras, y esas sociedades no quedaron inafectadas. Entonces, ¿es válido simplemente archivar el dato? Esto debería bastar para convencernos irrefutablemente de que es imposible abandonar el tema; existe una deuda ética con la propia humanidad (Snyder, 2015).<sup>13</sup> No se trata de prometer la posibilidad de un paraíso social o una sociedad libre de maldad y prejuicios: en donde todo actor y agente viva de manera responsable y en donde no haya víctimas. Desafortunadamente, no

13. El argumento de Snyder sugiere que, en aquellas naciones en donde el Estado y su red de instituciones mantuvieron con cierto equilibrio su contenido ético, las matanzas de judíos fueron mucho menores y la protección civil y burocrática a estos, fue mayor. Para Hitler, el Estado era transitorio y podía ser manipulado a su interés; las leyes eran instrumentos sin significado alguno y, la ética, una fachada vacua (Snyder, 2015b).

podemos aspirar a convertirnos en una sociedad sin crímenes en el ámbito individual, ni tampoco en una sociedad que nunca más esté expuesta a manipulaciones de masas. El protestar contra crímenes colectivos que dejaron un vacío humano de dimensiones extraordinarias; el exhibir de manera insistente a las ideologías que incitaron a tales crímenes; el exponer a las instituciones que, sin freno ni vergüenza, los perpetraron durante más de una década, puede constituir un paracaídas de seguridad a futuro.

La memoria y el estudio histórico, que tantas personas promueven incansablemente, ha tomado diversas rutas: goteo educativo, recuperación de voces de testigos, testimonios escritos, arte, museos.<sup>14</sup> Estos esfuerzos han respondido a la insistencia infinita en el tema, por parte de los sobrevivientes y sus familias (entre otros). Estas personas han asumido el papel de testigos del genocidio, manifestándose también a nombre de los seis millones de asesinados incapaces de hablar. Todas ellas han exigido análisis y autoanálisis ante esta historia. La responsabilidad de estos crímenes representa, para esas personas, el foco de atención. Pero dado el mundo deformado que heredamos; en donde las relaciones entre grupos humanos quedaron fracturadas, y los hechos de los que se derivaron tales fracturas nunca tuvieron una resolución judicial formal, ¿cómo debemos entender las reglas del aparente nuevo equilibrio de estos últimos 80 años?

Toda semilla latente de ideas, abandonada a la intemperie social y política, puede en algún momento —como ciertos episodios del presente lo evidencian claramente— germinar.<sup>15</sup> Estados Unidos, diversas naciones de Europa y muchos otros países más ilustran fehacientemente que, así sea en forma parcial, esta ideología nefasta nunca se extinguió. De ahí la exigencia imperativa que la humanidad debe plantearse: vivir con una conciencia histórico-ética a pesar de la dificultad que esto representa. Pero el ejercicio de tal conciencia lo desdeñan algunos gobiernos. De ahí que de nuevo revisitemos y rearticulemos su importancia. Confrontar estos

14. La lista mundial puede consultarse en *Wikipedia*. Son, entre otros ejemplos, el museo Luchadores de guetos (1949), en Israel; el museo Yad Va'shem (1953), en Israel; los mismos centros de exterminio como Auschwitz-Birkenau (1947); Terezin, Buchenwald (1958) y Dachau (1965). También la casa Ana Frank (1960). Todos los anteriores son museos; a estos agregó el US Holocaust Museum en Washington, D.C. (1993), entre muchos otros. Se cuenta, asimismo, con archivos que contienen miles de testimonios de sobrevivientes y testigos en algunas universidades (por ejemplo, Yale, en New Heaven, y Yad Va'shem, en Israel).

15. Dado que el XX fue un siglo lleno de violencia, guerras, gobiernos totalitarios, genocidio, hambrunas masivas, muertes y exterminios, ¿podemos acaso hoy ignorar las reflexiones morales que ello exige? Su proceso de estudio es doloroso, pero absolutamente necesario e ineluctable.

hechos es vivir con un nivel mínimo de dignidad y significado.

El constante rechazo del tema, su eliminación, negación y, más aún, la manipulación ideológica derivada de su desatención implica perder la posibilidad de una regeneración ética propia, en el ámbito individual. Además, las manifestaciones de rechazo y conflicto entre grupos, en tantas sociedades, indican que el fundamento ético de las relaciones humanas está de nuevo en jaque. Desafortunadamente, entender todo esto hoy resulta difícil. Aquí el reto: trascender las imposiciones negativas de la política local para agenciar criterios éticos activos.

El tema filosófico de la ética tiene una larga historia, y no es aquí el lugar para revisarlo ni para resumirlo (Hetzl, 2015).<sup>16</sup> Sin embargo, en referencia al tema del genocidio, es imposible ignorar tanto los aspectos históricos como los éticos. Las preguntas fundamentales son las mismas permanentemente: cómo distinguir el bien y el mal social, a fin de lograr una convivencia con otros grupos de seres humanos en nuestro entorno. Es por ello que reviso la “vergüenza”, que entendemos como la liga que une el pensar y el actuar. La vergüenza se asoma precisamente cuando están en juego el actuar bien o mal. Las formulaciones más interesantes del tema se han depurado con el paso del tiempo. Pese a esto, se logra un avance significativo cuando, más allá de definir las acciones en abstracto, se ligan al entendimiento de que el ser humano es agente social,

16. Ética y política son dos ciencias de la acción y sus temas se entrecruzan. Desde Platón y Aristóteles, pero ciertamente de Kant en adelante, el “intelectualismo ético” enlazado en la actividad política se ha reconocido como un mecanismo que condiciona el carácter ético del actuar. Lo menciono aquí, aunque sea someramente: el tema de la ética no se justifica ni se soluciona solo con un conocimiento racional e intelectual. Ese nivel no provee la suficiente y apropiada motivación para las acciones morales. En este binomio compuesto por la racionalidad (que justifica lo ético y el trato al otro) y la circunstancia histórica de la realidad (el momento de actuar que es totalmente contingente, determinado por las demandas competitivas de los agentes sociales y la normatividad del contexto), la razón por sí sola no es ni ha sido base suficiente para afirmar una ética. Sin embargo, este intelectualismo ético o racionalidad sigue siendo indispensable en el propósito analítico de indagar sobre las consecuencias posibles y reales de la acción. Esta parte del binomio, como lo identifico aquí, es lo único que tenemos para mantener un lazo con la ética que pueda activarse en un momento dado, en el presente o en el futuro. Por ello, el estudio histórico del pasado, el enfoque en las deficiencias de los actos, en ese proceso histórico, y el entendimiento de las consecuencias de tales acciones, son indispensables. Dichos elementos forman parte del proceso educativo e intelectual de una sociedad que acepta la responsabilidad por acciones dolosas cometidas en el pasado, buscando con ello evitar, a futuro, consecuencias históricas similares a las que tales acciones generaron en su momento. El conocimiento histórico debe crear obligaciones sociales para la sobrevivencia colectiva.

responsable de las acciones históricas concretas. Independientemente de si sigue mandatos religiosos o no, el agente debe ser capaz de justificar sus acciones.

Fue el filósofo Immanuel Kant, en el siglo XVIII, quien introdujo cuatro “imperativos categóricos” con los que estableció que la responsabilidad ética radica al interior del pensar del ser humano. Sus formulaciones resultaron extraordinarias, aun cuando su descripción y prescripción para el pensar no alcanzan a enraizar la moralidad de las acciones, como la historia lo corrobora. Las contingencias y complejidades de la historia nos ilustran con ejemplos de actuaciones apegadas a la ética. No obstante, por lo general, son muchos más los casos que ejemplifican el abandono de esta ética para vivir. Aun así, con Kant se atisba algo de lo que ocurre en la conciencia del individuo cuando este asume posturas distorsionadas, que imposibilitan su sana convivencia social. El análisis kantiano parte de la premisa de que se debe actuar como si los principios que uno adopta se fueran a convertir en ley universal; o sea, “si hago X, es porque estoy de acuerdo que otros puedan hacerlo también”.

El contexto afecta el pensar del agente individual. El agente toma decisiones reaccionando al “pensar social” de las instituciones que regulan la convivencia colectiva, en un momento histórico determinado. Hacer caso omiso de las reglas éticas reconocidas solo facilita aún más los abusos sin freno dentro de una sociedad. Aduciendo un principio de libertad de acción, hay quienes las ignoran y se desdican del “contrato de sobrevivencia mutuo” (Geras, 1998) e incurren en acciones lesivas contra el otro. Ahora bien, si yo no quiero ser tratado como estoy a punto de tratar a otro, debo frenar mi comportamiento... allí el ideal. En un momento determinado, el agente social decide. Tal decisión viene recalibrada por las diversas formas establecidas en el contexto político del lugar y, dado que están vigentes diversas versiones que no promueven la equidad de las partes, el agente recoge fácilmente justificaciones gratuitas que le “permiten” actuar y abusar. El monólogo interno solipsista del individuo, entonces, confronta un reto enorme y sabemos que muy a menudo resulta insuficiente para sostener principios éticos.<sup>17</sup>

¿Cómo hacer para que los principios éticos se conviertan en un freno a

17. En ese formato es en donde se presentan ideas e ideologías que disminuyen la equidad e igualdad entre los ciudadanos, y se elaboran los justificantes para abusar del otro: ideas que ya fungen como legitimadoras socialmente. Pero es así en donde cada cual que los quiera, los puede retomar y usar (Browning, 1992).

la acción malévola? Obviamente, no existe una fórmula perfecta. Aun así, como ciudadanos esperamos de las instituciones sociales que las formulaciones éticas sean compartidas y por ello protegidas. Se requiere asumir el principio básico de convivencia social: el otro y el yo debemos compartir las mismas reglas de acción. Es preciso asegurarse de que, en efecto, así ocurra; de otra forma el cálculo intelectual no funciona. Si la motivación es solamente evitar lo que el otro podría hacerme en retribución, pensando solo en términos utilitarios del yo, entonces estoy eludiendo una responsabilidad elemental. Así, el análisis y el proceso de decisión quedan definidos de una manera unilateral y parcialmente débil.

Al actuar de este modo quizá se expongan destrezas individuales, pero fácilmente se niega la ética. Aquí están todas las partes entrelazadas que deben sostenerse activas: el yo racional, el otro imaginado, y las instituciones del contexto. Eliminar del proceso de pensar una de estas perspectivas conduce a un actuar desenfrenado. Se argumenta entonces que las interconexiones de estas partes funcionan como escudo social mutuamente protector. ¿Y qué es lo que hace posible este enlace? Aquí es donde la vergüenza entra en gestión. La vergüenza, suscitada por la revelación del posible perjuicio que el yo puede ocasionar al otro, se activa. La acción dañina se verá rechazada y neutralizada por esa vergüenza que va anticipando efectos (quizá lo describe mejor lo que se designa comúnmente como “pena ajena”), funcionando como mecanismo de freno de las acciones lesivas.

¿Cómo se detecta esa fuerza en la vergüenza? Este sentimiento –reconocido históricamente desde la antigüedad– brota ante la posibilidad de que, en un momento determinado, el yo quede exhibido públicamente incurriendo en una acción inapropiada; hecho que pudiera acarrearle, además, consecuencias negativas al agente (Williams, 1993).<sup>18</sup> Esta definición de la funcionalidad de la vergüenza es, en un principio, similar a la que se expone en los textos bíblicos. De forma más elaborada la encontramos también en el legado de la cultura griega, cuando se habla de *aidōs*. La vergüenza anticipa la opinión de otros sobre las acciones que el agente toma. El miedo al juicio activa un repensar. El agente siente vergüenza al haber sido visto en acciones de dolo a otro (y quizá resienta no haber tomado, en un principio, medidas para ocultarlas); pero esa no es la solución a la tensión.

---

18. Sugiero consultar la obra de Williams (1993). En particular, los capítulos 3: “Recognizing Responsibility”, y 4: “Shame and Autonomy”.

La vergüenza es el sentimiento de un desagrado que, internalizado, representa el posible rechazo a lo negativo que la acción ha producido. Ese es el mecanismo que hace posible la activación y la consecuente internalización de las preocupaciones éticas. Ahora bien, para lograr la fortaleza y efectividad de este mecanismo ético, es necesario que esté afirmado por los otros miembros de la sociedad. Para asegurarnos de que la vergüenza se asiente en la sociedad, y mediate el pensar y el actuar de todos los individuos, es preciso reconocer el potencial de su efecto. La vergüenza tiene deliberadamente un nivel más profundo, que se produce con la internalización de la mirada del otro en la imaginación del yo/agente. Este debe pensar: “ese observador de mis acciones tiene cierta perspectiva; su opinión es válida e indestructible, por lo que le atribuyo valor crítico”. El otro sigue siendo valorado.

Para que una interrelación así entre el yo y el otro conserve su validez, debe permanecer activa, de manera internalizada. Es parte de una cultura de valores sociales compartidos, aun cuando el otro no esté físicamente frente al agente en todo momento. La vergüenza así internalizada significa un mensaje permanente del pensar, que hace posible calibrar nuestras actuaciones. Debe ser, entonces, parte de la narrativa político-social e individual de la sociedad: debe quedar estructurada institucionalmente e internalizada individualmente de manera permanente. Sería un error sugerir que, una vez identificadas las partes que interactúan, queda organizado, activado y protegido el proceso corrector de las acciones. La descripción de partes constituye tan solo una descripción analítica, y por sí sola, representa una postura reduccionista.

Como sabemos por la experiencia histórica, estas partes no siempre están entrelazadas; la desconexión resultante entre ellas impide que la ética quede anclada. Cada individuo puede estar exigiendo solo su bienestar propio. Siempre parece haber ideologías reinantes que justifican acciones muy cuestionables. Además, los diferentes sectores sociales nunca están en posiciones análogas, lo que dificulta la exigencia de sus derechos cívicos y humanitarios de manera igualitaria. Lo recomendable sería lograr una “internalización de valores mutuamente aceptados”, y no meramente una voz externa —el yo, sin el otro que se torna débil ante nosotros— que solo como binomio puede recordarnos que el comportamiento X debe frenarse. Las versiones de la ética que asumían que el pensar individual era suficiente han mostrado su debilidad. Al estudiar la historia obtenemos la descripción de las fallas sociales, pero, a la vez, los retos de un

pensar ético-político. Si bien la descripción de tal pensar no representa la totalidad del proceso, sí constituye un mínimo indispensable –perfectible aún– para salvaguardar la coexistencia humana de una sociedad.

Deben darse, entonces, los siguientes pasos: internalizar los valores éticos; difundirlos para convertirlos en propiedad social compartida; y tener la certeza de saber que habrá quien observe y comente, por así decirlo, siempre. La consideración de ese otro –idealizado, generalizado, abstracto e internalizado– es requisito primario para activar el pensamiento ético dirigido a la acción. La meta es exteriorizar ese diálogo interno, y sostenerlo activo de manera constante: “mis acciones aducen mi relación con el otro, y definen mi yo”. No se trata meramente de crear una narrativa individual que refuerce adjetivos positivos para el yo, sin corroboración alguna. Una narrativa así es una pretensión individual totalmente ficticia y autogestionaria. Sin ese intercambio intelectual en el pensar, no hay forma de obtener el deseado respeto social del otro. El otro interior, movilizado como alguien que me observa, suscita la vergüenza: “así quiero que me reconozcan; me presento, y este es el yo que soy”. Durante ese intercambio la vergüenza me permite reconocermé como la persona que soy o quiero ser, y como estoy reconocida por otros.

El segundo componente de este proceso de control ético y contrapeso a la vergüenza es la culpa. La culpa se ve confrontada seguidamente por una voz social exteriorizada, en apariencia separada de la vergüenza. No es fácil esconderse ni abstraerse de la culpa porque hay instituciones sociales –amparadas en el derecho– que se dedican a identificarla. El sistema legal (a veces) identifica lo que define como culpa: señala al culpable y a la víctima. Institucionalizada, surge un disgusto público que castiga el comportamiento acometedor de una persona contra otra. Definida la culpabilidad, se articulan las desigualdades creadas, y se proponen formatos para que el agente culpable repare –a veces con recursos monetarios, por ejemplo, cuando esto es posible– lo que alteró. Se intenta así regenerar las relaciones sociales, lo que dañaron con la irrupción de la agresividad y el odio.

Sin embargo, este formato institucional para lidiar con (algunas) de las trasgresiones éticas representa solo la parte externalizada del proceso. (En el caso de la historia propia del Holocausto, los millones de cómplices y políticos activos, quedaron a salvo y a distancia de culpabilidad institucional). El análisis aquí propone metas para frenar esos abusos antes de que

ocurran de nuevo. La vergüenza entonces debe funcionar independientemente del dictamen institucional de la culpa en la sociedad; la vergüenza debe internalizar y registrar el menosprecio al otro por las acciones lesivas ejercidas en su contra. Cuando la vergüenza frente a los hechos históricos de la *Shoa* no se activa ni postfacto, ni se mantiene vigente como freno constante, es imposible exigir respeto. Si desde una parte de la sociedad no se promueve el respeto al otro violentado, no hay manera de derivar una lógica contundente para demandar tal respeto para sí mismo. Al mismo tiempo, con esa desmemoria se producirá una erosión constante del autorespeto que tanto se busca. El yo queda fracturado internamente; no puede escapar a la historia que otros rememoran y analizan. Esta erosión y deterioro al interior de grupos culturales que viven con el vacío histórico de un pasado no reconocido, continúa destruyendo la única forma que existe para sostener el respeto propio y el ajeno; y esto incluso en el caso de una generación que se quiere definir como diferente a la que cometió los crímenes de la guerra directamente. Las valoraciones mutuas fragmentadas –“tú, el victimizado, quieres mantener tu valoración ante mí, y demandas que te reconozca así; pero yo quiero sentirme valorado sin estar conectado a ese pasado, sin tener que verte a la cara, sin tener que oír tu historia... sé que estoy conectado, pero lo quiero ignorar...”– constituyen intentos desiguales por lograr una verdadera reparación. Y aquí se da una relación contraria, una especie de ley de rendimientos decrecientes: entre más se abandona la valoración y el reto ético del pasado histórico y se pierde el interés por el respeto al otro, menos autorespeto se genera, lo que supuestamente era el objetivo original.

La justificación y narrativa del supuesto autorespeto, en aras de procurar una “placidez social”, queda mermada con el rechazo del estudio histórico y con su devaluación completa. Así pues, mientras más placidez se busca por medio del rechazo y la devaluación del análisis del Holocausto –un análisis del que hablé arriba y al que ciertos políticos tendenciosos identificaron erróneamente como “pedagogía de la vergüenza”– más rápidamente se deterioran los valores sociales compartidos y se afecta a la ética preventiva del pensar. La vergüenza queda huérfana, y no puede contribuir al compromiso social de sobrevivencia colectiva. La contraparte, la culpa, se debilita totalmente, hasta perder su eco. No queda espejo alguno para verse a sí mismo.

Tenemos entonces que este ejercicio de reflexión ética cumple dos objetivos simultáneos, aunque en distintos niveles: busca, por un lado, per-

severar la verdad en el constante descubrimiento y profundización en la historia del trato que unos dieron a sus semejantes; por el otro, ofrecer un foco de luz –quizá esperanza– ante los abusos del ayer, hoy. Es claro que, para sentir vergüenza social, se necesita entender la culpa detrás de los abusos antisociales. La vergüenza y la culpa se entretajan en el nudo del agravio; no obstante, sus funciones y efectos son distintos. La vergüenza está embonada en la culpa; pero la culpa sola, sin crear vergüenza, no logra entenderse a sí misma.

Identificar la culpa requiere señalar acciones directas, intencionales, y manifiestas, así como también acciones que se tornan infractoras “involuntariamente”. En algunos casos, el agente pasa de una situación a otra. En el presente, existen en Europa todavía agentes sociales inculcados públicamente. Existen, así mismo, sujetos que llevan sobre sí una historia de culpa que niegan. Tal negación, por lo común, deja entrever una falta de entendimiento del hecho de que violaron las bases comunes de las relaciones sociales. Desde esa perspectiva individual, no puede esperarse ni el reconocimiento del error cometido o el crimen perpetrado en el pasado, ni la reconstrucción de un mundo mejor con aquel que produjo abusos y acciones tan atroces. Allí sigue viviendo el “uno” aislado en su monólogo racionalizado, justificando e intentando eliminar cualquier asociación de culpabilidad. En un momento dado, hubo sociedades que se vieron “forzadas” a cargar con culpabilidad, gracias a un nuevo régimen gubernamental. Pero si en ese caso estuvo ausente un auténtico sentir de vergüenza, no podemos esperar que el “yo” colectivo de hoy desarrolle, en sociedad, una valoración diferente.

Admitir solo una culpa temporal, para denegarla después, deja incompleto el proceso ético. Es preciso entonces aceptar la vergüenza que refracta sobre esa culpa; de lo contrario se reproduce, con efectos muy negativos, un yo dividido. Según la define Bernard Williams (1993), la vergüenza –que aplico a este análisis– es un proceso extraordinariamente complejo y doble. El autor registra cómo se articula la vergüenza en una cultura, por vía de su producción literaria y del idioma mismo, o sea como parte de la cultura compartida en un momento histórico. Quienes desean eliminar la vergüenza al revisar acciones de abuso del pasado, aspiran a un monólogo que afirma y justifica al propio yo en la búsqueda de su particular bienandanza: el individuo en audiencia consigo mismo, convertido en juez y parte.

Así, las iniciativas políticas y públicas que desencadenan y justifican el proceso de negación social generan efectos muy problemáticos, pues eliminan la fuente del juicio ético, y permiten la germinación de un narcisismo colectivo, en donde la fuente de la moralidad social reinante –cuestionable– queda definida como válida y suficiente. Además, debido a que el supuesto dictamen ético está ya determinado, el intento por distanciarse del análisis histórico y los hechos descritos en él significan un engaño; lejos de producir el bienestar que alega buscar, provoca un delirante egoísmo destructivo.

Los diferentes pensadores filosóficos –desde Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, y aún Marx– han sostenido que la razón ayudaría a producir los patrones de vida requeridos para lograr mejoras sociales. Pero esto no se ha alcanzado. Los abusos políticos de regímenes que ignoran la historia y de individuos y grupos que se escudan en sus ideologías mitificadas, solo han aumentado. Los seres humanos se forman y constituyen por las relaciones sociales del lugar y el tiempo histórico en que viven. Al observar tanto nuestra historia como nuestro presente, podemos concluir que la humanidad dista mucho de alcanzar el ilusionado edén con que sueña.

Según la filósofa judía Hannah Arendt (1979), no es posible predecir el futuro. Ella explica que existen, y se activan de manera inesperada, demasiadas contingencias en las variables que afectan la vida humana. No puede, por ejemplo, predecirse el resultado de una revolución, algo que bien sabemos. Pero el pasado, que en un momento fue presente y cuyas contingencias lo hacían indeterminado e indefinido, se presta para otro tipo de análisis. Siendo pasado, puede elaborarse en torno a él una narrativa que elucide qué variables lo conformaron y cómo se concatenaron dichas variables; por eso se puede hablar de qué pasó y por qué. Seguro se pueden producir múltiples narrativas que incluyen panoramas diferentes pero que se conectan presentando el reto moral en lo que describen. No obstante, desde la perspectiva de la narrativa de la “pedagogía de la vergüenza”, el análisis histórico en sí presenta dificultades: porque no se tienen todas las respuestas a las interrogantes, se juega con las que sí se tienen, y así sostienen su deseo de evadir lo que se sabe del pasado, aún como pasado.

¿Podemos afirmar hoy que la población civil de Europa “no sabía o ignoraba qué pasaba”, cuando cientos y miles de personas, vecinos y conciudadanos, desaparecían? Durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial, cientos de miles de judíos –niños, bebés, madres, padres, jóve-

nes, ancianos, enfermos— fueron hacinados en vagones de acarreo animal que viajaban por partes del país abiertamente. ¿Acaso el presenciar estos hechos no fue razón suficiente para preguntarse qué estaba sucediendo? ¿Quién decidió esto?<sup>19</sup> Edificios y calles enteras vacías; todo el contenido de las viviendas abandonado —ropa, muebles, juguetes, relojes, pianos, bibliotecas—, y dispuesto para el saqueo de quien lo deseara.

Quienes argumentan “yo no sabía”, o “en mi familia nadie lo entendió así”, nos están diciendo, verdaderamente, “no quiero saber”. El argumento que pregona “mi familia no me contó y ellos no estuvieron involucrados en nada”, entraña más bien el deseo de no preguntar después qué fue lo sucedido. Y no preguntarse, tampoco, por el hecho de que tantísimos miembros o auxiliares espontáneos del Estado —sectores e individuos del gobierno, voluntarios, transeúntes, y supuestos desentendidos— se estaban beneficiando material y simbólicamente de estos actos violentos de despojo, perpetrados en contra de la comunidad judía... Vacío y olvido, y el esfuerzo actual por fortalecerlos para evitar la incomodidad de los enjuiciamientos es, hoy día, una réplica de las fallas éticas del pasado (Pawelczynska, 1979).

Algunos museos e instituciones académicas —que imparten cursos de historia y desarrollan proyectos educativos— se han dedicado, enfáticamente, a clarificar el costo actual del “no pensar e ignorar” la *Shoa*. El costo puede aquilatarse en términos éticos, políticos, filosóficos y sociológicos (Didi-Huberman, 2008).<sup>20</sup> Así lo han establecido los sobrevivientes mismos, por muy diversas vías. Ejemplo de ello es la obra de Primo Levi. Él reiteró que el no ver, no pensar, y alegar que uno “no sabe nada”, no exime de responsabilidades por estos hechos del ayer. Seguir repitiendo estos argumentos es abrir una veta para que se repitan los hechos del Holocausto. Estas negaciones significan el rechazo de la vergüenza en el pensar: es la conciencia abrogada del cómplice, que prefiere hacer caso omiso de los hechos que lo siguen atormentando.

Así pues, los sobrevivientes de la *Shoa* —desde los autores de los libros Izkor, hasta los escritores más renombrados en el tema: filósofos, poetas,

---

19. Primo Levi definió esto como la traición posterior: “sufrir, sobrevivir, contar y después, no tener quién lo pueda creer por ser inimaginable...” (Didi-Huberman, 2008, p. 20).

20. Elie Wiesel (1928-2016), sobreviviente del Holocausto y Premio Nobel de la Paz en 1986, enfatizó la importancia de la memoria colectiva e histórica, insistiendo en que el olvido de las víctimas de la *Shoa* es de hecho una forma de matarlas por segunda vez.

literatos, historiadores (Améry, 1980).<sup>21</sup>— afirman que la metafísica de la culpa/vergüenza provee una ruta para crear un sentido de responsabilidad. Del mismo modo, recuerdan la necesidad de la existencia de normas sociales que aseguren la sobrevivencia de una colectividad. Decir “necesito sentirme bien”, remite a comportamientos históricos en los que se incurrió en el pasado: replica, de manera solapada, el comportamiento de aquellos que voltearon su cara para desentenderse de la situación, y toleraron un alto nivel de maldad y destrucción como protección personal.

En referencia a las acciones perpetradas durante la *Shoa*, el historiador Tzvetan Todorov encara el riesgo de caer en la indiferencia moral que acompaña el no querer enterarse de esta historia (Todorov, 1996). Argumenta que detrás de tal actitud evasiva hay una justificación para mantener al mundo tal y como está ahora. El discurso que pregona “deseo sentirme bien, más cómodo, más libre...”, elaborado actualmente en algunos estados de Europa para alcanzar una conciencia colectiva “positiva”, y que los políticos populistas presentan como una guía de ayuda, en realidad implica una política de desentendimiento del prójimo. Pero el prójimo es esencial porque vivimos siempre con otros. Cancelar al prójimo, al igual que anular la idea de culpa/vergüenza como estructura del pensar social, esquivando el análisis de lo moral, significa negar y derrumbar las barreras que inhiben la maldad en toda acción humana lesiva o depredadora.

Enfrentarse a la maldad sin este armamento del pensar es evadir un criterio evaluador. Sin compás moral, perdemos la esperanza de un mundo mejor; no podemos esperar un mejor mañana. Si no imponemos limitaciones y directrices al odio social y a la consecuente acción malévola, caeremos en una condición de ceguera sociopolítica deliberada (o permitiremos que nos arrastren a ella). La indiferencia al otro, acojinada con la conformidad acomodaticia del momento, puede generar nuevamente el mundo totalitario que hemos conocido ya: un mundo en donde existan regímenes capaces de llevar al exterminio a millones de personas.

Todorov nos señala que la distancia histórica desde la última guerra mundial —y otros hechos degradantes del ayer— enfría, por así decirlo, la exigencia de enfocarse sobre las culpas y vergüenzas de ese periodo. Las nuevas generaciones carecen de experiencia directa de los hechos; no es

21. La lista aquí es interminable; presento solo unos ejemplos: Paul Celan, Itzjak Katzenelson, Primo Levi, Elie Wiesel, Avraham Sutzkever, Samuel Kassaw, Yehuda Bauer, Saul Friedlander, entre otros. Todos, en campos del pensar distintos.

fácil vivir en constante consternación. En la vida cotidiana, relativamente tranquila, se asume que uno se ocupa de quienes le son cercanos. En tiempos de paz esto es bastante más fácil de lograrse. Pero, en tiempos de guerra, las obligaciones hacia el prójimo demandan otra definición; es necesario ampliar nuestro círculo social y así responsabilizarnos también de quien no conocemos bien. Debemos a otros apoyo y protección, como ellos nos lo deben a nosotros.

Claramente, la política y la ética están hermanadas. Ninguna plataforma política, por sí sola, ha logrado elaborar una narrativa de protección a toda la población de un Estado, para satisfacción de las partes. Hay quienes alegan que la política gubernamental, en toda su gama, es el instrumento mediante el cual los países se responsabilizan por toda la sociedad. Pero sabemos de gobiernos que dedican su atención política a grupos de su particular interés; a ciertas clases sociales, o a sectores de la población. Así, dichos gobiernos predefinen su narrativa en términos de oposiciones, declarando a veces abiertamente a quiénes quieren proteger y a quiénes desamparar. Esta forma de actuar puede convertirse en estrategia, acompañada por un “permiso” ideológico para distanciarse de “otros” considerados nocivos. Esto se manifiesta al privar a partes de la ciudadanía de manera repetitiva, de su estatus; y esto es aún más claro cuando nos referimos a refugiados. Lo anterior, desde una perspectiva que considera el asunto como un problema ajeno. De ahí que, cuando la ideología política se distancia de la ética –trátase del gobierno del que se trate– se destruyen los espacios de supervivencia de algunos ciudadanos, ignorándose sus demandas de justicia social.

Sabemos que aún los sistemas que intentan proteger mayorías y que reclaman responsabilidad moral para ello, no siempre lo han logrado. Una revisión histórica de los siglos XX y XXI indica que la narrativa y conciencia de lo ético está siendo eclipsada repetitivamente por lo político; inmigrantes y algunos grupos de ciudadanos no reciben, en consecuencia, la protección que se les debe. A toda costa y con la mayor conciencia que lo que hemos heredado, un pasado histórico, se ha repetido de manera parcial en el presente. Así que, por allí podemos empezar, si queremos evitar genocidios a futuro. Es indispensable rechazar lo que Norman Geras (1998) llama el “contrato de la indiferencia mutua”. Un “contrato” que se ha arraigado en el mundo social y político actual, y que repetidamente recibe barnices de apoyo y lustre para hechizar a las masas a la vez que justifica el distanciamiento de otros. Las variadas crisis que

vivimos hoy confunden y opacan responsabilidades. Rechazar al veneno de la indiferencia es una exigencia urgente y constante que parecía, ilusoriamente, confrontada desde la última guerra mundial. No podemos cometer el error que implicaría el abandono de la persistencia en tal rechazo.

## Conclusiones

Son diversas las partes del argumento que aquí he presentado: la importancia de la historia y la necesidad de su estudio constante; la revisión de las fallas éticas y morales en los encuentros sociales del ayer y sus retos; el reconocer lo que significa compartir espacios sociales como ciudadanos; el que nos debemos derechos como iguales en el convivir; que las instituciones que tenemos en el espacio de la vida pública son solo tan eficaces y amparadoras como las protecciones que los ciudadanos estiman darles; y la propuesta de que este listado es una cadena interdependiente que se debe defender y escuchar.

Hay que recordar que nuestras prácticas del pensar, que en apariencia parecen provenir de cada cual, en tanto individuo aislado, son en realidad un producto social y, como tales, pueden convertirse a través de las manipulaciones de alguno(s), en fuente del deterioro de la vida pública. Por esto, la concientización de nuestra condición conectada solo puede protegerse mientras pensamos en el otro y no mientras pensamos solo en el yo aislado (Climo y Catell, 2002; Cimet, 2002). Hannah Arendt, quien pensó el totalitarismo como el mal social extremo que ha sido, peleó por ideas que tienen eco en este ensayo también. Las sintetizó como el “derecho a tener derechos” de todos los humanos (Arendt, 1979).<sup>22</sup> Ella insistió en

22. La politóloga y filósofa Hannah Arendt obtuvo amplio reconocimiento en 1951, con la publicación de su libro *The Origins of Totalitarianism*. A partir de su texto utilicé varias de sus ideas sobre los frenos institucionales en una sociedad para reprimir el totalitarismo. Distingo esta obra de su trabajo como reportera y cuasi-historiadora en los años 1961-1962, durante el juicio en Jerusalem de Adolf Eichmann. Esa labor casi la destronó de todo reconocimiento intelectual. Su visión de Eichmann como un hombre banal, sin fanatismo y sin prejuicios antisemíticos, convulsionó a los intelectuales, pues él fue el representante nazi encargado de deportar judíos para que fueran exterminados. Dado que Eichmann no mostró ni culpa ni vergüenza durante el juicio esto, más que describirlo como “monstruo”, fanático antisemita y promotor insaciable de un odio a los judíos, Arendt lo representó como persona sin sentimientos negativos, que además parecía no saber exactamente qué había cometido, dado su “sin-pensar”. En 1965, apareció un libro que destruyó totalmente la versión de Arendt, con datos históricos que ella ignoró, desconoció, o confundió. A partir de fuentes primarias sabemos que Eichmann argumentó después de la guerra, que su más profundo pesar fue no haber eliminado a los 11 millones de judíos europeos (Ezra, 2007; Robinson, 1965; Cesarani, 2005) y la película *The Devil's Confession: the Lost Eichmann Tapes* (Mozzer, 2022).

que para enraizar estos derechos en la sociedad se requiere de instituciones gubernamentales o estatales que los afirmen, así como de formas de pensar que los aseguren, utilizando la perspectiva de un constante recapacitar de cada cual sobre los “derechos” de otros.

Arendt recalcó que la protección de los derechos exige un pensar constante. Estas ideas provinieron de su repensar la filosofía clásica bajo un lente específico con el que magnificó los fracasos históricos. Reiteró que estos fracasos ocurrieron pese a las exposiciones teóricas de los filósofos que proponían evitarlas. Habrá que recordar que ella misma confrontó la humillante experiencia del desmoronamiento cívico y social europeo por lo que le tocó vivir durante la Segunda Guerra Mundial: esa parte deshumanizada de la sociedad que experimentó directamente como judía europea.

Me he cuidado de no definir aquí las instituciones específicas que deberían dedicarse a “cuidar” los derechos de los miembros de la sociedad. Solo me he referido a que, en el espacio político, las instituciones que modifican el compromiso social de cuidar a los otros, lo alteran siempre que los individuos que las conforman son incapaces de resistir los cambios de argumentos. Argumentos que socavan los derechos de esos otros para justificar ciertos acomodamientos que funcionan solo para unos pocos. Estas modificaciones institucionales que también se expresan en los comportamientos de los individuos de manera aislada y repetitiva y que siempre buscan justificarse, se dan cuando los actores –en su capacidad de miembros de la sociedad– se desdican del pensar que incomoda y además impiden que se juzguen las acciones de las que forman parte.

He señalado en este ensayo que, a pesar del tiempo transcurrido desde el Holocausto –su historia y su respectiva revisión– no hay manera de negar las acciones de vastas mayorías de las sociedades europeas que entonces coadyuvaron y colaboraron a destruir la minoría judía europea. Cuando 11 millones de judíos quedaron desamparados por los Estados que los representaban, las acciones de dichos Estados pueden sin duda calificarse como criminales. Molesta. Incomoda. Renace el deseo de desdeñarse del pasado o de autocalificarse como víctima también. Pero las consecuencias de ello son a su vez potencialmente catastróficas para un repetir estos actos criminales.

Queda irresuelta entonces la interrogante de cómo evitar tales errores y crímenes comunitarios en el futuro. Sabemos que un proceso de educación

por sí solo es insuficiente para elevar la conciencia en los actores sociales: parte de la sociedad más educada se unió a los procesos de acción de pandillas y criminales y aceptó puestos importantes, con justificaciones ideológicas que eximieron el proceso de juicio antes de emprender sus acciones. Propongo un constante adentrarse en el interior del pensar para practicar el cavilar que debe verse como constante e interactuante, donde el yo debe confrontarse con el otro (por así decirlo), para así pensar, decidir y juzgar una acción como ética en donde no se disminuye al otro, devaluándolo o eliminándolo para satisfacer al yo individual.

Es imperativo autoimponerse reglas –la libertad suprema del pensar y la única forma de construir una guía ética para juzgar– compartiendo y retándose a confrontar al otro real e imaginado. Solo así se logrará abandonar el relativismo y los deseos subjetivos que florecen con el abandono. El compartir ese diálogo interior –ejercitado constantemente para que a la larga se convierta en un reto (con su reproducción al exterior social como diálogo político)–: esa es la base para formatear un pensar ético activo. Con esto quiero decir que necesitamos fomentar nuestra materia prima interior para construir y fortalecer los juicios políticos del actuar, con respaldos éticos.

Nada de esto es una cualidad humana individual ni un proceso con una fórmula específica y concreta. Dentro del vivir cotidiano, necesitamos una conciencia histórica del ayer para afirmar nuestra habilidad de discernir el bien del mal; también una manera de afinar constantemente las formas del pensar que sean la base emblemática de las edificaciones institucionales del espacio social. Pero para refinar su contenido específico y además defenderlo, debemos reconocer al otro como mi contraparte en el vivir social. Este formato del pensar interior (ético-político) es el reforzamiento invisible para nuestra sobrevivencia colectiva.

El Holocausto del siglo pasado, y todos los abusos y destrucciones grupales que hemos vivido desde entonces sin ser capaces de frenarlos, son mucho más susceptibles de repetirse si este oxígeno mental que necesitamos para un convivir político y social protegido se niega, elimina y ridiculiza. Así pues, ese mítico “sentirse bien” –que parece eludir a quienes lo persiguen de manera infantil como sueño social, intoxicados por lo que parecen ofrecerles la ignorancia y el olvido– solo magnifica la enorme necesidad y responsabilidad que tenemos de gritar verdades históricas para afianzar un compromiso y una obligación social para defender un futuro más digno y decente para todos.

## Referencias

- Adamczyk-Garbowska, M. (2011). Reception of Memorial Books in Poland. In R. Horowitz (Ed.), *Memorial Books of Eastern European Jewry*. Mc Farland and Company.
- Adamczyk-Garbowska, M. & Kopeiowski, A. (2014). Memorial Books as a Remembrance of Collective Trauma. In F. Tych & M. Adamczyk Garbowska (Eds.), *Jewish Presence in Absence: The Aftermath of the Holocaust: Poland 1944-2010*. Yad Vashem.
- Adamczyk-Garbowska, M., Kopeiowski, A. & Tracinski, A. (2014). Les livres du souvenir: une source sur l'histoire, la culture et l'extermination des juifs polonaises [Review of *Les livres du souvenir: une source sur l'histoire, la culture et l'extermination des juifs polonaises*]. *Revue d'Histoire de La Shoah*, 200, 25-84. <https://doi.org/10.3917/rhsho.200.0021>
- Améry, J. (1980). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Indiana University Press.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace & World. (Obra original publicada en 1951).
- Berman, E. K. (1998). From the Depths: Recovering Original Documentation from the Kovne Ghetto. *Holocaust and Genocide Studies*, 12(1), 99-118. <https://doi.org/10.1093/hgs/12.1.99>
- Browning, C. (1992). *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. Harper Perennial.
- Cesarani, D. (2005). *Eichmann: His Life and Crimes*. Vintage Books.
- Cimet, A. (2000). Ambivalence Acknowledged: Jewish Identities and Language Strategies in Contemporary Mexico. In L. Roniger & T. Herzog (Eds.), *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order* (pp. 273-284). Sussex Academic Press.
- Cimet, A. (2002). Symbolic Violence and Language: Mexico and its uses of Symbols. In J. J. Climo & M. G. Catell (Eds.), *Social Memory and History* (pp. 143-158). Altamira Press.
- Cimet, A. (2012). Para que el silencio no sea el timón: los libros Izkor o libros de remembranza del Holocausto. *Acta Sociológica*, 58, 91-113. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2012.58.32155>
- Cimet, A. (2014). *Jewish Lublin: A Cultural Monograph*. Curie-Sklodowska University Press.
- Climo, J. J. & Catell, M. G. (Eds.) (2002). *Social Memory and History, Anthropological Perspectives*. Altamira Press.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*. University of Chicago Press.
- Ezra, M. (2007). The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and her Critics. *Democratya*, 9, 141-165.
- Geras, N. (1998). *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy After the Holocaust*. Verso.

- Gleizer, D. (2011). *El exilio incómodo: México y los refugiados judíos, 1933-1945*. El Colegio de México.
- Goldhagen, D. (1996). *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Alfred A. Knopf.
- Hetzel, A. (2015). Ethics, Knowledge and Rule-Following: A Pragmatist View. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 7(1), 1-13. <https://doi.org/10.4000/ejpap.376>
- Judt, T. (1992). The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe. *Daedalus*, 121(4), 83-118.
- Kassow, S. D. (2007). *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabes Archive*. Indiana University Press.
- Kessin Berman, E. (1998). From the Depths: Recovering Original Documentation from the Kovne Ghetto. *Holocaust and Genocide Studies*, 12(1), 99-118. <https://doi.org/10.1093/hgs/12.1.99>
- Nagórski, A. (2016). *The Nazi Hunters*. Simon & Schuster.
- Pawelczynska, A. (1979). *Values and Violence in Auschwitz: A Sociological Analysis*. University of California Press.
- Robinson, J. (1965). "And the Crooked Shall be Made Straight:" *The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe and Hannah Arendt's Narrative*. Mac Millan.
- Sitt, K. & Rosh, S. (2022). *The Devil's Confession: The Lost Eichmann Tapes* [Película].
- Snyder, T. (2010). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. Basic Books.
- Snyder, T. (2015). *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*. Tim Duggan Books.
- Snyder, T. (2015b, September 16). Hitler's World May Not Be So Far Away. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2015/sep/16/hitlers-world-may-not-be-so-far-away>
- Stone, L. (2019). Quantifying the Holocaust: Hyperintense Kill Rates During the Nazi Genocide. *Science Advances*, 5(1). <https://doi.org/10.1126/sciadv.aau7292>
- Todorov, T. (1996). *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*. Metropolitan Books.
- Tory, A. (1990). *Surviving the Holocaust: The Kovne Ghetto Diary*. Harvard University Press.
- Volavkova, H. (1993). *I Never Saw Another Butterfly: Children's Drawings and Poems from the Terezin Concentration Camp, 1942-1944*. Schoken Books.
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520915282>

# La religiosidad popular

*en los marcos políticos contemporáneos:  
una aproximación crítica*

***Popular religiosity in contemporary political frameworks:  
a critical approach***

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 11 de abril de 2023*

*Aprobado: 7 de julio de 2023*

Samuel Hernández Vázquez

*Universidad Autónoma de Aguascalientes, México*

## Resumen

Este artículo se enfoca en las prácticas y expresiones religiosas contemporáneas de los grupos sociales influenciados por la iglesia católica en el occidente de México. Se expone la fiesta patronal en San Francisco Tesistán, bajo un estudio etnográfico, para describir su estructura, organización y función. La categoría de religiosidad popular se presenta como un modelo analítico para abordar las explicaciones manifestadas en la estructura social por el vínculo patrón-cliente, dotando de sentido al orden político, económico y simbólico. Reforzando la categoría de religiosidad popular, el análisis de la producción popular apunta a grupos subculturales dentro de sociedades más grandes. Dentro de este modelo, busca contribuir a la comprensión de lo “popular” en las prácticas religiosas de un fragmento de la población determinada por la división del trabajo, en un espacio de invención, interpretación y representación. El poder simbólico preserva memorias, determina un origen común y cristaliza la cosmovisión holística en el orden social.

**Palabras clave:** Religiosidad popular, Catolicismo tradicional, Fiesta patronal, Producción cultural

## Abstract

This paper focuses on contemporary religious practices and expressions of social groups influenced by the Catholic church in Western Mexico. The patronal festival in San Francisco Tesistán is exposed, under an ethnographic study, to describe its structure, organization and function. The category of popular religiosity is presented as an analytical model to address the explanations manifested in the social structure by the patron-client bond, providing meaning to the political, economic, and symbolic order. Reinforcing the category of popular religiosity, the analysis of the popular production points to subcultural groups within larger societies. Within this model, it seeks to contribute to the understanding of the “popular” in religious practices of a fragment of the population determined by the division of labor, in a space of invention, interpretation and representation. The symbolic power preserves memories, determines a common origin and crystallizes the holistic worldview in the social order.

**Key Words:** Popular religiosity, Traditional catholicism, Patronal festival, Cultural production

**Samuel Hernández Vázquez.** Mexicano. Doctor en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Técnico de investigación, en el Centro de Ciencias del Diseño y de la Construcción, de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Línea de investigación: Perspectivas del manejo territorial y las interacciones de actores claves para el cambio social regional. ORCID: [0000-0001-7758-5922](https://orcid.org/0000-0001-7758-5922) Título de la publicación más reciente: Hernández-Vázquez, S. y Ríos-Llamas, C. (2023). La ciudad se hace en la fiesta: transformaciones periurbanas en las celebraciones patronales de Guadalajara. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 75, 103-121. <https://doi.org/10.17141/iconos.75.2023.5418>.

## Introducción

En el momento en que la modernidad mantuvo como proyecto la emancipación social, la democracia, el desarrollo, la exaltación del individuo, y el desencantamiento del mundo mágico-religioso, se desarrollaron teorías sobre la secularización que vaticinaban el fin de la religión. Sin embargo, ni la modernidad, ni las teorías de la secularización atinaron a sus predicciones. La dimensión religiosa sigue teniendo presencia y auge en países y sociedades caracterizadas por el “subdesarrollo”, “en desarrollo”, “tercermundistas” o “países periféricos”, donde la modernidad tiene un papel colateral y de antítesis. Bajo la categoría de postmodernidad, el reenchantamiento se volvió en contra de la modernidad y la racionalidad como proyecto eurocéntrico, colonialista y capitalista. Los nombres con los que se atribuye a la época actual muestran tal desajuste: sociedad postindustrial, era de la información, radicalización de la modernidad, posmodernidad, hipermodernidad (Giddens, 2008; Lyotard, 1989).

Los estudios sobre religión tienen cabida en dos puntos neurálgicos que resalto, primero, como tesis fallida de los clásicos en ciencias sociales (Marx, Durkheim, Weber) que auguraron su paulatina desaparición en sociedades modernas; y segundo, por la crisis contemporánea de sentido y la incapacidad de medir y prever riesgos sociales (Beck, 1998), basada en la constatación de que, en las sociedades actuales, la acumulación de capital va acompañada por una creciente producción social del riesgo, donde la religión, con nuevos sentidos y expresiones toma el papel de paliativo, con la que se ha cobijado la humanidad.

La pervivencia de la religión en sociedades modernas obliga a la filosofía a repensar la teoría clásica de la secularización y su ecuación fundamental: racionalización = modernización = secularización = ocaso de la religión. El advenimiento de una sociedad postsecular obliga al diálogo y mutuo entendimiento entre secularismo y religión en la esfera pública, pero más allá de proclamaciones triunfalistas de una mentalidad u otra. Secularismo y religión se enfrentan al mismo dilema fundamentalista (Bermejo, 2014, p. 341).

Diferentes perspectivas y disciplinas abordan el fenómeno religioso para medir su desaparición o persistencia de la esfera pública (secularización de lo sagrado); para rastrear su origen y proceso histórico desde sociedades aisladas (antropología); para reconocer desde sus expresiones la función social que cumple (sociología). Si se afirma que las manifestaciones

religiosas son productos mágicos y enajenantes de los grupos que las realizan, la estrategia de sentido común será combatirla bajo la bandera de la razón. Sin embargo, las manifestaciones religiosas de pueblos y localidades campesinas permanecen en la actualidad por múltiples causas, una de ellas es la racionalidad de sus prácticas y quehaceres en el contexto religioso relacionados con la identidad del territorio: étnica o del poblado; como referente cultural, del pasado y político; implicado a una actividad regional económica y turística.

La religión como objeto interdisciplinario manifiesta, como palimpsesto, significados y sentidos que se entrecruzan sincrónica y diacrónicamente; “no sólo comunican mensajes con lo sobrenatural, sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural” (Rodríguez-Becerra, 2003, p. 9). La permanencia de las manifestaciones populares de carácter religioso en nuestras sociedades está muy lejos de desaparecer, por su relevancia en la vida de las personas y sus condiciones socioeconómicas como individuos y como grupos sociales que las condensan, producen, actualizan y reelaboran.

En América Latina la dimensión religiosa está marcada por la fractura del monopolio católico y la visibilidad y presencia en la esfera pública de diversas denominaciones religiosas que complejizan y reconfiguran el campo religioso. Es una recomposición en la esfera del creer a partir de la fragmentación del monopolio de la iglesia católica, dado que “históricamente marcó los límites de lo creíble, organizando los marcos de las creencias, ha perdido este lugar central para dar paso a un paisaje en el que otros actores religiosos reclaman sus espacios de poder y de definición de lo legítimo” (Mallimaci y Giménez, 2007, p. 48).

No se puede seguir sosteniendo que las diversas manifestaciones de la religión subsisten como un producto segregado de procesos de la premodernidad o que la religión depende de la reproducción de clase. Si la religión toma de la tradición su fuente es porque es un elemento de distinción y poder que necesitan los grupos sociales para identificarse y diferenciarse. Lo global no homogeniza lo local, por el lado contrario, lo local al globalizarse diversifica las lógicas modernas de “contaminación” y diferenciación de un mundo en crisis que reclama una búsqueda incansable de sentido. “La vivencia religiosa hoy cobra nuevos bríos, y resurge con un vigor inusitado en contextos culturales posmodernos, [...]. Una crisis que trastoca profundamente los cimientos y postulados básicos sobre los cuales erigiríamos —como occidentales— nuestro “mundo” (Gómez-Arzapalo, 2019, p. 71).

En la academia nuevas perspectivas se posicionan en el análisis, una de ellas es la “religión vivida”, un enfoque que desarrolla la experiencia de las personas, sus perspectivas y vivencias cotidianas en las que diariamente seleccionan y adaptan, reinterpretan y reapropian de diversas matrices de sentido en sociedades complejas (Da Costa *et al.*, 2019; Morello, 2017). Es un enfoque teórico-metodológico centrado en el sujeto creyente. Sin embargo, este trabajo no centra su atención en la subjetividad de los individuos sino en las prácticas religiosas comunes de pueblos bajo el influjo de la religión católica. Con la categoría de religiosidad popular se analiza la producción popular religiosa de grupos subculturales dentro de sociedades amplias. Se presenta la religiosidad popular como un modelo de análisis que explora las explicaciones que dan fundamento y sentido a las prácticas de individuos y grupos. El concepto es vasto y amplio, pero como categoría de análisis debe situarse y contextualizarse en un marco teórico y analítico de un objeto de estudio particular.

El artículo desarrolla tres puntos. El primero, sitúa la categoría de religiosidad popular como objeto de estudio en las ciencias sociales desde distintas perspectivas epistemológicas; el segundo, construye el concepto de religiosidad popular acotado a las manifestaciones del catolicismo tradicional entresacando la categoría conceptual y heurística; el tercero, expone y describe el caso de la fiesta patronal de San Francisco de Asís en Tesistán, localidad del municipio de Zapopan, al norponiente del Área Metropolitana de Guadalajara, —ahí mismo se resume el instrumental metodológico de esta investigación—.

## La religiosidad popular como objeto de estudio

Un exhaustivo estado de la cuestión sobre la religiosidad popular expresado en las peregrinaciones religiosas se encuentra en el trabajo de Robert Shadow y María Rodríguez (1994): “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”. Los autores hacen un recuento del acercamiento conceptual y epistemológico sobre la peregrinación. Ponen en la discusión la perspectiva funcionalista, como uno de los primeros acercamientos de las ciencias sociales al estudio de la religiosidad popular tomando casos de México y Latinoamérica.

En primer lugar, el texto señala las funciones características de la peregrinación, ya que los grupos afirman su realidad y mantienen su identidad gracias a una serie de símbolos y ceremonias. La finalidad de la corriente funcionalista es explicar cómo las sociedades se idealizan y se expresan

en los símbolos sagrados, característica que responde a la organización, sobrevivencia y relevancia que tienen las prácticas religiosas sobre el grupo social.

Según Shadow y Rodríguez (1994) la peregrinación se caracteriza por la regulación de la interacción social en dos dimensiones: la política y la económica. Bajo la categoría de poder revestido de un entramado simbólico, con el argumento comunicativo.

El poder o más bien los distintos poderes, que se buscan o se cuestionan mediante un código simbólico extremadamente rico, complejo y polifacético que expresa un conjunto de mensajes no unitarios sino ambiguos y paradójicos, en donde se puede ver fusionados en un solo ritual elementos impugnadores e integradores (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 20).

La peregrinación se destaca por “la relación establecida entre el romero y el santo representada en una sacralización del lazo patrón-cliente que caracteriza la estructura social terrenal” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 23). La estructura social se refuerza en los lazos verticales y asimétricos al consagrarla y reproducirla en el plano sobrenatural. Opera desde una dimensión ideológica legitimando el orden social, estratificado, subordinado y marginado, incluso reflejado en el territorio. Estas relaciones asimétricas vistas como un drama ritual que “no solo expresa la jerarquía de clases sino que mediatiza las grandes brechas sociales que separan los distintos estratos y clases” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 25). La corriente funcionalista ve en la peregrinación una visión homeostática e integradora de la vida social, marcada como el opio del pueblo para mantener el ocultamiento de la injusticia.

En este sentido, de la coerción de la religión sobre la estructura social, siguiendo a Piketty (2019) en *Capital e ideología* argumenta que la desigualdad de riqueza, la desigualdad de renta y la desigualdad en el acceso a bienes esenciales como la educación y la sanidad se determinan por estructuras ideológicas que justifican la concentración de la riqueza. Las explicaciones para justificar las prácticas religiosas van encaminadas a justificar el orden y evitar el caos.

Cada uno ocupa el lugar que le es asignado, con la finalidad de garantizar la armonía social, como diferentes partes de un mismo cuerpo, sabiendo que cualquiera podría ocupar sin ningún problema otro lugar en una segunda existencia. Se trata de garantizar la armonía terrestre y de evitar el caos, apoyándose al mismo tiempo en los conocimientos adquiridos y la transmisión familiar de saberes y competencias. Este proceso puede

requerir esfuerzos personales y de disciplina, y en ocasiones comporta promociones individuales, pero no debe terminar en una competición social exacerbada, en cuyo caso la estabilidad del conjunto se vería amenazada. En realidad, la idea según la cual la asignación de posiciones sociales y funciones políticas permite evitar que la hipertrofia de los egos y el orgullo de los hombres tomen el control de la sociedad se encuentra en todas las civilizaciones, a menudo para defender las lógicas hereditarias y, en particular, la lógica monárquica y dinástica (Piketty, 2019, p. 371).

En segundo lugar, de la obra de Víctor Turner (1988), *El Proceso Ritual, Estructura y Antiestructura*, rescata tres conceptos clave para el estudio de la peregrinación: *liminalidad*, *communitas* y *antiestructura*. Turner define la peregrinación como una “experiencia social de movimiento y de transición –liminal– en que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 28).

El término antiestructura explica el proceso liminal del espacio-tiempo de la peregrinación, donde “la heterogénea, compleja y desigual organización de la vida cotidiana fueron remplazados por una relación humana más homogénea y en consecuencia radicalmente distinta de la que predomina en la estructura social normal” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 28). La antiestructura se relaciona con el concepto de *communitas*, definida como una “relación liberadora de comunalidad”, “universalismo y fraternidad”, cuyos “lazos” son igualitarios, no-diferenciados, directos, no-relacionales y existenciales” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 28). Las diferencias de clase y los antagonismos sociales se vuelven un “mecanismo de mantenimiento”, una especie de válvula de escape que opera para reducir las tensiones sociales acumuladas (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 32). Las manifestaciones religiosas, desde el proceso liminal del ritual, revelan el juego de las estructuras de poder frente a la antiestructura festiva, puesto que, una vez atravesado el umbral, terminada la fiesta patronal, la estructura se reafirma, legitima y condensa.

En tercer lugar, los autores presentan la importancia de la obra de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* [(2013) 1978], destacando un análisis sociológico completo y objetivo sobre el fenómeno de las peregrinaciones en México (Shadow y Rodríguez, 1994). Gilberto Giménez analiza la peregrinación desde la óptica de los dos polos del peregrino: el santuario y el pueblo que peregrina. Define la religiosidad popular, “como prácticas culturales-religiosas propias de los grupos

rurales y subalternos” (2013, p. 35). Emplea dos perspectivas metodológicas: la semiótica, orientada al descubrimiento y reflexión sobre los significados de la práctica religiosa popular; y la sociológica, considerando a las representaciones sociales como instituciones simbólicas determinadas por la situación social y la posición del grupo practicante dentro de su estructura. La religiosidad popular desde un marco marxista es “alienación y conciencia de sí, aspiración de libertad y sujeción a los poderes míticos” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 35).

El paradigma funcionalista fue remplazado por el marxismo, y esto trajo una disminución en los estudios sobre religión, ya que consideraba lo ideológico como un epifenómeno, sin valor en sí mismo para ser estudiado. La mirada marxista, impregnada más de ideología que de categorías teórico-metodológicas, no valoraba el estudio cultural de las expresiones religiosas populares, ni el estudio de las costumbres y de la vida cotidiana de los creyentes (De la Torre, 2014). En la segunda mitad de la década de 1980 aparecen nuevos paradigmas en la interpretación de la religiosidad popular. El desarrollo de corrientes críticas de análisis de las culturas subalternas, los estudios sobre religión influidos por Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, Eric P. Thompson, entre otros, toman un nuevo auge y se originan acercamientos en lo epistemológico, conceptual y metodológico.

Pierre Bourdieu dio un vuelco metodológico y epistemológico para abordar el fenómeno religioso. Conceptos como *campo*, *habitus*, *capital simbólico* y *capital cultural* son herramientas para entender las relaciones de poder y la pertinencia del fenómeno religioso. El concepto *campo* es “un ‘espacio’ sociocultural de posiciones objetivas donde los agentes luchan por la apropiación del capital común” (Fuentes y Vidales, 2011, p. 44). Es un espacio donde se estructura y se reproduce la vida con ciertas reglas y objetos de juego. El campo religioso está marcado por fuerzas que aseguran la reproducción del poder, de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El *habitus* “es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido” (Fuentes y Vidales, 2011, p. 45).

José Hugo Suárez hace una síntesis sobre la diversidad religiosa explicando que en “el comportamiento religioso en México se debe señalar al menos tres grandes desplazamientos teóricos: de la “disidencia” a la

“mutación”, de la “mutación” a la “diversidad”, de la “diversidad” a la “pluralidad en la diversidad” (2013, p. 34). La diversidad religiosa tiene una aproximación desde sus connotaciones interculturales, fenómenos interconectados con las migraciones a nivel nacional e internacional.

En una realidad globalizada, lo que menos se nos presenta es una religión en estado puro. Nos encontramos en un campo religioso mexicano heterodoxo, caracterizado por la pluralidad y en ese contexto se puede decir que el catolicismo está marcado, según Hugo José Suárez, por tres orientaciones generales: a) La ambigüedad de ser católico, b) Reinterpretación de contenidos, y c) Desinstitucionalización e individuación (2013).

Entre la ortodoxa y la heterodoxa (nuevos movimientos religiosos de corte New Age, neoindigenismos, ecologismos y naturismos, holismos, etcétera) se sitúan los estudios de la religiosidad popular, los cuales presentan retos específicos para una aproximación crítica de la religiosidad popular sobre la actitud frente a lo sagrado, comunicación con lo trascendente y el mantenimiento del orden social. Enmarcar el uso de lo popular de las prácticas religiosas lleva a crear líneas de investigación teóricas y metodológicas que aborden el fenómeno del catolicismo tradicional en Latinoamérica.

## **Religiosidad popular: una aproximación crítica**

La cultura popular es una categoría que puede agrupar una amplia variedad de formas a menudo contradictorias dependiendo del contexto de uso (Mattson, 2006). Contraponer la cultura popular a una supuesta alta cultura o de élite, resulta bastante problemático, por lo que debe caracterizarse las referencias al uso de lo “popular”. Principalmente se aborda como la producción cultural de masas, definido como “el producto histórico del capitalismo industrial y de consumo, la urbanización y el desarrollo de tecnologías de medios de comunicación de masas como las imprentas, la radio, la televisión e Internet” (Mattson, 2006, p. 333).

Por otro lado, la cultura popular se mide a partir de la escala y los “artefactos, materiales y objetos no producidos en masa, sino creados y distribuidos a pequeña escala y compartidos por grupos étnicos, regionales y otros grupos subculturales dentro de la sociedad más grande” (Mattson, 2006, pp. 333-334). Lo popular deviene de una cultura legítima que se impone a todos como tal, por lo que se le asigna al pueblo una posición inferior (Eribon, 2017). Lo popular se aplica a ese sector difuso de la po-

blación que no irrumpe los estratos altos de la estructura social, ni controla los mecanismos de poder y de coerción social macroinstitucionalizados (Salles y Valenzuela, 1997).

La religiosidad es un producto cultural determinado a partir de los grupos étnicos y las relaciones sociales, en cuanto a que implica la vida cotidiana y con esta, el significado, la identidad, la comunidad, la memoria, la tradición y el poder mediante el uso de diversos elementos culturales. Es un producto a pequeña escala con la función de identificar y diferenciar el territorio, la economía y la estructura social de la región.

El término religiosidad se relaciona con el carácter religioso de alguien o de alguna práctica o creencia que guarda un vínculo imprescindible con la religión. “El marco de la religiosidad popular en nuestro contexto mexicano deriva directamente de la religión católica, aunque simbólicamente se introduzcan elementos que no emanan del catolicismo” (Salles y Valenzuela, 1997, p. 60).

La religiosidad popular se compone por los siguientes elementos, de acuerdo con Shadow y Rodríguez (1994): 1) la regulación de un orden político y económico; 2) el poder simbólico; 3) la creación de comunidad; 4) la estructura social mediante el lazo patrón-cliente.

El catolicismo tradicional sigue permeando la cosmovisión de la mayor parte de la población en México. Dentro de sus prácticas se destaca la organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personaje sobrenatural, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa de manera radical de la concepción cristiana católica oficial (Gómez-Arzapalo, 2019). Pueden o no estar legitimadas por las instituciones oficiales como la iglesia o el Estado, la autonomía sobre la conformación de sus prácticas depende del sentido de comunidad que no es homogéneo, sino asimétrico y diverso.

**Ilustración 1.**

1. Familia que dona la vestimenta a la Virgen de la Purísima Concepción en el poblado de Tlajomulco de Zúñiga. 2. Procesión con los Reyes Magos en el poblado de Cajititlán. 3. Procesión con la imagen de San Francisco de Asís en Tesistán. 4. La representación de Santo Santiago en combate con los tastuanes, en la localidad de Nextipac, en el municipio de Zapopan



Fuente: ilustración 1 y 2, muro de Facebook: *Periodismo libre de Tlajomulco*. 3 y 4, archivo personal.

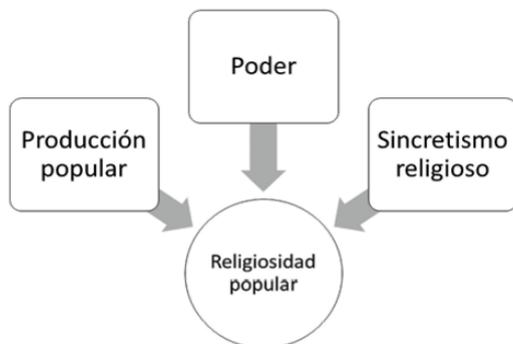
La concepción de la religiosidad popular se explica, primero, como una práctica social religiosa, que representa al campesinado como parte de un segmento social que se determina por el modo propio de producción, con una cultura propia compartida. Este proceso de configuración social se describe de la siguiente manera:

Todo sistema de representaciones (y, por lo tanto, también la religión) se inserta en una formación social según una doble dialéctica: una vertical, que tiene que ver con la problemática de los condicionamientos sociales, y la otra horizontal, que se relaciona con el proceso histórico de diferenciación social de clase (Giménez, 2013, p. 58).

Giménez afirma que la religiosidad popular se forma a partir de los condicionamientos sociales y del proceso histórico de diferenciación social de clase, por lo que no solo se trata de condensar la religiosidad, sino también las prácticas culturales e identitarias de los grupos sociales a los cuales hace referencia la práctica religiosa.

Susanna Rostas y André Droogers (1995) exploran la manera en que la religión popular es reformulada por sus usuarios, en el proceso de invención o reinterpretación permanente. Para los autores “el uso popular de una religión popular” representa un proceso de bricolaje, ya que en la actualidad existen mezclas “no solo de religiones indígenas con el catolicismo, sino también con cultos africanos de posesión, religiones que han venido de Europa, misiones evangélicas de los Estados Unidos, cultos espirituales producidos localmente y diferentes variantes de la gran corriente protestante” (Rostas y Droogers, 1995, p. 82). Los elementos propios de la religiosidad popular se muestran en la siguiente figura.

**Figura 1. Elementos de la Religiosidad popular**



Fuente: Elaborado a partir de Rostas y Droogers, 1995

Los autores ponen énfasis en el poder, puesto que las manifestaciones religiosas populares tienden a crear su propio espacio de representación, y junto con ellos, significados propios entre lo oficial/institucional y lo popular/uso común. El poder se palpa en la autonomía o dependencia que tienen los agentes para hacer uso de los espacios y elementos simbólicos de la religión oficial y para reformular, interpretar y crear nuevas prácticas y creencias. Renée de la Torre define la religiosidad popular como,

Un juego vivo, un performance lúdico-solemne donde constantemente se negocian y redefinen papeles entre diversos actores culturales locales, se preservan memorias y tradiciones, a la vez que se instauran y reinventan linajes y pasados míticos que orientan nuevos horizontes utópicos; se mantiene una negociación permanente entre valores y sistemas aparentemente opuestos que conforman nuestra cotidianidad: la cultura con

raigambre indígena y la colonial católica; la tradición y la modernidad, la pertenencia y la movilidad, lo propio y lo ajeno, etcétera (2016, p. 263).

La religiosidad popular desde este punto de vista es un palimpsesto, texto en el que se puede descifrar “un enclave que permite dotar de continuidad a nuevos elementos y procesos que ponen en riesgo la fragmentación cultural” (De la Torre, 2016, p. 265); así como el trasfondo político-económico que surge en el análisis de los símbolos que se ponen en juego. La fiesta religiosa revitaliza el sentido de pertenencia y de comunidad a pesar de sus altos costos para financiarla, porque ofrece grandes beneficios sociales: regenera la confianza, teje socialidades, establece intercambios, religa con el territorio y la comunidad, y construye solidaridades (Arias, 2011; Ariño, 1996; De la Torre, 2016).

Pablo Semán tiene una visión de conjunto sobre la religiosidad popular, pues argumenta que es cosmológica, holista y relacional. El autor plantea que hay diferentes lógicas culturales que atraviesan la experiencia religiosa, y estas lógicas imponen tonalidades en las prácticas más que la pertenencia denominacional que se queda en una dimensión abstracta (2001). Define la religiosidad popular como,

Una lógica cultural, una corriente de prácticas y representaciones que atraviesan denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas (en tanto presuponen la immanencia y la superordinación de lo sagrado), holistas y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad) (Semán, 2001, p. 47).

De acuerdo con estos autores y sus definiciones, la religiosidad popular se puede definir como una práctica social que constituye a un segmento de población determinado por la división del trabajo y la producción económica (Giménez, 2013), en un espacio de representación y significación, en constante invención e interpretación (Rostas y Droogers, 1995); espacio de negociación para preservar memorias, instaurar y reinventar linajes, determinar un origen común (De la Torre, 2016), y cristalizar una cosmovisión holista y relacional (Semán, 2001).

La religiosidad popular es una cosmovisión que explica de manera holista la relación del individuo con el cosmos, la comunidad, su condición y reproducción de clase social, que se sistematiza en creencias y rituales, donde representan su condición y su lugar en la estructura social y la consagran a Dios o al Santo protector del orden social, de la salud y del trabajo.

Así pues, “la identificación de la ‘visión del mundo’ que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición es reconocida como indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar las determinantes de las prácticas sociales” (Abric, 2001, p. 11). Las explicaciones de las creencias y las prácticas religiosas de las personas son explicaciones racionales emanadas de un cúmulo de significados, matrices de sentido o lógicas culturales de uso común o popular.

Las explicaciones no solo se cristalizan en el lenguaje de las personas al justificar sus creencias o sus prácticas, se expresan y se justifican principalmente en el ritual teatralizado, puesto en escena y a la vista de todos (Turner, 1988). El ritual como sistema de símbolos justifica por sí mismo la acción del grupo devenida en *performance*, donde el ritual se actualiza en el pacto con la divinidad y con la comunidad, traspasando las fronteras de un “nosotros” a los “otros”, de lo local a lo regional.

## **Descripción de la fiesta patronal en Tesistán y la producción cultural en los pueblos del occidente de México**

El estudio de la fiesta patronal en Tesistán (Hernández, 2016) fue un proyecto de investigación para el trabajo de la maestría en Comunicación por la Universidad de Guadalajara, de la cual se extrae una síntesis con la finalidad de presentar los elementos de análisis a partir de la religiosidad popular. El diseño metodológico fue etnográfico para acceder al sentido que los sujetos y grupos le confieren a sus prácticas y creencias de los actores que tienen relación directa con la organización de la fiesta patronal, ya que cuentan con un conocimiento especializado sobre este tiempo/espacio/festivo. Según Geertz (2003) se trata de desenredar las tramas de sentido del sistema ritual.

Para el caso de la fiesta patronal en San Francisco Tesistán, se realizaron entrevistas semiestructuradas a los dirigentes de los once grupos organizadores, junto con el párroco de la localidad, sacerdotes y algunas autoridades civiles. Se entrevistaron también a los encargados de las danzas “Tres espigas de Tesistán” y “Tlatachines Guadalupanos”, la encargada de las “Charras de Tesistán” o “Guardia de honor de la Virgen de Zapopan”.

Se aplicó la observación participante en las fiestas patronales de 2014 y 2015, utilizando el diario de campo para las anotaciones más relevantes en la organización de la fiesta, la manera en que los grupos se reúnen para

acordar los elementos de la celebración; y la fiesta patronal realizada por los mismos sujetos. Se construyó un archivo fotográfico de las festividades de 2014, 2015 y 2016.

La fiesta patronal es una tradición que conjunta dos matrices de sentido: la cosmovisión indígena y la religión católica. En el proceso histórico de Conquista los misioneros utilizaron elementos culturales de los indígenas y los apropiaron a la religión católica. Hay muchas semejanzas entre los dioses prehispánicos y el santoral católico de España. Dado que, “desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual entraña un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación” (Gómez-Arzapalo, 2019, p. 149).

Los pobladores de Tesistán forman una comunidad que se caracteriza por tener autonomía y agencia en la construcción de los elementos y referentes de su identidad. San Francisco de Asís “desde tiempo inmemorial” ha tenido un lugar importante en el festejo de la comunidad de manera interrumpida en el mes de octubre. Las fechas de los festejos están relacionadas con procesos económicos, y en específico, con el ciclo agrícola.

Las tierras del occidente de México fueron evangelizadas por los franciscanos que inculcaron devociones que se conservan hasta nuestros días, como la danza teatralizada de los tastuanes que se celebra en Nextipac, San Juan de Ocotán, Jocotán y Santa María el Pueblito, por nombrar tan solo algunos de los sitios cercanos al Valle de Tesistán, anexos a la mancha metropolitana de Guadalajara. Tesistán, a pesar de ser un poblado indígena, no conservó una danza teatral específica, sino que la población se apropió de danzas de otras regiones como las apacheras.

La fiesta patronal se define como el tiempo-espacio extraordinario, dialéctico en relación con la vida cotidiana que transgrede el orden social y su racionalidad productiva, la cual expresa y reafirma la identidad, la creación de un origen común y la memoria colectiva, pues condensa la historia y la cultura del pueblo; mantiene y fomenta posiciones y relaciones sociales asimétricas en juego, en tensión y constante negociación normadas en una proliferación simbólica del ritual (De la Torre, 2016; Giménez, 2013; Morán-Quiroz, 2009; Rodríguez-Becerra, 2003). Definición que sintetiza un análisis de la tradición anual del pueblo para exponer su adaptación y respuesta a las nuevas condiciones urbanas (Hernández-Ceja, 2007; Madrigal, 2016).

El primer elemento es la estructura de la fiesta en cuanto a qué hacen en el ritual. La fiesta es una celebración anual cíclica, según el calendario del santoral católico, a San Francisco de Asís, y se celebra el 4 de octubre, día en el que inicia la festividad; pero también se compone de nueve días de fiesta en que se celebra de manera intensa el patrocinio. La fiesta tiene lugar en la parroquia, el espacio de la iglesia en la que toma centralidad el festejo en el orden religioso; en el orden civil, la plaza representa el espacio público en que la feria, el comercio y la serenata toman presencia. Doce días de fiesta intercalados entre el día del patrón, el novenario y la visita de la Virgen de Zapopan.

Cada día se estructura con un horario de actividades en espacios concretos del poblado. Procesiones por las principales calles, el templo, la plaza y actividades propias dentro de las casas de los pobladores, así como comidas realizadas por los organizadores. A las cinco de la mañana comienza una procesión en la que se lleva en andas la imagen del santo rezando el rosario hasta llegar al templo y cantarle las mañanitas; esta es acompañada por una banda musical con cantos religiosos y por el regular trueno de cohetes disparados al cielo. Cuando llegan al templo en procesión, se truenan cohetes y fuegos artificiales, se celebra una misa y después los organizadores ofrecen a todos los asistentes café con pan dulce. Una de las características del grupo Bimbo y Marinela es que regalan el pan que produce la empresa. Terminado los rituales en el templo, los organizadores llevan la banda a la plaza y continúan con la fiesta. Algunos grupos se reúnen a comer juntos en algún salón preparado o en alguna casa particular.

Por la tarde en el mismo punto de reunión se concentra el conjunto de danzas con distintos ritmos: apacheras, tlahualiles y de conquista azteca, el sacerdote con sus acólitos, los organizadores con el santo en andas, la banda de música y el cohetero. El orden es el mismo para toda procesión de los días festivos. Al llegar al templo las danzas hacen una valla para que entre el sacerdote, el grupo y la banda; se tocan todas las campanas y un estruendo de cohetes anuncia su llegada. En el templo se celebra una misa solemne en favor de los organizadores.

En la noche, finalizada la misa, comienza en la plaza un espectáculo musical. Montan un escenario, luces multicolores y bocinas con niveles de sonido para envolver la plaza y las calles circundantes. Cada grupo, conforme a sus posibilidades económicas, contrata una banda para que

amenice “la serenata” como le llaman los pobladores. La banda de moda y con mayor audiencia ganará el reconocimiento y visibilidad de la comunidad y de la localidad. Los jóvenes y las parejas se ponen a bailar en los espacios amplios y anexos al escenario. En los alrededores de la plaza se colocan vendimias de comida, juegos mecánicos y juegos de puntería; se trata de poner la suerte a prueba. Entre las diez y once de la noche se quema el castillo (artesanía de fuegos artificiales con los emblemas del grupo organizador). Todo mundo contempla el punto álgido y final del festejo, junto con fuegos artificiales, estruendos de las campanas y cohetes en el cielo.

El segundo elemento es la organización en cuanto a quiénes hacen qué del ritual. Los grupos que organizan la fiesta tienen una estructura gremial en lo que refiere a sus actividades económicas. Estas estructuras son herederas de las cofradías, organizaciones de adscripción religiosa con la que se era miembro activo y socio para acceder a los servicios eclesíásticos. La cofradía queda diluida, pero se conforma en México la categoría de “cargos” en la que se responsabiliza al encargado de una actividad propia en la iglesia. Sin los cargos no funciona la fiesta patronal, pues estos son voluntarios y compete a motivaciones que atañen a la tradición, al terruño y el sentido comunitario. El cargo es un lazo con la comunidad, el territorio y la identidad, para quienes lo realizan genera reconocimiento y pertenencia:

*Uno coopera y lo hace con toda voluntad. Hay personas que tienen la intención de cooperar, pero a veces no pueden con mucho. Todo lo hacemos en honor a San Francisco. Yo he notado que, si doy un peso a uno le va mejor. En ese sentido, cuando se hacen las cosas con fe no solo se ve en la propia situación económica, también se siente uno bien, pues está uno bien con Dios. El objetivo de la fiesta no es para la gente sino para el Santo. Por muchos motivos hacemos una parte en el templo y otra parte fuera del templo (Comunicación personal, 9 de agosto de 2015).*

*Lo veo como algo muy solemne y respetable, como una persona grande, celebrarlo agradecerle porque nos ha dado todo el año, trabajo que no nos ha faltado, la comida etc., que nos siga dando más, te motiva lo que te da. Para mí representa mucho, es todo, a mi modo yo le debo muchos favores. Yo he pasado por muchas cosas, muchas, que hasta ahorita bendito Dios, yo me he agarrado de él y hemos salido, por eso él es todo (Comunicación personal, 3 de agosto 2015).*

Son once los grupos que se encargan de un día de fiesta; se responsabilizan de los gastos del templo y de las actividades de la plaza. Un pago al párroco por los servicios prestados, los cohetes, la música, las danzas, el café y el pan en la mañana, más los antojitos y excentricidades de cada grupo. El costo de un día de fiesta ronda entre los cien mil y medio millón de pesos.

### Ilustración 2. Procesión con danzas en la fiesta patronal en Tesistán



Fuente: archivo personal.

El grupo más añejo son los ejidatarios, quienes impregnaron de su estructura la organización, y costean el día de fiesta con el usufructo de las actividades económicas y rentas que tienen de los bienes de uso común. Una estructura democrática donde la mayoría decide sobre la organización e implementación de la fiesta anual. Los agricultores más pudientes han tomado un día de fiesta, de acuerdo con sus finanzas y de la voluntad de participar de forma familiar o grupal. El segundo grupo que tiene una permanencia son los trabajadores de la empresa Bimbo y Marinela, un gremio que ha obtenido recursos de la empresa para pagar parte de los gastos en el día que organizan. El grupo de los ladrilleros —que se está desvaneciendo en la actualidad— no tiene un nombre como tal, pues han estado en los últimos años en conjunto con el grupo de los hijos ausentes, que más o menos desde el 2000 tiene presencia en la participación de la fiesta. La fabricación de

ladrillo es una actividad que se ha limitado a la ribera del río Blanco desde la colonia de las Abujas hasta los linderos de Santa Lucía al poniente de la zona. En su mayoría habitan estas colonias deslindándose poco a poco de las actividades tradicionales del pueblo. Olga Reynoso (hija de señor José Guadalupe Reynoso) del grupo “Asís de Tesistán” dice:

*Entre los grupos hay competencia... que, si les salió bonito a un grupo”, dicen: “a mí me sale mejor”. No es riña, que digas... ¡qué bárbaro! ¡Pero qué chiste, ellos tienen dinero! Las fiestas son las fiestas uno tiene que disfrutar y hacer todo tranquilo (Comunicación personal, 5 de agosto de 2015).*

El líder de la danza “Tres Espigas” señala:

*Sí el grupo fulanito trajo la banda equis, hay que darle en la madre trayendo un grupo mejor. Van subiendo de nivel las cosas. En muchas partes no, ponen su banda en el atrio, la gente anda bailando no emborrachándose (Comunicación personal, 13 de agosto de 2015).*

Otro gremio representa a los obreros de la cervecería Grupo Modelo. Los carniceros son un grupo nutrido de integrantes y el que más sobresale por el espectáculo que montan en el escenario, pues procuran traer a la banda más popular del momento. Lo interesante de este grupo es que no solo congrega a los carniceros, sino que también invita a cualquier persona que pueda colaborar con los gastos del día de fiesta. Hay personas que están en uno o dos grupos con el compromiso de cooperar para los gastos, con ello acceden a los beneficios que se tienen por el día de fiesta. Como señala El señor Salvador encargado el día de la visita de la Virgen de Zapopan:

*Somos alrededor de 70 personas. Hay una cuota establecida de 4000 pesos para los que tenemos el compromiso del día, somos 14 personas. De ahí en adelante la gente nos ayuda con lo que puede, desde 3000 a 50 pesos o todo lo que se pueda recabar, los vemos como si fueran parte del grupo (Comunicación personal, 9 de agosto de 2015).*

Hay dos tipos de agrupaciones que rompen con este esquema, pero que refleja la estructura social del pueblo, las danzas y la organización del grupo de “charras”, señoritas que acompañan a la virgen de Zapopan y las procesiones en el novenario. Son agrupaciones de los sectores que no pueden con los gastos de la fiesta como lo hacen los grupos que la organizan. El afecto es la motivación de pertenecer a una danza y es una práctica heredada de padres a hijos, pero también les recuerda y reconstruye su origen indígena. Así expresa su experiencia quien dirige la danza de los tatachines:

*Mi papá me inculcó la danza, me cargaba en una canasta cuando danza-  
ba, y desde los 7 años para acá empecé a danzar, y hasta que me muera  
(Comunicación personal, 13 de agosto 2015).*

El tercer elemento es el significado de los símbolos que aparecen en el ritual. Como se observa en la descripción, la fiesta patronal tiene una función comunitaria de propiciar cohesión, solidaridad y permanencia en cuanto a que consagra la estructura social reafirmada en la actualización festiva. Funciona también como referente de identidad en cuanto a los remanentes indígenas expresados en las danzas y la producción comunitaria. Ante la permanencia de la fiesta patronal en Tesislán los pobladores negocian ante los nuevos pobladores el espacio festivo como un espectáculo que visibiliza a los pobladores obteniendo reconocimiento y legitimación social. El encargado del grupo “Bimbo, Marinela y Amigos” expresa:

*La gente de “Vistas” me dicen: “oiga qué chingados con las fiestas de octubre, pinches cuetes, mucho ruido”. Gente que no es de aquí se enoja. Vinieron a pedirle al delegado que no se hicieran las fiestas y fueron a juntar firmas. ¿Cuándo llegaron ustedes aquí, cuatro o cinco años? La fiesta se hace antes de que llegaran ustedes y se va a seguir haciendo.*

*Dice una señora: “no voy a creer que tiren tanto dinero en cuetes, pólvora, música, y las calles bien madreadas”. Las calles son del Ayuntamiento y la fiesta es de nosotros, cada quien que se haga bolas con lo suyo.*

*Lo que no nos gusta son los pleitos que se hacen, pues los que se pelean ni siquiera son de Tesislán. No es gente ni del pueblo, echan a perder nuestro esfuerzo porque acaban con la fiesta (Comunicación personal, 16 de agosto de 2015).*

La tradición se convierte en un territorio de resistencia ante la transformación urbana del poblado, un acomodo a la fragmentación de la zona periurbana; un proyecto comunitario que forma parte del paisaje metropolitano de Guadalajara. Para la zona periurbana tiene una función emergente de ocio y de socialización consolidando espacios nodales o centrales en la periferia. La fiesta es intrínsecamente un elemento de resistencia, la religiosidad popular ha sido su “caballo de Troya” que en nombre de la tradición resisten los embates de la ciudad. Conuerdo con la afirmación de Herón Pérez: “las fiestas han organizado no sólo la vida cotidiana, sino que, en su conjunto, ya diacrónica [o] sincrónicamente, constituyen pequeños sistemas hermenéuticos que responden, de una u otra manera a las cosmovisiones, expectativas, lenitivos y opios culturales” (Pérez, 1996, p.

19). Sin embargo, el sentido de las tradiciones se trasmuta al circuito del capital produciendo un espacio de ocio que demandan los nuevos habitantes de la zona periurbana y de la ciudad misma.

## Conclusión

Las ciencias sociales están marcadas por teorías y categorías determinadas por sus contextos socioculturales, políticos y económicos. Más que desdeñar teorías y metodologías, se busca sistematizar los elementos que caracterizan las regiones que modelan desde su trayectoria histórica cosmovisiones, que a su vez se plasman en prácticas económicas y sociales imbricadas con la dimensión religiosa. El capitalismo, y con ello los procesos de desarrollo, ha transformado las prácticas religiosas llevándolas al plano individual y subjetivo, sin embargo, esta tendencia tiene manifestaciones asimétricas y contextuales lejos de ser un proceso homogeneizante. El sentido de pertenencia a un grupo o comunidad sigue siendo un elemento importante en sociedades tan diversas de Latinoamérica, llegando a movilizar problemas sociales en la esfera pública.

La importancia del análisis de la religiosidad popular, a partir de sus elementos interrelacionados, lleva a reconocer la agencia de los grupos sociales ante el peso que tiene la iglesia católica en la vida de millones de personas, como en el caso de México. La permanencia y resistencia de las manifestaciones religiosas de los pueblos tan diversos geográficamente puede redireccionar la crisis de legitimidad que enfrenta. La religiosidad popular se “desarrolla en el seno de una cultura viva, en proceso de construcción y de cambio, [...] capaz no sólo de reproducir ritos y signos religiosos, sino también de instrumentar acciones creativas, producir ámbitos sacros apropiados y de responder a inéditas condiciones socioculturales” (Salles y Valenzuela, 1997, p. 70).

Este artículo no solo visibiliza numerosas prácticas de religiosidad popular en el occidente de México que se celebran “en muchos lugares y todos los días”, dado que, el reto es no desposeer de su cultura y de la forman en como perciben su existencia sino de reconocer la diversidad con las que muchos de los pueblos se organizan, enfrentan, reproducen y mantienen su memoria, identidad y territorio. El análisis de las formas culturales en las que los pueblos resisten los embates de la modernidad expone la creación de sentido, las formas creativas de estar juntos, así como identificación y diferenciación frente a los “otros”, dominantes e institucionalizados modos homogéneos de la modernidad impuestos desde muchos frentes.

## Referencias

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas y representaciones sociales*. Coyoacán.
- Arias, P. (2011). La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones migratorias. *Migración y desarrollo*, 9(16), 147-180. <https://doi.org/10.35533/myd.0916.pa>
- Ariño, A. (1996). La utopía de Dionisos, las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada. *Antropología*, 11, 5-19.
- Beck, U. (1998). *World Risk Society*. Polity Press.
- Bermejo, D. (2014). Repensar la secularización. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70(263), 341-368. <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i263.y2014.006>
- Da Costa, N., Arena, V. P. y Brusoni, C. (2019). Individuos e Instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión*, XXIX(51), 61-92.
- De la Torre, R. (2014). El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo de poder. *Sociedad y Religión*, XXIV(42), 67-91.
- De la Torre, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. En E. Florescano (Ed.), *La fiesta mexicana* (pp. 243-275). CONACULTA.
- Eribon, D. (2017). *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. El cuenco de plata.
- Fuentes, R. y Vidales, C. (2011). *Fundaciones y fundamentos del estudio de la comunicación*. Gobierno del Estado de Nuevo León/CAEIP.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giddens, A. (2008). *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza.
- Giménez, G. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Euménicos.
- Gómez-Arzapalo, R. A. (2019). Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea. En R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes y R. M. García Rivas (Eds.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad* (pp. 67-88). Universidad Intercontinental.
- Hernández-Ceja, A. (2007). *Caminos de esperanza. Historia y organización de la fiesta en Ocotlán, Jalisco*. Universidad de Guadalajara.
- Hernández-Vázquez, S. (2016). *La fiesta patronal a San Francisco de Asís en la transición rural urbano de Tesislán, Zapopan* [Tesis de maestría, Universidad de Guadalajara]. <https://www.riudg.udg.mx/handle/20.500.12104/82139>
- Liotard, J. F. (1989). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Madrigal, D. (2016). *El espacio de la fiesta y los lugares de la tradición*. COLSAN.
- Mallimaci, F. y Giménez, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44-63.
- Mattson, C. E. (2006). Popular Culture. In D. A. Stout (Ed.), *Encyclopedia of religion, communication, and media* (pp. 415-418). Routledge.
- Morán-Quiroz, L. R. (2009). Fiestas del hijo ausente y devociones transnaciona-

- les. En M. Buenrostro Alba y A. Higuera Bonfil (Eds.), *Temas y contextos* (pp. 43-60). Universidad de Quintana Roo / Plaza y Valdés.
- Morello, G. (2017). Modernidad y religiosidad en América Latina. *Razón y fe*, 276(1429), 327-338.
- Pérez-Martínez, H. (1996). La fiesta en México. En Herón Pérez (Ed.), *México en fiesta*. (pp. 11-93). El Colegio de Michoacán.
- Piketty, T. (2019). *Capital e ideología*. Grano de sal. <https://doi.org/10.4159/9780674245075>
- Rodríguez-Becerra, S. (2003). Introducción. En C. Álvarez Santaló, M. J. Buxo Rey, y S. Rodríguez Becerra (Eds.), *La religiosidad popular I* (pp. 7-12). Anthropos.
- Rostas, S. y Droogers, A. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción. *Alteridades*, 9, 81-91.
- Salles, V. y Valenzuela, J. M. (1997). *En muchos lugares y todos los días Vírgenes, santos y niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. COL-MEX. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6jmxs1>
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 3, 45-74. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2169>
- Shadow, R. y Rodríguez Shadow, M. (1994). La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas. En C. Garma Navarro y R. Shadow (Eds.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (pp. 15-38). UAM-I.
- Suárez, J. H. (2013). *Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. IIS-UNAM.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.



# Evolución, usos y abusos

*de la noción “patrimonio cultural” en México<sup>1</sup>*

**Evolution, uses and abuses of the notion  
“cultural heritage” in Mexico**

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 16 de abril de 2023*

*Aprobado: 27 de junio de 2023*

Sebastián Alberto Longhi-Heredia

*Universidad de Huelva, España*

Irma Magaña Carrillo

*Universidad de Colima, México*

Carlos Mario Amaya Molinar

*Universidad de Colima, México*

## Resumen

La presente investigación supone un esfuerzo por comprender cuáles son y cuáles han sido los usos y abusos de la noción de patrimonio cultural en la legislación mexicana, tomando como base el ámbito legal del área cultural y los textos derivados de la legislación federal. Mediante una aproximación cualitativa, y haciendo uso del análisis de las normativas nacionales e internacionales, se pudo esbozar el panorama actual de una realidad social

---

1. Es importante hacer mención de que el presente artículo fue realizado gracias al apoyo recibido por parte de instituciones como la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado y la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía (España), como patrocinadores del Programa de Becas de Movilidad Académica de la AUIP y la Universidad de Colima en México.

vinculada a las representaciones sociales del patrimonio cultural mexicano. Este artículo estudia los usos y abusos de la noción de patrimonio cultural en la legislación a nivel nacional.

**Palabras clave:** Patrimonio Cultural, Monumentos, Derecho cultural, UNESCO, Representaciones sociales

## Abstract

This research aims to better understand how the notion of cultural heritage in Mexican legislation is –and has been– used and abused, and its starting point is the legal environment of the cultural sphere as well as documents deriving from federal legislation. Through a qualitative approximation and an analysis of national and international regulations, a current landscape was sketched out of a social reality that is linked to social representations of the Mexican cultural heritage. This paper discusses the use and abuse of the notion of cultural heritage in legislation at national level.

**Key Words:** Cultural Heritage, Monuments, Cultural Law, UNESCO, Social representations

**Sebastián Alberto Longhi-Heredia.** Argentino y español. Doctorando Interuniversitario en Comunicación por la Universidad de Cádiz, Huelva, Málaga y Sevilla, España. Grupo de investigación: Patrimonio y Artes Visuales en Europa y América (HUM068)-UHU, Universidad de Huelva, España. Líneas de investigación: Educomunicación, Comunicación y cultura, Comunicación y patrimonio cultural, Patrimonio cultural y turismo. Correo electrónico: [slonghi77@gmail.com](mailto:slonghi77@gmail.com) ORCID [0000-0001-8438-562X](https://orcid.org/0000-0001-8438-562X) Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=ulDtoWsAAAAJ&hl=es#>. Última publicación: Longhi-Heredia, S. A., Quezada-Tello, L. L., Morillas-Alcázar, J. M. y Gómez, A. H. (2022). El transmedia en la agenda cultural. Estrategias de difusión patrimonial en la prensa española. *Revista San Gregorio*, 1(51), 33-48. <https://doi.org/10.36097/rsan.v0i51.2077>

**Irma Magaña Carrillo.** Mexicana. Doctora en Ciencias en Relaciones Internacionales Transpacíficas, por la Universidad de Colima. Profesora Investigadora de Tiempo Completo, en el Centro Universitario de Estudios e Investigaciones sobre la Cuenca del Pacífico y Centro APEC, de la Universidad de Colima. Cuerpo Académico CA-60 Estudios de Turismo y Competitividad, con Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento: Competitividad turística. Correo electrónico: [irma@ucol.mx](mailto:irma@ucol.mx) ORCID: [0000-0002-1640-8022](https://orcid.org/0000-0002-1640-8022) Google Scholar: [https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=Ik\\_eJbuYAAAAJ](https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=Ik_eJbuYAAAAJ). Última publicación: Magaña, I., Amaya, C. y Jiménez, V. (2022). *Estudios multidisciplinares sobre gestión turística*. Universidad de Colima. [http://ww.ucol.mx/content/publicacionesenlinea/adjuntos/estudios-multidisciplinares\\_524.pdf](http://ww.ucol.mx/content/publicacionesenlinea/adjuntos/estudios-multidisciplinares_524.pdf)

**Carlos Mario Amaya Molinar.** Mexicano. Doctor en Turismo, Derecho y Empresa por la Universitat de Girona. Profesor Investigador en la Facultad de Turismo de la Universidad de Colima. Cuerpo Académico CA-60 Estudios de Turismo y Competitividad, con Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento: Competitividad Turística. Correo electrónico: [cmamaya@ucol.mx](mailto:cmamaya@ucol.mx). ORCID: [0000-0001-5120-6349](https://orcid.org/0000-0001-5120-6349). Google Scholar: [https://scholar.google.com/citations?user=j\\_Q9NYMAAAAJ&hl=es&oi=ao](https://scholar.google.com/citations?user=j_Q9NYMAAAAJ&hl=es&oi=ao). Última publicación: Magaña, I., Amaya, C. y Jiménez, V. (2022). *Estudios multidisciplinares sobre gestión turística*. Universidad de Colima. [http://www.ucol.mx/content/publicacionesenlinea/adjuntos/estudios-multidisciplinarios\\_524.pdf](http://www.ucol.mx/content/publicacionesenlinea/adjuntos/estudios-multidisciplinarios_524.pdf)

## Introducción

El patrimonio cultural es una construcción social que, en términos de Castoriadis (2007), supone la creación de imaginarios sociales instituyentes (en adelante ISI) que se ven aceptados como realidades institucionalizadas. Su significado se ha ido perfilando conforme al paso de tiempo y en función del territorio, las constituciones y legislaciones de orden estatal, federal o local de los países que actúan como los principales interesados en constituir una ordenación jurídica sobre su identidad y patrimonio.

La injerencia de instituciones de carácter supranacional, como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en adelante UNESCO), el Consejo Internacional de Museos (el ICOM), el Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM), entre otros organismos, ha ayudado a que esta construcción identitaria confluya en criterios y preceptos más amplios y universales. Como afirman muchos estudios, es gracias a la institucionalización de la UNESCO que la noción de Patrimonio Cultural se ha transformado en una categoría que los Estados explotan en pos de la protección, salvaguardia y difusión del patrimonio, así como con fines comerciales, turísticos y económicos (Carrasco-Campos y Saperas-Lapiedra, 2012; Compte-Pujol, 2015; King, 2011; Lara-González, 2005; Longhi-Heredia y Marcotte, 2021; Longhi-Heredia, 2021; Martínez-Nicolás *et al.*, 2017; Roux-Durand, 2012; Ryan y Silvano, 2009; San-Martín, 2016).

El valor patrimonial por lo tanto es un constructo redefinido a lo largo del tiempo, en íntima relación con,

La atribución de valores subjetivos en función de los diferentes períodos históricos (...) La nacionalidad y la hegemonía cultural le han otorgado en un comienzo un significado asociado al adjetivo ‘histórico’. La historicidad en íntima comunión con la identidad nacional del Estado moderno es lo que ha posibilitado avances en la legislación actual en materia de patrimonio cultural (Longhi-Heredia, 2021, p. 2087).

Su significado ha mutado porque la construcción de las representaciones es una categoría viva, “se construye, cristaliza y (re)transmite significados sociales que se instituyen en la sociedad a través de representaciones colectivas, reflejándose en los discursos de cada época” (Longhi-Heredia, 2021, p. 2104). Esta evolución ha sido plasmada e institucionalizada conforme

se han ratificado las Convenciones internacionales, viéndose su contenido replicado en los textos jurídicos nacionales y locales de los países que suscribieron a las normativas supranacionales, como se refleja en el caso español (Longhi-Heredia *et al.*, 2022).

Con una visión “histórica” el patrimonio se adjetivó acorde al uso de numerosas acepciones hasta llegar a la noción de “cultural” de 1972. Como afirma Nora (1997), tras cumplirse 25 años de la Convención del Patrimonio Mundial de 1972 el patrimonio cultural pasó a tener un nuevo *status*:

Hemos pasado de un patrimonio de tipo nacional a un patrimonio de carácter simbólico y de identificación. De un patrimonio heredado a un patrimonio reivindicado. De un patrimonio visible a un patrimonio invisible. De un patrimonio material a un patrimonio inmaterial. De un patrimonio estatal a un patrimonio social, étnico y comunitario [...]. Como consecuencia, el patrimonio cambia de naturaleza y de estatuto. Se suma en una misma constelación a las nociones de memoria, de identidad, de cultura, y se convierte en lo sagrado-laico de las sociedades democratizadas (p. 16).

Su evolución implicó la integración de los aspectos inmateriales con la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de UNESCO de 2005, desde donde “se solicita a los distintos gobiernos que forman parte de esta coalición internacional para proyectar un mayor número de procesos de sensibilización que vayan de la mano con la educación en la protección y promoción de las expresiones culturales” (Quezada-Tello y Longhi-Heredia, 2021, p. 1036).

Con base en este contexto, el presente artículo tiene por objetivo identificar los conceptos centrales que se manejaron en torno a la idea del Patrimonio Cultural en México. Para ello se recurrió a la técnica de análisis de contenido, aplicada a las legislaciones oficiales de carácter internacional y federal, a fin de identificar los usos y abusos, así como las representaciones patrimoniales emplazadas bajo el poder institucionalizador del Estado.

Se parte de una hipótesis de trabajo anclada en los grandes referentes del derecho cultural mexicano que han estudiado el patrimonio, la cual radica en el carácter federal otorgado por las esferas del poder (Cottom, 2006; Cottom, 2008; Cottom, 2021; Herrera y Lizama-Arana, 2017; Lara-

González, 2005; Lima-Paúl, 2003; Olivé-Negrete, 1995; Olivé-Negrete y Cottom, 1995; Sánchez-Gaona, 2012). Esta realidad se contrasta con la visión difundida por otros especialistas que han cuestionado el accionar estatal al indicar que un patrimonio de este tipo (común, nacional y unificador) no permite dar cuenta de las particularidades ni de los mecanismos institucionales que dan forma al concepto (Bonfil-Batalla, 1993; Bonfil-Batalla, 2004; Florescano, 1993; Florescano, 2004; García-Canclini, 1999; Lombardo de Ruiz, 1993; Nalda, 1993).

El objetivo final es trazar el esquema de las implicancias patrimoniales en todo el territorio nacional y ser guía de futuros proyectos institucionales que aborden el patrimonio en el marco estatal y/o nacional a fin de que los actores sociales puedan posicionarse correctamente en la gestión de los recursos patrimoniales y culturales; la intención es contribuir a la conservación de sus recursos naturales y culturales e impulsar la atracción de visitantes (Magaña *et al.*, 2019). Para ello se necesita capacitación y adiestramiento en competencias cuantitativas y cualitativas para asegurar un (...) destino turístico competitivo [cultural y patrimonial] (Magaña-Carrillo, 2009) de orden sustentable (Amaya-Molinar, 2006) en comunión con las legislaciones patrimoniales en vigor.

La política legislativa cultural en México se estructura con base en dos pilares: “a las necesidades políticas del momento y del estado social autoritario en su conjunto y (...) al papel que les corresponde (...) a los países en desarrollo en el concierto mundial” (Ejea-Mendoza, 2008, p. 4). Por tal motivo, la investigación describirá el panorama nacional referente a la utilización del concepto de “patrimonio cultural” priorizando el panorama internacional que complementa y enriquece la legislación federal.

## **El patrimonio mexicano y su contexto nacional**

El interés por el patrimonio se remonta a la historia de los estados y está íntimamente relacionado a los intereses de protección de la identidad nacional de los mismos (Longhi *et al.*, 2022; Machuca, 1998). En México, gran parte de los investigadores del campo de estudio han señalado el mismo accionar (Cottom, 2008; Dorantes-Díaz, 2013; Félix, 2021; Florescano, 2004; Hernández-Moncada, 2020; Herrera y Lizama-Arana, 2017; Lara-González, 2005; Mercado-López, 2013; Olivé-Negrete, 1995; Ortiz-Espinoza *et al.*, 2016; Sánchez-Gaona, 2012; Sevilla-Herrera, 2020), siendo la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el primer texto legal con implicancias directas patrimoniales, cuyas competencias son necesarias:

Para establecer, organizar y sostener en toda la República (...) a la cultura general de los habitantes de la nación y legislar en todo lo que se refiere a dichas instituciones; para legislar sobre vestigios o restos fósiles y sobre monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, cuya conservación sea de interés nacional (Gobierno Federal, 1917, Art. 73, fr. XXV).

El texto en cuestión no refiere sobre lo “patrimonial”, define más bien criterios asociados a la identidad del país en aras de su conservación. Estos elementos forman parte de un todo dialéctico nacional: “no se puede hablar de patrimonio cultural mexicano sin entender la idea de nación mexicana” (Sánchez-Gaona, 2012, p. 73). Según explica Florescano (2004), la idea de nacionalidad conlleva cuatro realidades que ayudaron a conformar el ideal patrimonial o los ISI culturales del país:

1) Cada época rescata de manera distinta su pasado y realiza una selección de los bienes que posee (...); 2) La selección y el rescate de los bienes patrimoniales se realiza de acuerdo con los particulares valores de los grupos sociales dominantes (...) la configuración “nacional” de éste casi nunca coincide con la verdadera nación sino con los propios intereses de ese Estado (...); 3) El punto de partida del Estado nacional para definir el patrimonio es la distinción entre lo universal y lo particular, o “idiosincrásico”(...); 4) El patrimonio nacional, producto de un proceso histórico, es una realidad que se va conformando a partir del rejuogo de los distintos intereses sociales y políticos de la nación, por lo que su uso también está determinado por los diferentes sectores que concurren en el seno de la sociedad (pp. 33-36).

La obra de Cottom (2008) resulta, por su parte, un referente obligado para entender el surgimiento del actual concepto de patrimonio en México. No obstante, el presente artículo indagará únicamente en momentos selectos de la historia mexicana, de manera específica los relacionados con la aparición de las instituciones académicas que dieron inicio a las políticas estatales patrimoniales y los referente s a la construcción del cuadro legal que remonta a nuestros días.

Así pues, como lo indica Sánchez-Gaona (2012) es durante la Revolución de 1910 cuando se instaurara la “verdadera política de protección del patrimonio cultural de la nación mexicana” (p. 60), aunque con anterioridad se sancionaron otras normativas como la Ley federal sobre monumentos arqueológicos de 1897. La razón de esta última, según Cottom (2008), era la de resaltar el valor de los monumentos de la antigüedad mexicana y reafirmar la importancia de su arqueología.

Una vez más al igual que sucedía con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la terminología no empleaba el concepto “patrimonio” sino más bien el constructo social o ISI “monumento”. En esta línea de análisis Ejea-Mendoza (2008) habla de “un arte ‘nacionalista’ y ‘popular’ para hacer referencia a muchas de las manifestaciones culturales que el gobierno apoyaba y promovía” (p. 4), en detrimento de otros. Los monumentos federales de gran relevancia e interés para la idiosincrasia mexicana fueron aquellos presentes en la cosmovisión estatal por sobre el resto.

Anclada en esta realidad surge la iniciativa de elaborar una cronología que ayudará al lector a comprender los puntos más importantes en la conformación del concepto de patrimonio cultural en la legislación federal (ver Figura 1).

Dos puntos de inflexión deben ser resaltados:

- Por un lado, la indicada en la Ley Federal de 1970, que acoge una legislación internacional con un concepto más amplio como el de “patrimonio cultural”, aunque unido a ISI nacionales. Con esta ley se abroga la Ley Federal del Patrimonio Cultural de la Nación de 23 de diciembre de 1968, publicada en el Diario Oficial de la Federación del 16 de diciembre de 1970 y se derogan todas las disposiciones que se le oponían. La misma incorporaba los monumentos artísticos como parte del patrimonio (obras pictóricas y objetos con valores estéticos permanentes, los archivos literarios y los musicales con valores artísticos, entre otros). Los lugares de belleza natural también fueron contemplados a condición de que sus características constituyeran por sí mismos conjuntos estéticos o plásticos de atracción para el público.
- Por otro lado, la marcha atrás en el ISI del patrimonio al volver a instaurarse la noción de “monumento” con la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972 (en adelante LFMZAAH). Esta normativa acordaba una tipología de monumentos y zonas monumentales (arqueológicas, artísticas e históricas), pasando a tener el patrimonio un valor genérico e inclusivo de tipo urbano (Diario Oficial de la Federación, 1972, Art 2º. Transitorios). Aquí se hace referencia concretamente a las Zonas de Monumentos Históricas, destacando las primeras en reconocerse en Ixcateopan y Guerrero en 1975, y en Oaxaca en

1976 (Gálvez-González, 2009). La LFMZAAH retoma e incorpora “el nacionalismo mexicano que procura justificar un proyecto de nación (...) la administración pública es la defensora de la identidad del país (...) bajo el supuesto de que sólo ahí se encontraban los especialistas y a quienes les importaba la conservación” (Herrera y Lizama-Arana, 2017, p.1). Los elementos naturales, por su parte, pierden importancia, salvo el caso que estuvieran unidos a las culturas prehispánicas.

**Figura 1. Concepto de patrimonio a lo largo del tiempo presente en las leyes mexicanas**

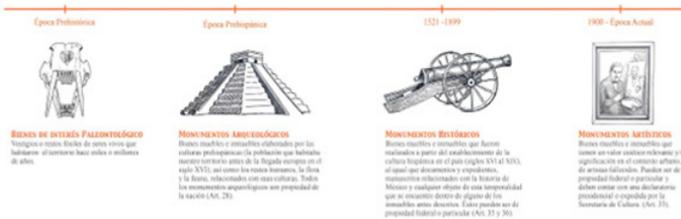


Fuente: Elaboración propia.

Dicho esto, el panorama federal queda delimitado por cuatro tipos de categorías de monumentos que aparecen en la LFMZAAH y que se clasifican en función de la historia del país (ver Figura 2).

Los elementos que corresponden desde la aparición del hombre en el territorio nacional hasta la conquista [monumentos arqueológicos]; los [monumentos] históricos que abarcan desde la conquista europea en México hasta 1900 inclusive, y por último los [monumentos] de carácter artístico cuya competencia inicia con el siglo XX hasta nuestros días. Posteriormente se modificó la ley para incluir los monumentos paleontológicos (...) aquellos que se identifican con la formación y transformación de la tierra en el territorio nacional (Gálvez-González, 2009, pp. 26-27).

**Figura 2. Tipología de monumentos según la LFMZAAH**



Fuente: INAH, 2020, bit.ly/43f2rml

Según Gálvez-González (2009), con la LFMZAAH la preservación del patrimonio nacional se ve afectada de forma negativa: “la declaratoria de los bienes culturales (...) se fragmenta y solo se define parcialmente (...) desprotegiendo algunos de ellos de acuerdo con el interés o desinterés de las diferentes instituciones de gobierno que los atienden” (p. 232). He aquí uno de los usos sociales que con el transcurso del tiempo resultó ser un abuso en el empleo de la terminología del campo de estudio. Además de la fragmentación, la clasificación se restringe a la idea de monumentalidad ya señalada por Villagrán-Jiménez (2019), Gálvez-González (2009) y Herrera y Lizama-Arana (2017), recreándose un ISI que ya estaba presente en la cosmología institucional e histórica instaurada.

## Nuevas consideraciones patrimoniales: lo natural

El avance de la sociedad está íntimamente ligado al tratamiento de las cuestiones culturales y patrimoniales, así lo pone de manifiesto Sevilla-Herrera (2020) al explicar que “la evolución de las problemáticas culturales crece con mayor rapidez a las soluciones jurídicas” (p. 3). El concepto de patrimonio en México evoluciona por lo tanto con y tras las nuevas realidades sociales e institucionales, incorporando aspectos provenientes de los recursos naturales renovables y no renovables (Florescano, 2004), e inspirándose de las reglamentaciones internacionales. Dorantes-Díaz (2014) apunta en esta línea que México siguió la tendencia mundial legislando por separado el patrimonio cultural del natural: mientras el primero se vio reflejado en la LFMZAAH de 1972, el ambiental lo hizo en la Ley Federal para Prevenir y Controlar la Contaminación Ambiental de 1971.

Cabe destacar que la concepción del “patrimonio natural” *per se* no aparece en el texto de la Constitución federal, aunque sí se reconoce la figura del agua, un valor de gran relevancia natural para el desarrollo y bienestar de la sociedad, en el Diario Oficial Federal. DOF 28-06-1999. Párrafo adicionado. Reformado DOF 08- 02-2012 (Gobierno Federal, 1917). Dorantes-Díaz (2000) demuestra que con el paso del tiempo el patrimonio natural obtendrá una autonomía jurídica plena. Ejemplo de ello puede verse en la Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos y Bellezas Naturales de 1914 con un tratamiento superficial y subordinado a otras clasificaciones e ISI de orden conservacionistas.

Las leyes posteriores presentes en la Tabla 1 (la de 1930) amplían ligeramente el espectro al considerar los lugares con notable y peculiar belleza natural. Los usos de la Ley de 1934, por su parte, sufren un notorio abuso respecto al tratamiento otorgado en el pasado ya que requería de una autoridad competente para actuar (Dorantes-Díaz, 2000).

Considerando que los textos de López-Olvera (2018) y Dorantes-Díaz (2000) analizan el proceso legal referente a los antecedentes y actuales definiciones ligadas al patrimonio natural y a la Ley General de Bienes Nacionales de 2004 (ver Tabla 1), el presente apartado centrará su atención en la Ley General de Asentamientos Humanos, Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano, del 28 de noviembre de 2016 (en adelante LGAHOTDU) la cual reconoce la figura del “patrimonio natural y cultural” definiéndolos como “los sitios, lugares o edificaciones con

valor arqueológico, histórico, artístico, ambiental o de otra naturaleza, definidos y regulados por la legislación correspondiente” (Diario Oficial de la Federación, 2016) (Artículo 3, fracción XXVII). Se constata una vez más un uso social abusivo en las representaciones sociales, ya que tienden a desvirtuarse los conceptos, volviéndolos incomprensibles e inclusive opuestos. López-Olvera (2018) reflexiona en torno a esta cuestión e indica que tal enunciación presenta errores al delimitar de forma inexacta los elementos definidos.

El patrimonio natural se refiere a la naturaleza, a las condiciones naturales de un territorio, como las reservas de la biosfera, los monumentos naturales, los parques naturales, así como los santuarios de la naturaleza de gran relevancia estética o científica (p. 306).

En la actualidad, la entidad responsable de la gestión y la salvaguarda del patrimonio natural mexicano es la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) a cargo de todo el territorio. Su creación se respalda en el decreto presidencial o a través de la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente de 1988, cuya última reforma fue publicada en 2015. La ley en cuestión considera que “los ecosistemas son patrimonio común de la sociedad y de su equilibrio dependen la vida y las posibilidades productivas del país” (Diario Oficial de la Federación, 1988, Art. 15, Fracción I).

## El auge de lo inmaterial

El accionar de organizaciones supranacionales, como la UNESCO, promovió la introducción de nuevas realidades inmateriales ligadas al constructo social patrimonial. Florescano (2004) lo explica al postular que:

Lo que antes se consideraba casi exclusivamente como patrimonio nacional, esto es, el legado arqueológico, histórico y artístico de los grupos dominantes (...) hoy ha sido notoriamente ampliado a fin de que comprenda las poblaciones de campesinos, la diversidad ecológica, las ciencias tradicionales, la cultura material, las tecnologías y las mentalidades populares (p. 36).

El interés por lo inmaterial gana terreno en México con la Convención de 1972, momento en el que se generan a nivel internacional concepciones o ISI patrimoniales naturales y culturales fáciles de identificar (UNESCO, 1972). Representan a partir de la fecha “un sistema de protección del patrimonio cultural universal de valor excepcional” (Sánchez-Cordero, 2017, p. 354), contemplando a “las costumbres (...) que corresponden a esferas

diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidas explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección” (Bonfil-Batalla, 2004, p. 48).

Las políticas internacionales afectaron a México con la adopción de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003) y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (UNESCO, 2005), aspectos que serán tratados en el apartado siguiente. En este contexto, a nivel nacional se aprueba la Ley General de Cultura y Derechos Culturales de 2017 (Diario Oficial de la Federación, 2017), cuya última reforma fue publicada en mayo de 2021. La Ley en cuestión se respalda en las reformas de los artículos 4º y 73º de la Constitución de 2009. Su reforma en el año 2009 reconoce a la cultura como un derecho constitucional tendiente a satisfacer las demandas sociales en materia de cultura. De allí que el texto introdujera “las nociones de ‘derecho de acceso a la cultura’ y de ‘derechos culturales’ asociados a los derechos humanos y al derecho de todo ciudadano a acceder a los bienes y servicios culturales brindados por el Estado” (Pérez-Ruiz, 2018, p. 424). Estas manifestaciones culturales se refieren a los “elementos materiales e inmateriales pretéritos y actuales, inherentes a la historia, arte, tradiciones, prácticas y conocimientos que identifican a grupos, pueblos y comunidades que integran la nación” (Diario Oficial de la Federación, 2017, Art. 3).

Respecto a los ISI puede advertirse jurídicamente una continuación con el carácter federal. Como remarca Pérez-Ruiz (2018) se trata de una normativa que al ser general “es de observancia para todos los estados y municipios del país” (p. 425). Por lo tanto, los programas gubernamentales (federales, municipales y las alcaldías de la Ciudad de México) en función de su competencia, deben de intervenir en la promoción, protección y garantía de los mismos. El carácter centralista de la ley restringe igualmente en sus artículos 39 y 40 las facultades del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), al darle a la Secretaría la gestión del patrimonio cultural (Pérez-Ruiz, 2018).

La Ley de 2017 aboga por que todos los habitantes tengan los mismos derechos respecto al acceso a la cultura. Se procura “el acceso al conocimiento y a la información del patrimonio material e inmaterial de las culturas que se han desarrollado y desarrollan en el territorio nacional y de

la cultura de otras comunidades, pueblos y naciones” (Diario Oficial de la Federación, 2017, Art. 11), indicando que todas las autoridades deben desarrollar “acciones para investigar, conservar, proteger, fomentar, formar, enriquecer y difundir el patrimonio cultural inmaterial, favoreciendo la dignificación y respeto de las manifestaciones de las culturas originarias” (Art. 15). Para cumplir estos requerimientos podrán, en el ámbito de su competencia, “regular el resguardo del patrimonio cultural inmaterial e incentivar la participación de las organizaciones de la sociedad civil y pueblos originarios” (Art. 16).

Como punto final y en acuerdo con Pérez-Ruiz (2018), si bien la Ley de 2017 otorga potestad de resguardo del Patrimonio Cultural Inmaterial a las entidades federativas, e incentiva a la sociedad civil a participar en este proceso, no garantiza su participación en la gestión del patrimonio cultural. Debido a esto es imperante como indica Dorantes-Díaz (2013) que el derecho a la cultura sea un derecho de todos y que la sociedad se implique: “la cultura no depende del Estado, se debe manifestar en nuestro actuar cotidiano. Por esa razón, lo único que se desea es contar con igualdad de circunstancias para ejercer, con libertad, nuestros derechos” (p. 85).

## **Alcance del patrimonio mundial en la legislación mexicana**

El derecho cultural mexicano está en estrecha relación con el derecho internacional. Su evolución se ve supeditada al mismo, pese a que la base se encuentre en la Constitución (Dorantes-Díaz, 2013; Sevilla-Herrera, 2020). La gestión y publicación de leyes federales por parte del gobierno central replican una serie de terminologías y de actuaciones (fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX), momento en el que México sanciona un gran número de tratados y convenciones, dando origen a nuevas acepciones en materia de legislación patrimonial: “bienes culturales, patrimonio común de la humanidad, nacionalismo cultural, internacionalismo cultural, etcétera. La elección de cada uno de estos términos refleja por sí mismo la adopción de concepciones de políticas culturales muy diversas por parte de los Estados” (Sánchez-Cordero, 2017, p. 355).

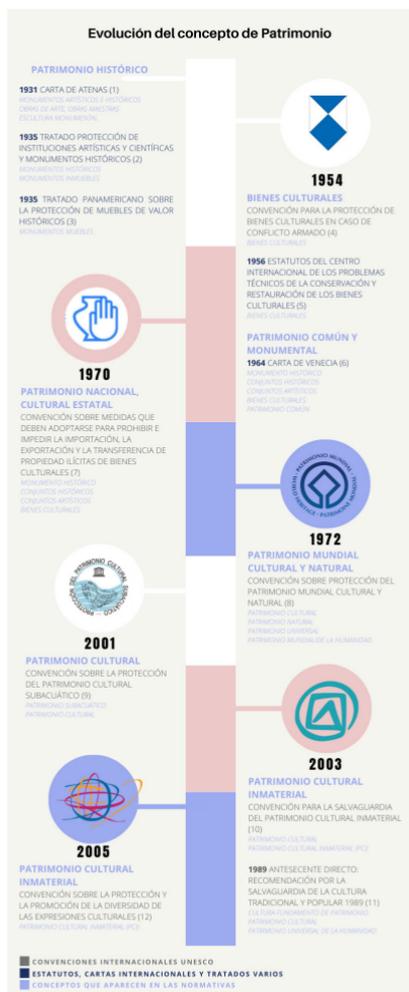
La noción evoluciona a nivel internacional conforme al paso del tiempo y a la gestión de los organismos supranacionales (Lézé, 2013; Longhi-Heredia *et al.*, 2022); el papel que pasan a desempeñar instituciones como UNESCO ayudaron al gobierno a recrear una cosmovisión de corte universal. Este tipo de ISI se vio confrontado a la cosmovisión nacionalista quedando supeditada a ella, tal y como sentenciaba Florescano en Pérez-Ruiz (1998). Al aprobarse, ratificarse o entrar en vigor las nuevas figuras legales se transmiten nuevos usos sociales o ISI coligados con la nueva terminología empleada por las instituciones supranacionales (Castillo-Abdul y Longhi-Heredia, 2022), situación que repercute a nivel federal, estatal y/o local.

El presente apartado no pretende analizar todos los tratados y convenciones internacionales, ya que un gran número de expertos lo han hecho a medida que las normativas vieron la luz (Chapapria, 2013; Compte-Pujol, 2012; Llull-Peñalba, 2005; Martínez-Justicia y Sánchez-Mesa, 2008; Ortiz-Espinoza *et al.*, 2016; San-Martín, 2016; UNESCO, 2006; Waisberg, 2004). Se procura a fines prácticos retomar los textos más representativos suscritos en México para entender la evolución del concepto patrimonial (ver Figura 3). Según Morales (2013), se trata del,

acto jurídico regido por el derecho internacional que responden a la presunción de la buena fe, principio mejor conocido como *pacta sunt servanda*, que es en sí, la consagración de que todo tratado que entra en vigor obliga a las partes y debe ser cumplido (p. 20).

Para tal hecho se restringió el análisis de los tratados y convenciones en el momento en que se refieren a la conceptualización monumental del patrimonio, escenario que se vio condicionado por el contexto histórico de la Segunda Guerra Mundial. De allí que la Convención de la Haya, conocida también como la Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado de 1954, fuera uno de los primeros instrumentos legales creados para afrontar la situación sociopolítica. Tras firmarla el 29 de diciembre de 1954, el 7 de octubre de 2003 México se adhiere al segundo protocolo de la Convención sobre la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado (de 26 de marzo de 1999). De este documento se desprende la idea de salvaguardia de los bienes culturales. Una situación que con el paso del tiempo redundará en la Convención para la prevención del tráfico ilícito de 1970 que se crea como medida para responder al robo y saqueo de piezas artísticas tras la Segunda Guerra Mundial; México la ratificó el 4 de octubre de 1972.

**Figura 3. Concepto de Patrimonio en los textos internacionales firmados por México**



**Notas**

- 1 Documento incorporado por la gestión cultural del Gobierno mexicano: <https://bit.ly/3iyzBbu>
- 2 Entra en vigor el 2 de octubre de 1936 (DOF, 1937, agosto 18) <https://bit.ly/3quYE3d>
- 3 Entra en vigor el 22 de agosto de 1939 (DOF, 1940, enero 2) <https://bit.ly/3L3DYHE>
- 4 Firma México el 29 de diciembre de 1954 (DOF, 1956, agosto 3) <https://bit.ly/3IFB764>
- 5 Vinculación el 8 de agosto de 1961. No fue aprobado ni publicado en el DOF. <https://bit.ly/3NIG6wr>
- 6 México participó en la Comisión (Dr. Carlos Flores Marini) para la redacción de esta carta.
- 7 Aceptación el 4 de octubre de 1972 (DOF, 1973, abril 4) <https://bit.ly/36DHTMI>
- 8 Aprobación el 22 de diciembre de 1983 (DOF, 1984, mayo 2) <https://bit.ly/36DHTMI>
- 9 Ratificada el 5 de julio de 2006 (DOF, 2006, marzo 28) <https://bit.ly/36DHTMI>. Para fines prácticos esta investigación no profundizará en el patrimonio cultural subacuático. Consultar la obra de Erreguerena (2013): se hace referencia a la Ley Federal del Mar (1986), Ley de Navegación y Comercio Marítimos (2006), Ley General de Bienes Nacionales (2004) y convención sobre el Patrimonio Cultural Subacuático.
- 10 Convención ratificada el 14 de diciembre de 2005 (DOF, 2006, marzo 28) <https://bit.ly/3uiL1pb>
- 11 Parte del marco jurídico cultural. No ha sido ratificada. <https://bit.ly/3iDDpb6A>
- 12 Convención ratificada el 5 de julio de 2006 (DOF, 2006, febrero 26). <https://bit.ly/3NibM5y>

Fuente: Modelo tomado de Longhi-Heredia et al. (2021), y modificado en

La Convención de 1970 postulaba la necesidad de identificar los bienes culturales de un país y de establecer acciones para impedir el tráfico ilícito. México procedió a identificar sus bienes a través de las legislaciones citadas en la Tabla 1. Al respecto hay que resaltar la importancia de la figura del

Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas, dependientes del INAH y del Registro Público de Monumentos y Zonas Artísticas, dependiente del INBA que aparece en la LFMZAAH de 1972. Según lo estableció la reforma de 2018 de la LFMZAAH, ambos espacios eran los encargados de registrar “los monumentos pertenecientes a la Federación, entidades federativas, municipios (...) La declaratoria de que un bien inmueble es monumento, deberá inscribirse, además, en el Registro Público de la Propiedad de su jurisdicción” (Diario Oficial de la Federación, 1972, Art. 21 y 22. Párrafo reformado DOF 19-01-2018).

Como advierte Becerril-Miró (2013) aquí radica una de las principales contradicciones normativas de la época, ya que como lo indica el artículo 24: “la inscripción no implica la autenticidad de bien registrado”, lo cual provoca que la efectividad y fortaleza del Registro como instrumento de protección quede disminuida. Con la actual Ley General de Cultura y Derechos Culturales de 2017 este aspecto se ve retomado por el Sistema Nacional de Información Cultural, “que tiene por objeto documentar, identificar y catalogar los bienes muebles e inmuebles, servicios culturales, expresiones y manifestaciones de la presente Ley” (Diario Oficial de la Federación, 2017, Art. 27) siendo la Secretaría de Cultura la encargada de coordinar tal misión con las diferentes partes del gobierno.

En lo referente al tráfico ilícito de los bienes culturales, mientras que la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH) supuso para México avances con sanciones en el ámbito de la arqueología (ver capítulo V de la ley), el panorama fue desalentador en el territorio mexicano por mucho tiempo: “las leyes son poco claras con relación a los bienes que se deben proteger, las medidas criminales alcanzan la libertad condicional y las multas son ridículas” (Becerril-Miró, 2013, p. 205). La Ley de 2017 olvidó tales consideraciones.

La Convención del Patrimonio Mundial de 1972 produjo la institucionalización de una suerte de etiqueta o *label* del Patrimonio Cultural (Roux-Durand, 2012) que ya estaba presente a principios del siglo XX. Es este contexto ve la luz el “arquetipo cultural” (Carrasco y Saperas-Lapiedra, 2012b) y el paradigma culturalista y patrimonial actual (Carrasco-Campos y Saperas-Lapiedra, 2012a). Con la designación de los sitios patrimoniales y la creación de la Lista de Patrimonio Mundial nace la práctica de protección del patrimonio de alcance internacional, volviéndose con el tiempo comercial, y sinónimo de marca (Longhi-Heredia

y González-Carrión, 2021). En este sentido, el valor lucrativo de la marca *WHS* (Patrimonio cultural mundial por sus siglas en inglés) generó mayor interés en los países para hacerse con el codiciado título.

En México la aplicación de la Convención de 1972 ayudó a delinear la política cultural estatal. Según Becerril-Miró (2013) se puso foco en proteger los monumentos y las zonas arqueológicas, históricas y artísticas como se apuntaba en la LFMZAAH. El objetivo era “alcanzar las primeras inscripciones en la Lista del Patrimonio Mundial de las ciudades históricas y las zonas arqueológicas” (Becerril-Miró, 2013, p. 206). Una simple mirada a la Tabla 4 —que presenta de forma esquemática las designaciones que México obtuvo al incorporar bienes culturales, naturales, mixtos e inmateriales en las respectivas Listas Representativas del Patrimonio de la Humanidad— ayuda a comprender la gestión cultural de finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, una etapa en la que el país declaró gran parte de sus centros y ciudades históricas como Patrimonio Mundial.

La gestión del patrimonio internacional siguió este camino hasta tomarse con las nuevas figuras que incorporó la Convención de 1972 (los paisajes culturales), evidenciando una suerte de incompatibilidad en las normativas mexicanas. Becerril-Miró (2013) recuerda que “las zonas arqueológicas e históricas establecidas en la Ley mexicana no incluye el entorno” (p. 207), provocando problemas de orden legislativo entre federación, estados y municipios. Algo que la Ley General de Cultura y Derechos Culturales de 2007 superó gracias a los mecanismos de coordinación entre la Federación, las entidades federativas, los municipios y las alcaldías de la Ciudad de México (Lézé, 2013; Morales, 2013).

La Convención de 2003 ya no menciona el “valor excepcional universal” del objeto de protección, sino que menciona la “representatividad” significativa de los elementos para la identidad de los grupos y comunidades ... Tampoco habla del imperativo de ‘autenticidad’ ... ha colocado a los actores de las prácticas, así como los procesos en el centro de los dispositivos cuando, antes, los instrumentos se focalizaban en los objetos acabados (Lézé, 2013, p. 178).

Esta oportunidad le permitió a México continuar con el proceso legislativo al reconocer los derechos de los pueblos indígenas. Tras la ratificación de la Convención en el año 2015 (dos años más tarde después de su entrada en vigor) y con la Reforma constitucional (que había comenzado en el año 2001), el país ya había iniciado la etapa de re-significación cultural

implicando el reconocimiento del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía, buscando entre otras cosas “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (Gobierno Federal, 1917, Art. 2, Secc. A, inciso IV).

Estas iniciativas tuvieron su paralelo en otros tratados y convenciones que abogaron por las cuestiones inmateriales como la Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular del año 1989. Se erige a nivel federal entonces uno de los momentos cruciales que establece mecanismos activos para gestionar la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) gracias a la reforma a la constitución. Lézé (2013) postula que la diversidad cultural permite “una nueva condición para salir del subdesarrollo, junto con los imperativos económicos y técnicos” (p. 151). Este tipo de prácticas tuvieron sus antecedentes en acciones concretas gestionadas por la UNESCO para proteger el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI).

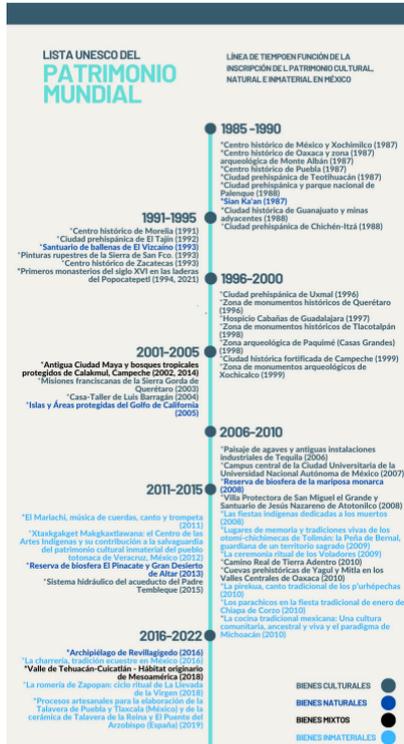
Se debe destacar igualmente la participación de la UNESCO junto al ICOM en la Carta de Burra de 1989, y la Carta de Nara de 1994 que ya introducían algunas nociones referentes a la inmaterialidad del patrimonio; ejemplo de ello fueron el proyecto de los Tesoros Humanos Vivos de 1993 y el Programa de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad de 1997, que incluyeron entre las tradiciones proclamadas la festividad del Día de muertos de México en 2008.

En la siguiente figura se pueden observar los elementos patrimoniales incorporados a la Lista de Patrimonio de la Humanidad. El PCI comienza a preocupar al país lo cual se refleja a partir del año 2018 y hasta la fecha en el incremento en el número de patrimonios incorporados a la Lista de Patrimonio Inmaterial Mundial (ver Figura 4).

La legislación nacional postula igualmente la coordinación entre todas las dependencias a fin de “impulsar el estudio, protección, preservación y administración del patrimonio cultural inmaterial de las entidades federativas, municipios y alcaldías de la Ciudad de México” (Diario Oficial de la Federación, 2017, Art. 18, Secc. I). Así la Convención para la Salvaguardia del PCI se complementa con normativas posteriores, la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales del año 2005, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos del 2007 o la aprobación de la Agenda 2030

para el Desarrollo Sostenible de 2015. “La primera de ellas reconoce el derecho soberano de los Estados para elaborar políticas culturales” (Léyzé, 2013, p. 152) y valoriza la noción de interculturalidad de los pueblos dándoles un lugar a los individuos y a las comunidades.

**Figura 4. Elementos patrimoniales incorporados a Lista de Patrimonio de la Humanidad**



Fuente: Elaboración propia con base en información proporcionada por la UNESCO.

La doble cara económica y cultural de esta convención considera que las actividades culturales “no deben tratarse como elementos dotados de un valor exclusivamente comercial” (Félix-Vázquez, 2021, p. 113). En este contexto, la Ley General de Cultura y Derechos Culturales del 2017 reconoce “los elementos materiales e inmateriales pretéritos y actuales inherentes a la historia, arte, tradiciones, prácticas y conocimientos que identifican a grupos, pueblos y comunidades que integran la nación” (Diario Oficial de

la Federación, 2017, Art. 3) y la participación de la sociedad y del sector privado en la gestión del patrimonio.

## **A modo de cierre**

Gracias a la revisión de los conceptos empleados en las leyes federales e internacionales se ha podido comprender cómo los usos y abusos relacionados con el patrimonio cultural han sido legislados por los agentes a cargo de la gestión federal y estatal, instaurándose ISI con gran implicancia en los procesos históricos y nacionalistas del país. La institucionalización de la cultura y del patrimonio se ve supeditada entonces a las políticas públicas a cargo del gobierno federal como órgano rector de la cultura y el patrimonio. Tal y como lo advertía García-Canclini (1999) los cambios en la producción, la circulación y el consumo de la cultura han permitido entender y replantear esta concepción.

Florescano (2004) indicaba en su momento que la idea de nacionalidad era indisociable de la patrimonialidad, subrayando al respecto cuatro categorías esenciales que serán recapituladas en este apartado a modo de cierre: las selecciones de los bienes patrimoniales, los valores sociales del Estado, la idiosincrasia y el proceso histórico.

### **La selección de bienes patrimoniales**

La selección de los bienes patrimoniales, condicionada por cada momento histórico, influyó en la concepción del ideal de patrimonio hasta llegar a nuestros días. Partiendo de la selección de “monumentos” con la Ley federal de 1931 este ISI evolucionó hasta incorporar el proceso de identificación y reconocimiento de los bienes culturales sentando las bases del actual escenario patrimonial. Su progreso respecto a las leyes internacionales demuestra que la selección de bienes está en íntima comunión con los cambios sociales. La transición del concepto de monumentalidad hacia el de patrimonio cultural y patrimonio cultural inmaterial es un ejemplo del nuevo uso asociado a la gestión cultural, aunque quede pendiente la creación de un inventario del patrimonio estatal, cuya gestión arroje a la luz los usos y abusos de una querrela económica relativa a qué patrimonio genera más o menos capital.

### **Los valores sociales del Estado**

Es precisamente esta connotación el segundo aspecto a destacar al hablar de los valores sociales que priman por parte del Estado. La selección de los

monumentos, bienes culturales, o del Patrimonio Cultural (de acuerdo con la evolución del término) conlleva en sí mismo una connotación política gestionada durante la historia mexicana por los grupos de poder de turno en el gobierno (Dorantes-Díaz, 2013; Ortiz-Espinoza *et al.*, 2016). Estos valores ‘actualizados’ continúan sometidos a la configuración de lo federal, ya que el verticalismo perpetúa las leyes derogadas, dependiendo por completo de ellas. Trabajos más recientes incluyen nuevas conceptualizaciones del patrimonio (inmaterialidad e inclusión de la diversidad cultural) y su aplicación en el país; sin embargo, resulta discutible según Cottom, “no por la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas... sino porque no dimensiona temas de fondo e incluso es confusa en sus recomendaciones cuando se refiere al patrimonio cultural” (2021, p. 3).

### **La idiosincrasia**

Lo idiosincrático se revela desde la independencia política de México. De allí que el proyecto político de la nación vaya de la mano con la definición de la identidad cultural de los grupos sociales. Sin embargo, en lo que atañe al patrimonio cultural, la idiosincrasia supo representar en su mayoría a un sector de la población. La clasificación de monumentos federales y estatales delineó esta realidad a principios de 1930. En comunión con Florescano (2004), se ha podido comprobar cómo México fomentó la historia nacional en función a cuatro etapas: la prehispánica, la virreinal, la republicana y la contemporánea. Esta reconstrucción, utilizada en varios estados obedeció al interés político de fomentar prácticas culturales y patrimoniales a favor de un tipo de bienes y en detrimentos de los restantes. La situación cambió con la Reforma Constitucional y las nuevas leyes de patrimonio que incorporaron las identidades diversas de la nación mexicana velando por la inmaterialidad. Sin embargo, Cottom (2021) subraya una realidad anclada en el sistema verticalista, el cual se erige sobre la idea de Nación republicana bajo un gobierno federado, y no con base en una yuxtaposición de patrimonios de varios sectores de la población.

### **El proceso histórico**

El proceso histórico finalmente está compuesto por situaciones sociales, políticas y culturales. Se trató de la táctica utilizada por el Estado para perfilar la identidad nacional que pervive hasta la actualidad. El proceso histórico es lo que permite comprender y dibujar los avances en materia de re-significación social coligado al concepto de patrimonio cultural. Partiendo de la idea formulada en la Constitución nacional, así como en sus leyes específicas dedicadas al patrimonio cultural, el papel central y

verticalista del Gobierno Federal se convirtió en la piedra angular de la concepción pasada y actual del patrimonio. Se trata de una realidad ampliamente evidenciada en las fuentes consultadas, la cual puede sintetizarse en las siguientes palabras de Cottom (2008), para quien la concepción de los monumentos (hoy representado por el patrimonio cultural en la Ley de 2007) franqueó una crisis, pasando de ser considerados bienes culturales a “bienes susceptibles de comercialización; de ahí se explica en buena parte la demanda que los gobiernos locales han formulado al gobierno federal, reclamando parte de los ingresos de taquilla” (p. 352). Es necesario consecuentemente que la sociedad se involucre para que la cultura no dependa únicamente del Estado (Dorantes-Díaz, 2013) y se eviten los abusos en la gestión y cosmovisión del patrimonio cultural.

Otro eje por considerar a fin de consolidar una gestión patrimonial inclusiva y que no refuerce únicamente las prioridades institucionales a nivel nacional, está dado por los agentes políticos a cargo de la creación de normativas culturales y patrimoniales.

Pese a existir una gran evolución en su configuración tras la incorporación de los elementos clave del derecho internacional: diversidad cultural, inmaterialidad, entre otros, queda pendiente el equilibrio entre el valor patrimonial (ligado a la cultura) y el valor económico de tales connotaciones (ligados al campo del turismo cultural). Se trata de nuevas realidades que expanden el campo del patrimonio y la gestión de los bienes culturales o monumentos a realidades factuales de gran importancia para los agentes políticos y conglomerados vinculados al turismo cultural. Se debe tener en cuenta que en el campo del turismo la esencia identitaria de la comunidad está presente en su patrimonio y en la oferta turística auténtica de un lugar específico (Magaña-Carrillo y Padín-Fabeiro, 2016). En este sentido “la profesionalización de los actores del sector turismo es la única manera de alcanzar un desarrollo sustentable de la actividad turística que permita el aprovechamiento de los atractivos de la entidad en todo su potencial” (Amaya-Molinar, 2006, p. 31) de acuerdo con las normativas locales, federales e incluso internacionales acatadas a nivel nacional por las legislaciones en materia patrimonial.

Un tercer eje por considerar implica las actualizaciones provenientes del derecho internacional que no supieron integrarse adecuadamente a la sociedad. Según García-Canclini (1999) tales aspectos se trataron de forma abstracta y no como lo que “une y cohesionan en un proyecto histórico

solidario a los grupos sociales preocupados por la forma en que habitan su espacio” (p. 33). De allí que la nueva Ley General de Cultura y Derechos Culturales de 2017 haya apostado a reforzar la democracia cultural (de carácter nacional, aunque concibiendo particularidades propias de un sistema compuesto por múltiples identidades). Para afrontar esta disyuntiva la legislación cultural tiene que apostar por la transparencia, la accesibilidad, la participación, el respeto a la identidad, el diálogo intercultural, los derechos culturales, la “diversidad cultural”, así como la gestión del “Patrimonio Cultural Inmaterial” (Lézé, 2013, p. 154).

El desafío más importante para México en este contexto es, como lo anunciaba Rodríguez-Barba (2009), consolidarse con base en las cuestiones internacionales a fin de promover el desarrollo social y económico incluyendo la diversidad cultural. Deben existir nuevas formas de propagar la cultura. Para ello se necesitaría, según Sevilla-Herrera (2020), una transformación institucional, o incluso una génesis de instituciones administrativo-culturales, que generen conciencia cultural, profesionalización interdisciplinaria y una regulación jurídico-cultural.

## Referencias

- Amaya-Molinar, C. M. (2006). Relaciones entre el turismo y la cultura: turismo cultural y cultura turística en México y en Colima. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 12(24), 9-33. <https://bit.ly/3Lwn1pF>
- Becerril-Miró, J. E. (2013). Las convenciones de la UNESCO de 1970 y 1972: distintas formas de implementación, distintos resultados. En F. J. López-Morales, y F. Vidargas (Eds.), *Convenciones Unesco. Una visión articulada desde Iberoamérica* (pp. 193-200). Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://bit.ly/3qDSKNC>
- Bonfil-Batalla, G. (1993). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En E. Florescano (Comp.), *El patrimonio cultural de México* (Vol. 1, pp. 19-36). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil-Batalla, G. (2004). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En B. Aceves y P. A. García (Coords.), *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos 3. Pensamiento acerca del patrimonio cultural. Antología de textos* (pp. 45-73). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. <https://bit.ly/3D7BPrO>
- Carrasco-Campos, Á. y Saperas-Lapiedra, E. (2012a). La Unesco y la institucionalización de la cultura: hacia un nuevo estatuto de la cultura. *Razón y Palabra*, 80, 1-16. <https://bit.ly/37Vf0s6>
- Carrasco-Campos, Á. y Saperas-Lapiedra, E. (2012b). Un cambio de paradigma: primeros pasos del debate institucional sobre la relación entre cultura y medios de comunicación. La Mesa redonda sobre políticas culturales de la Unesco

- (Mónaco, 1967). *Conférence: III Congreso Internacional de La Asociación Española de Investigación En Comunicación (AE-IC)*. <https://bit.ly/3qSf58k>
- Castillo-Abdul, B. y Longhi-Heredia, S. A. (2022). Branded Content como herramienta de comunicación y marketing para la difusión de contenidos de las catedrales. En Titant Humanidades (Ed.), *Redes sociales, Influencers y Marketing digital en el Patrimonio histórico-artístico. Un reto de la sociedad postdigital* (pp. 163-178). [bit.ly/3pyAUL6](https://bit.ly/3pyAUL6)
- Castoriadis, C. (2007). *La Institución Imaginaria de La Sociedad*. Tusquets Editores. <https://bit.ly/36hEiQj>
- Chaparría, J. E. (2013). La Carta de Atenas (1931) El Primer logro de Cooperación Internacional en la conservación de Patrimonio. *Seminario: La Doctrina de La Restauración a Través de Las Cartas Internacionales*.
- Compte-Pujol, M. (2012). *La Marca Patrimonio de la Humanidad en España. Una contribución al estado de la cuestión*. [Trabajo Fin de Máster de Estrategia y Creatividad Publicitarias, Universitat Ramon Llull, Barcelona].
- Compte-Pujol, M. (2015). La percepción ciudadana de la Marca Patrimonio Mundial en Barcelona. *II International Conference on Best Practices in World Heritage: People and Community*, 1045-1070.
- Cottom, B. (2006). La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de Ley. *Cuicuilco*, 13(38), 89-107. <https://bit.ly/3tpmXBU>
- Cottom, B. (2008). Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX. Porrúa.
- Cottom, B. (2021). Legislación del patrimonio cultural y patrimonio universitario en México: Avances o retrocesos. *Más Museos Revista Digital*, 3(5), 1-14. <https://bit.ly/3CXnrCo>
- Diario Oficial de la Federación (1972). Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, México. *DOF*, Última reforma publicada DOF 16-02-2018. <https://bit.ly/3ubAonQ>
- Diario Oficial de la Federación (1988). *Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente*. <https://bit.ly/3YVT4G9>
- Diario Oficial de la Federación (2016). *Ley General de Asentamientos Humanos, Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano (LGAHOTDU)*. <https://bit.ly/3YT90bY>
- Diario Oficial de la Federación (2017). Ley General de Cultura y Derechos Culturales. *DOF, DCCLXV, 14* (Última reforma publicada DOF 04-05-2021), 1-11. <https://bit.ly/36w3aaz>
- Dorantes-Díaz, F. J. (2000). El patrimonio natural y cultural. Convergencias y divergencias. *Alegatos*, 44, 25-36. <https://bit.ly/35awZgQ>
- Dorantes-Díaz, F. J. (2013). Derecho a la cultura en México. Su constitucionalización, sus características, alcances y limitaciones. *Alegatos*, 85, 845-862. <https://bit.ly/3D81lwQ>
- Dorantes-Díaz, F. J. (2014). La interdependencia de los patrimonios ambiental, urbano y cultural. Un reto para los derechos humanos. *Defensor: Revista de Derechos Humanos*, 9, 37-40. <https://bit.ly/3qA4W1P>

- Ejea-Mendoza, T. (2008). La política cultural de México en los últimos años. *Casa Del Tiempo*, 5(5-6), 1-6. <https://bit.ly/3uvlsBI>
- Erreguerena, P. L. (2013). México y la Convención 2001: un apoyo vital. En F. J. López-Morales y F. Vidargas (Eds.), *Convenciones Unesco. Una visión articulada desde Iberoamérica* (p. Patrimonio subacuático). Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://bit.ly/3qDSKNC>
- Félix-Vázquez, A. E. (2021). Los Derechos Culturales y su Evolución en México. *Revista Derecho y Opinión Ciudadana*, 5(9), 107-125. <https://bit.ly/3DbVvKT>
- Florescano, E. (2004). El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión. En Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo (Ed.), *El patrimonio nacional de México I* (pp. 15-27). <https://bit.ly/3D7BPrO>
- Florescano, E. (1993). *El patrimonio cultural de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica.
- Gálvez-González, L. A. (2009). *El patrimonio cultural: las zonas de monumentos históricos*. Cámara de Diputados, LX Legislatura. <https://bit.ly/3Nn70Ea>
- García-Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En IAPH (Ed.), *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. <https://bit.ly/3CYUgPe>
- Gobierno Federal (1917). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de La Federación*, 10 (Última reforma publicada DOF 28-05-2021), 1-418. <https://bit.ly/3wjAGMf>
- Hernández-Moncada, J. J. (2020). La precaria protección del patrimonio cultural del siglo XX en Aguascalientes. *Caleidoscopio - Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, 23(42), 25-49. <https://doi.org/10.33064/42crscsh2150>
- Herrera, J. I. y Lizama-Arana, L. L. (2017). La gestión legal del patrimonio cultural en México. *Hechos y Derechos*, 41. <https://bit.ly/3JhXu2B>
- King, L. M. (2011). *Investigating the role of the World Heritage brand in attracting visitors to protected areas in Queensland, Australia*. <https://bit.ly/34ILvbW>
- Lara-González, C. A. (2005). *El patrimonio cultural en México, un recurso estratégico para el desarrollo*. <https://bit.ly/3u89i0T>
- Lézé, F. (2013). La protección jurídica del patrimonio cultural inmaterial en la UNESCO. En M. C. Macías-Vázquez y M. Anglés-Hernández (Eds.), *Estudios en homenaje a Don José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes*. <https://bit.ly/35du86M>
- Lima-Paúl, G. (2003). Patrimonio cultural regional: Estudio comparativo sobre la legislación protectora en las 32 entidades federativas mexicanas. *Derecho y Cultura*, 9, 43-98. <https://bit.ly/3wBizBN>
- Llull-Peñalba, J. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. *Arte, Individuo y Sociedad*, 17, 177-206.
- Lombardo de Ruiz, S. (1993). La visión actual del patrimonio cultural arquitectónico y urbano de 1521 a 1900. En E. Florescano (Ed.), *El patrimonio cultural de México* (pp. 165-215). FCE/CNCA.
- Longhi-Heredia, S. A. (2021). Creaciones de imaginarios sociales y representaciones sociales de dos fiestas patrimoniales en la prensa online: Las fallas de Valencia

- (España) y el carnaval de Granville (Francia). En N. Sánchez-Gey y M. L. Cárdenas-Rica (Eds.), *La comunicación a la vanguardia: Tendencias, métodos y perspectivas* (pp. 2085-2108). Fragua. <https://bit.ly/3wnnDcJ>
- Longhi-Heredia, S. A. y González-Carrión, E. L. (2021). Patrimonio andaluz y culturas digitales en tiempos del COVID-19: Difusión y promoción turística patrimonial en Instagram. En R. Marfil-Carmona (Coord.), *Historia, arte y patrimonio cultural. Estudios, propuestas, experiencias educativas y debates desde la perspectiva interdisciplinaria de las humanidades en la era digital*. Dykinson S.L.
- Longhi-Heredia, S. A. & Marcotte, P. (2021). The Attractiveness of Quebec’s Heritage Sites in The Era of Covid-19. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review/Revista Internacional de Cultura Visual*, 8(2), 151-165. <https://doi.org/10.37467/gka-revvisual.v8.2879>
- Longhi-Heredia, S. A., Morillas-Alcázar, J. M. y Hernando-Gómez, Á. (2022). El “ABC de Sevilla”. La presencia del concepto de “Patrimonio” en la prensa digital. En E. Conde-Lorenzo y C. Andrade-Martínez (Eds.), *Comunicación digital y redes sociales: ¿Esclavitud mediática o reducción de las brechas digitales?* Editorial ABYA-YALA. <https://bit.ly/3MEPQ11>
- López-Olvera, M. A. (2018). Régimen jurídico del patrimonio natural en México. *Revista Aragonesa de Administración Pública*, 17, 303-330. <https://bit.ly/3L0TCnf>
- Machuca, J. A. (1998). Percepciones de la cultura en la posmodernidad. *Alteridades*, 16, 27-41. <https://bit.ly/2TPG0pg>
- Magaña-Carrillo, I. y Padín Fabeiro, C. (2016). Modelo de gestión holístico-estratégico: abstracción simbólica para la identidad territorial cultural del Centro Histórico de la ciudad de Colima y la ciudad Histórica-Turística. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 22(44), 11-47. <https://bit.ly/3J1hitk>
- Magaña-Carrillo, I., Amaya-Molinar, C. M. y Ocho-Llamas, I. (2019). Patrimonio para la humanidad: Colima destino turístico desde su patrimonio cultural y natural. *Diálogo Com a Economia Criativa*, 4(12), 40-56. <https://doi.org/10.22398/2525-2828.41240-56>
- Magaña-Carrillo, I. (2009). La política turística en México desde el modelo de calidad total: un reto de competitividad. *Economía, Sociedad y Territorio*, 9(30), 515-544. <https://doi.org/10.22136/est002009181>
- Martínez-Justicia, M. J. y Sánchez-Mesa Martínez, L. (2008). *La restauración de bienes culturales en los textos normativos: selección, traducción y estudio crítico de documentos normativos internacionales y nacionales*. Editorial Comares.
- Martínez-Nicolás, M., Saperas-Lapiedra, E. y Carrasco-Campos, Á. (2017). La investigación sobre periodismo en España. Análisis de los trabajos publicados en revistas científicas españolas en los últimos 25 años (1990-2014). *Communication y Society*, 30(4), 149-166. <https://doi.org/10.15581/003.30.35764>
- Mercado-López, E. (2013). La protección del Patrimonio Cultural en México: Normatividad local para la conservación del patrimonio urbano arquitectónico en Morelia. Afinidades y conflictos con la Convención del Patrimonio Mun-

- dial. *Erph: Revista Electrónica de Patrimonio Histórico*, 13, 40-63. <https://bit.ly/3LeGGu7>
- Morales, F. J. L. (2013). Introducción general. En F. J. López-Morales y F. Vidargas (Eds.), *Convenciones Unesco. Una visión articulada desde Iberoamérica* (pp. 17-38). Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://bit.ly/3qDSKNC>
- Nalda, E. (1993). Elementos para la elaboración de una política de conservación del patrimonio arqueológico. En E. Florescano (Ed.), *El patrimonio cultural de México* (pp. 129-142). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Nora, P. (1997). Una noción en devenir. *El Correo de La UNESCO*, 14-17. <https://bit.ly/3qKxWnt>
- Olivé-Negrete, J. C. (1995). Estado, nación y patrimonio. *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*. Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación.
- Olivé-Negrete, J. C. y Cottom, B. (1995). *INAH, una historia*. Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ortiz-Espinoza, Á., Gutiérrez-Díaz, M. y Hernández-Alba, L. A. (2016). Identidad, cohesión y patrimonio: Evolución de las políticas culturales en México. *Revista Humanidades*, 6(1-39). <https://doi.org/10.15517/h.v6i1.24959>
- Pérez-Ruiz, M. L. (2018). Reseña de Ley General de Cultura y Derechos culturales promulgada en México en 2017. *Cultura Y Representaciones Sociales*, 24(12), 424-431. <https://doi.org/10.28965/2018-024-01>
- Pérez-Ruiz, M. L. (1998). El patrimonio cultural de México (Reseña). *Alteridades*, 8(16), 183-186. <https://bit.ly/3IAUXPH>
- Quezada-Tello, L. y Longhi-Heredia, S. A. (2021). El transmedia como recurso de difusión patrimonial en Ecuador y Colombia. En J. Sierra y A. Barrientos-Báez (Coords.), *Cosmovisión de la comunicación en redes sociales en la era postdigital* (pp. 1015-1036). McGraw-Hill Interamericana de España. <https://bit.ly/3EGnCRL>
- Rodríguez-Barba, F. (2009). La importancia de la convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales de la UNESCO y su impacto en las políticas culturales mexicanas. *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 5(9), 23-37. <https://bit.ly/3unVwri>
- Roux-Durand, M. (2012). Les labels du Patrimoine culturel. *La Lettre de l'OCIM*, 142, 28-37. <https://doi.org/10.4000/ocim.1095>
- Ryan, J. & Silvano, S. (2009). The World Heritage List: The making and management of a brand. *Place Branding and Public Diplomacy*, 5(4), 290-300. <https://doi.org/10.1057/pb.2009.21>
- San-Martin Calvo, M. (2016). La acción normativa de la UNESCO y sus órganos asesores en el ámbito de la protección de los bienes culturales. *Revista Española de Relaciones Internacionales*, 8, 10-50.
- Sánchez-Cordero, J. A. (2017). Los instrumentos internacionales y la protección del patrimonio cultural material mexicano. En J. A. Sánchez Cordero (Ed.), *Centenario de la Constitución de 1917. Reflexiones del derecho internacional público* (pp. 291-357). <https://bit.ly/3D2EItI>

- Sánchez-Gaona, L. (2012). Legislación mexicana del patrimonio cultural. *Cuadernos Electrónicos. Derechos Culturales*, 8, 53-74. <https://bit.ly/3JmOVDw>
- Sevilla-Herrera, O. (2020). Cultura jurídica en materia cultural: La necesidad de un derecho cultural en la sociedad mexicana contemporánea. *El Artista*, 17, 1-25. <https://bit.ly/3tzQicA>
- UNESCO (1972). *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel - Liste du patrimoine mondial*. <https://bit.ly/3eXHuoG>
- UNESCO (2003). *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. <https://bit.ly/3pw593c>
- UNESCO (2005). *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. 45-46. <https://bit.ly/3NaKbDD>
- UNESCO (2006). *Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial de 1972*. Centro del Patrimonio Mundial de la UNESCO.
- Villagrán-Jiménez, J. P. (2019). *Deberes de actuación del Estado mexicano en la protección del patrimonio cultural*. <https://bit.ly/37KbjZE>
- Waisberg, M. (2004). Breves referencias al concepto de patrimonio arquitectónico en las últimas décadas. *Revista Archivum*, 6, 256-264. <https://bit.ly/3M103Hb>



# Estudio estadístico multivariante

*sobre las actitudes hacia las minorías sexo-généricas en  
Colima, México<sup>1</sup>*

*Multivariate statistical study on attitudes  
towards sex-gender minorities in Colima, Mexico*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 28 de abril de 2023*

*Aprobado: 12 de junio de 2023*

Ángel Rafael Vargas Valencia

*Universidad de Colima, México*

Jessica Alethia Navarro Flores

*Universidad de Guadalajara, México*

Cinthia Leonora Murillo Avalos, México

*Universidad de Colima*

Julio C. Aguila Sánchez<sup>2</sup>

*Universidad Autónoma de Yucatán, México*

---

1. Un agradecimiento especial a la maestra Monserrat Ferrel Rodríguez por su asesoría en el análisis de datos.

2. Becario postdoctoral del Conahcyt.

## Resumen

Las minorías sexo-genéricas han sido discriminadas históricamente en la mayor parte del mundo, aunque esa realidad ha estado cambiando en los últimos tiempos. El objetivo de este artículo es identificar las actitudes de la sociedad colimense hacia las minorías sexo-genéricas en tres dimensiones: trabajo, familia y salud, y sus particularidades en algunos segmentos demográficos. Se aplicó el Instrumento para medir las Actitudes hacia Personas con Orientación Homosexual (IAPOH) a 420 sujetos de Colima, México, durante 2022. Entre los principales resultados encontramos que en Colima hay una buena aceptación hacia las minorías sexo-genéricas. Sin embargo, la similitud y disimilitud en comportamientos y características de los participantes, a través del análisis estadístico multivariante, sugiere tres grupos. El Clúster 1 muestra una postura neutra en la aceptación y rechazo a las minorías. El Clúster 2 presenta el perfil con mayor aceptación, y el Clúster 3 refleja una conducta negativa. Esto permite concluir que existe mayor neutralidad en sujetos con alto nivel de estudio. Asimismo, se da una relación entre mayor aceptación y el hecho de ser mujer y joven, al tiempo que es más frecuente el rechazo entre sujetos de edades medias (40-49 años) y con baja escolaridad (primaria, secundaria o técnica).

**Palabras clave:** Minorías sexo-genéricas, LGBTI+, Discriminación, Homofobia, Análisis multivariante

## Abstract

Gender minorities have historically been discriminated against in most parts of the world, although this reality has recently changed. This article aims to identify Colima's society attitudes towards gender minorities in three dimensions: work, family and health, as well as their correlation with some demographic segments. The Instrument to Measure Attitudes Towards Homosexually Oriented Persons (IAPOH) was administered to 420 subjects in Colima, Mexico 2022. Among the main results, we found that in Colima, there is a good acceptance towards gender minorities. However, through multivariate statistical analysis, the similarity and dissimilarity in behaviours and characteristics of the participants suggest three clusters. Cluster 1 shows a neutral stance on the acceptance and rejection of minorities. Cluster 2 presents the most accepting profile, and Cluster 3 reflects negative behaviour. This leads to the conclusion that there is greater neutrality in subjects with a high level of education. Likewise, a relationship exists between greater acceptance and being woman and young. At the same time, rejection is more frequent among middle-aged subjects (40-49 years old) and those with low levels of schooling (primary, secondary or technical).

**Key Words:** Sex-generic minorities, LGBTI+, Discrimination, Homophobia, Multivariate analysis

**Angel Rafael Vargas Valencia.** Mexicano. Doctor en Educación por la Universidad Contemporánea de las Américas. Es encargado del Centro de investigación de estadística multivariante aplicada y profesor en la Facultad de Enfermería en la Universidad de Colima. Sus áreas de investigación son inteligencia emocional, creatividad y rendimiento académico. Última publicación: Vargas-Valencia, Á. R., León-Govea, M. Á. & Jiménez-Macias, I. U. (2023). Inteligencia emocional y rendimiento académico de los estudiantes en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Colima. *Revista de Educación y Desarrollo*, 65, 63-73. <https://bit.ly/3LifMCV>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8983-0809>

**Jessica Alethia Navarro Flores.** Mexicana. Maestra en Administración de Negocios. Sus áreas de investigación son políticas públicas y desarrollo, género, desigualdad y adolescencia.

**Cinthia Leonora Murillo Avalos.** Mexicana. Doctora en Estadística Multivariante Aplicada por la Universidad de Salamanca, España. Es administrativa en la Secretaría General de la Universidad de Colima, y profesora en la Facultad de Contabilidad y Administración. Sus líneas de investigación son sostenibilidad, análisis estadístico de datos multivariante, burnout y calidad de vida. Última publicación: Martínez-Regalado, J. A., Murillo-Avalos, C. L., Vicente-Galindo, P., Jiménez-Hernández, M. & Vicente-Villardón, J. L. (2021). Using HJ-Biplot and External Logistic Biplot as Machine Learning Methods for Corporate Social Responsibility Practices for Sustainable Development. *Mathematics*, 9. <https://doi.org/10.3390/math9202572>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2933-9759>

**Julio C. Aguila Sánchez.** Cubano. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Colima. Es investigador postdoctoral en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, donde imparte asignaturas en el Doctorado en Ciencias Antropológicas, Doctorado en Ciencias Sociales y la Licenciatura en Comunicación Social. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Sus líneas de investigación son educación sexual, comunicación en salud y discursos mediáticos. Correo electrónico: [julioacas\\_1989@yahoo.com](mailto:julioacas_1989@yahoo.com). Última publicación: Aguila, J. C. & Pereyra-Zamora, P. (2022). Infodemics in Mexico: A look at the Animal Político and Verificado fact-checking platforms. *Health Education Journal*, 81(8), 982-992. <https://doi.org/10.1177/00178969221130462>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2903-463X>

## Introducción

Las relaciones afectivas y los paradigmas sociales referentes al contexto familiar están en constante cambio, especialmente en los últimos cincuenta años. El concepto de familia tradicional se ha transformado. El ser humano en la búsqueda constante de la felicidad establece vínculos afectivos y familiares que algunos podrían considerar poco convencionales.

Desde hace algunos años las minorías sexo-genéricas (lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales, agrupadas en las siglas LGBTI+) se han movilizadado para luchar por la conquista de sus derechos. Ante estos cambios, el contexto local y nacional en México se percibe poco preparado. Aún faltan políticas públicas que incluyan a estos sujetos, por lo que estudios como el presente son necesarios para identificar posibles áreas de intervención con el fin de fortalecer los derechos de las minorías sexo-genéricas de la entidad, en cuanto a salud, trabajo y educación, como pretende este análisis.

En este trabajo, se aplica el Instrumento para medir las Actitudes hacia Personas con Orientación Homosexual (IAPOH), desarrollado por Sara García Céspedes (2017). Si bien el instrumento fue diseñado para el contexto paraguayo, ha sido ajustado para ser aplicado en el estado de Colima, México. Con su análisis, obtuvimos un acercamiento a la realidad de las minorías sexuales locales. Cabe mencionar que originalmente el formulario fue creado para identificar las actitudes hacia personas gays y lesbianas en Paraguay, que aquí llamamos minorías sexuales o minorías sexo-genéricas.

La homosexualidad es tan antigua como la vida misma. Aunque hay que reconocer que no es hasta el siglo XV, en el Medioevo, cuando se comenzó a entender a la homosexualidad como orientación sexual. Hasta entonces, se creía que era un acto aislado que cualquier persona podía cometer (Solana, 2018). Eso significa que no se asociaba una práctica (homosexual) con una orientación (homosexual). En otras palabras, las prácticas sexuales no eran empleadas para definir la orientación o identidad sexual de los sujetos, como hoy. De hecho, en México hay vestigios antropológicos que evidencian prácticas sexuales entre personas del mismo sexo o género, y de identidades no binarias, que datan de 4000 años antes de la llegada de los europeos al continente (Ramírez y Munar, 2022).

Varios siglos después, en 1869, la palabra “homosexual” fue inventada por el traductor húngaro Karoly Benkert, para describir a las personas con inclinación a relacionarse física y emocionalmente con individuos de su mismo sexo (Rosado, 2007). Lo que en ningún caso significa que antes de esta fecha fueran nulas las prácticas sexuales no normativas. Numerosos estudios han identificado la presencia perenne de la conducta homosexual en seres humanos y en especies animales (Lozano, 2009). Hasta antes de la definición de Benkert, esta práctica no tenía nombre. En junio de 1969, casi un siglo después de la creación del término “homosexual”, los disturbios de Stonewall Inn, en Nueva York, son el comienzo de la lucha por los derechos y demás movimientos de liberación que conocemos hoy en día de las minorías sexo-genéricas (Rosado, 2007).

En nuestro país la aceptación de las minorías sexo-genéricas lleva un ritmo muy particular y lleno de contrastes. Por un lado, tenemos al sur de la República, en el Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, el caso de la comunidad muxe, resultado de las tradiciones y prácticas no binarias sobrevivientes de la antigua cultura zapoteca, que durante siglos ha reconocido un espacio para el tercer género (Ramírez y Munar, 2022). Por otro, y como resultado del sincretismo entre las culturas de los pueblos originarios con la colonización española, y su evangelización católica, se dio una fuerte presencia del machismo, violencia doméstica, misoginia y demás patrones de conducta que trastocan las relaciones humanas, dentro de la familia y la sociedad mexicanas (Castañeda, 1999; Lugones, 2011).

Durante las épocas coloniales, el virreinato y la independencia, no existieron registros formales de presencia de las minorías sexuales en la sociedad mexicana. Es hasta 1901 con las diversas notas periodísticas sobre el “Baile de los 41 maricones” cuando se hace evidente que la Ciudad de México de finales de siglo contaba con una activa y extendida comunidad homosexual. Expertos de la época consideran que el intercambio comercial y cultural con países europeos como Francia, España, Inglaterra y Alemania favoreció dicha condición, y fue un fenómeno identificado entre los distintos niveles socioeconómicos de nuestro país (Gutiérrez, 2014).

Con la cobertura periodística que se le dio al llamado “Baile de los 41 maricones”, la homosexualidad pasó del silencio al señalamiento y la población manifestó una declarada homofobia. Era de conocimiento público que, entre la clase alta de la Ciudad de México, se observaba un

importante número de jóvenes con tales preferencias, y que estos, a su vez, organizaban fiestas clandestinas, por lo que este acontecimiento fue utilizado para exponer públicamente a las familias de renombre en aquel entonces (Gutiérrez, 2014).

El panorama actual es distinto, y es cierto que se ha abonado en el terreno de las libertades y derechos de las minorías sexuales. Castañeda (1999) apunta que la orientación sexual de los seres humanos no solo define su vida íntima, sino su posición ante la vida, la sociedad y su comunidad. Además de los juicios a los que se ven sometidas las personas no heterosexuales, la discriminación ha permeado hasta las áreas laboral o jurídica, generando obstáculos en el logro de objetivos profesionales, remuneración justa y equitativa, desempeño, competitividad, procuración de justicia y derechos humanos (Vázquez, 2017).

Todo esto es parte de lo que Blumenfeld (1992) denomina homofobia cultural, como el conjunto de normas sociales que legitiman la opresión y la discriminación en el seno de una sociedad. Son reglas no escritas que permean los códigos de conducta de la mayoría. La cultura homofóbica se va construyendo en el tiempo y enmascara formas sutiles de discriminación. Según Hopenhayn y Bello (2001, p. 8), “la negación del otro como forma de discriminación cultural se transmuta históricamente en forma de exclusión social y política”. En el caso de nuestro país, Mercado (2009, p. 123) apunta que, “una parte significativa de la sociedad mexicana crea y recrea una cultura homofóbica”. De ahí que hayamos vivido en regímenes de exclusiones a las personas no heterosexuales por siglos, sin que eso estuviera mal visto por las mayorías.

Estamos hablando de discriminación cuando las preferencias sexuales son utilizadas como herramientas para diferenciar y procurar un trato negativo o perjudicial al individuo en cualquier espacio de su vida (Araya y Gómez, 2005). En el caso de Colima, según la Encuesta Nacional Sobre la Discriminación (ENADIS) elaborada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en 2017 el estado de Colima se encontraba entre las cinco entidades federativas con mayor prevalencia en la discriminación con 25.6% (INEGI, 2017).

- De los colimenses mayores de 18 años que expresaron haber sido discriminados por algún motivo en el último año, según su orientación sexual, el 30.1% corresponde a minorías sexo-genéricas y el 19.8% a población heterosexual (INEGI, 2017).

- En la entidad, entre los mayores de 18 años que manifestaron la negación de sus derechos durante los últimos 5 años debido a su orientación sexual, el 40% pertenece a individuos de las minorías sexuales y el 28.8% se identifica como población heterosexual (INEGI, 2017).

Asimismo, el INEGI publicó recientemente los resultados de la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG, 2021), de la que se obtuvo una descripción detallada de las y los integrantes de las minorías sexuales. Se trata de un instrumento de aplicación digital, diseñado y desarrollado para identificar características demográficas específicas de la población mexicana con orientación sexual y/o identidad de género no tradicional o convencional. Con este análisis, el Gobierno Federal de México y el INEGI se convierten en pioneros a nivel internacional en los estudios sobre la conformación social de las minorías sexuales (INEGI, 2021).

Abona, además, en el cumplimiento de la Agenda 2030 sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible, compromiso adquirido en septiembre de 2015 durante la Asamblea General de Naciones Unidas. La Agenda 2030 constituye hoy un instrumento gubernamental para hacer frente a la cultura de la discriminación, y así desarrollar políticas públicas orientadas a la reducción de desigualdades (ONU, 2023).

De los hallazgos encontrados en la ENDISEG, destaca que:

- En México, una de cada 20 personas se identifica como población LGBTI+ (lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales) lo que equivale aproximadamente a cinco millones de personas (5.1% de la población mayor de 15 años).
- Colima cuenta con el mayor porcentaje de población LGBTI+ del país con 8.7%, seguido por Yucatán con 8.3% y Querétaro con 8.2%; esto si se compara el número de personas que se autoidentifican como LGBTI+ con el total de habitantes.
- Referente a la formación académica, el 62% de la población LGBTI+ tiene un nivel educativo medio superior o superior. En cambio, solo el 46.4% de la población que no se identifica como LGBTI+ cuenta con estos mismos niveles de estudios. Lo anterior quizá pueda explicarse debido a que las personas que se autoidentifican como parte de las minorías sexuales están conformadas en su mayoría por gente joven que ha logrado un mayor grado escolar.

- En lo relativo a la ocupación, el 64.3% de la población LGBTI+ se identificó económicamente activa; y el 35.7% como no activa, porcentajes similares a los informados por la población heterosexual.
- En una descripción detallada sobre la actividad económica de las minorías sexo-genéricas, el 13.2% indicó dedicarse a la prestación de servicios personales y el 8.3% reportó desempeñarse en puestos de las áreas administrativas y ventas. En contraste con la población no LGBTI+, donde el 8.2% es prestador de servicios personales y 5.9% se desempeña en administración y ventas.
- Las actividades económicas donde se encontraron menores niveles de participación de la población LGBTI+ fueron las labores artesanales, con 7.7%, y trabajo industrial y transporte, con 6.2% (INEGI, 2021).

Tal como lo muestra el análisis de la ENDISEG 2021, las minorías sexo-genéricas buscan formar parte activa de la vida productiva, económica, académica y social del país, lejos de los arquetipos con que fueron identificadas y señaladas con anterioridad (Boivin, 2011). Sin embargo, debido a la fuerte presencia del machismo en la cultura mexicana, donde se rechaza a aquellos que son diferentes, las y los integrantes de las minorías sexuales han generado estrategias para incorporarse a la sociedad, moderando sus expresiones, vestimentas, hábitos y demás actitudes que los exponen al escrutinio público (Valencia y Ávila, 2016).

Actualmente, las minorías sexuales realizan eventos dirigidos a autoridades municipales, estatales y federales y a la población en general, para promover la sensibilización e integración de sus integrantes a la sociedad. Sin embargo, pese a este avance en el activismo que realizan, las minorías sexo-genéricas enfrentan todavía una fuerte discriminación por su orientación sexual. En México, el gobierno de la República cuenta con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), cuya función es la eliminación y prevención de la discriminación (Moral de la Rubia, 2011). A la larga se espera que nuevas políticas públicas se integren al panorama nacional, generando una legislación que promueva la integración, la equidad y el respeto de las y los mexicanos, sin importar su orientación y/o identidad de género (Rodríguez, 2020).

En un estado como Colima, estudios como el presente contribuyen a dar un panorama más amplio sobre las dificultades que enfrentan las minorías sexuales en nuestra localidad, y podría auxiliar en el desarrollo de políticas y estrategias enfocadas en la región. Por ello, este artículo tiene el objetivo de identificar las actitudes de la sociedad colimense hacia las minorías sexo-genéricas en tres dimensiones: trabajo, familia y salud, y sus particularidades en algunos segmentos demográficos.

## Metodología

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación cuantitativa y observacional se llevó a cabo mediante un estudio transversal descriptivo, con la aplicación en línea de 420 cuestionarios durante 2022. El instrumento tuvo difusión en un transcurso de seis semanas, a través de redes sociales con la herramienta de Formularios de Google al público en general.

El uso de *Google Forms* favorece este tipo de análisis, ya que permite recopilar información desde diversos puntos de la entidad sin la necesidad de viáticos y traslados; por su accesibilidad y facilidad para la distribución del formulario se enriquece la muestra con la posibilidad de alcanzar mayor diversidad en las fuentes de información. Los resultados pueden monitorearse en tiempo real y el calendario para la recolección de datos es mucho más flexible.

Además, con la recopilación y concentración en esta plataforma, la base de datos se exporta a otras aplicaciones para su tratamiento, depuración y análisis.

Los participantes fueron seleccionados, a través de un método de muestreo aleatorio simple, de acuerdo con los habitantes del estado de Colima. Las variables de esta investigación incluyen características sociodemográficas como sexo, edad, nivel de estudios, orientación sexual, entre otras, además de las variables sexo-genéricas.

Posterior al tratamiento y depuración de los datos, se realizó un estudio descriptivo, un análisis multivariante con el HJ-Biplot y análisis de clúster, además de una observación inferencial con el Factor Análisis en R y una distinción con tablas cruzadas.

## Participantes

La población objetivo de estudio fueron los habitantes del estado de Colima, tanto de la capital como de los otros municipios pertenecientes al mismo. Teniendo así una muestra final de 420 sujetos, de los cuales el 69% son mujeres y el 31% hombres. Las edades oscilaron en seis rangos que se presentan en el Cuadro I. Ahí se observa que en la muestra predomina el rango de 21 a 29 años con el 36.2%. A su vez, Colima es el municipio más grande en población y representativo con relación a los otros municipios, por eso se registró con el 31.9% del total de la muestra.

**Cuadro I**  
**Información sociodemográfica: sexo, rango de edad y municipio**

Variable	Categoría	n	%	Total
Sexo	Hombre	130	31	420
	Mujer	290	69	
Rango de edad	De 16 a 20 años	61	14.5	420
	De 21 a 29 años	152	36.2	
	De 30 a 39 años	114	27.1	
	De 40 a 49 años	58	13.8	
	De 50 a 59 años	27	6.4	
	Más de 60 años	8	1.9	
Municipio	Colima	134	31.9	420
	Villa de Álvarez	102	24.3	
	Manzanillo	88	21	
	Tecomán	57	13.6	
	Armería	6	1.4	
	Comala	5	1.2	
	Coquimatlán	17	4	
	Cuauhtémoc	10	2.4	
	Minatitlán	1	0.2	

Fuente: Elaboración propia.

El rango de ingresos mensuales más señalado es de \$1 a \$4,000 MXN, con el 20.2%. Por otro lado, el mayor porcentaje de los participantes indican que su máximo grado de estudios es Licenciatura/Ingeniería, de acuerdo con el 35% de la muestra. Así mismo, el 36.9% menciona como ocupación ser empleado. Respecto al estado civil, el 56.4% es soltero. Para mayor detalle véase el Cuadro II.

**Cuadro II**  
**Información sociodemográfica:**  
**ingresos mensuales, nivel máximo de estudios y ocupación**

<b>Variable</b>	<b>Categoría</b>	<b>n</b>	<b>%</b>	<b>Total</b>
Ingresos mensuales	Sin ingresos	69	16.4	
	De \$1 a \$4,000	85	20.2	
	De \$4,001 a \$8,000	67	16.0	
	De \$8,001 a \$12,000	61	14.5	
	De \$12,001 a \$16,000	54	12.9	
	Más de \$16,001	72	17.1	408
Nivel máximo de estudios	Primaria	5	1.2	
	Secundaria	25	6.0	
	Bachillerato	100	23.8	
	Carrera técnica	61	14.5	
	Licenciatura/Ingeniería	147	35.0	
	Especialidad	28	6.7	
	Maestría	43	10.2	
	Doctorado	9	2.1	418
	Ocupación	Estudia	85	20.2
Estudia y trabaja		65	15.5	
Desempleado(a)		7	1.7	
Ama de casa		24	5.7	
Funcionario(a) público		37	8.8	
Empresa propia		30	7.1	
Empleado(a)		155	36.9	
Jubilado		14	3.3	420

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a la orientación sexual, la mayoría de quienes participaron en el estudio, el 81.4%, se autoidentifican como heterosexuales; el 8.6% señalan ser homosexuales, y el tercer porcentaje más alto respecto a esta variable, el 7.4%, se definen como bisexuales (véase el Cuadro III).

Cuadro III

Variable	Categoría	n	%	Total
Estado civil	Soltero(a)	237	56.4	418
	Casado(a)	114	27.1	
	Divorciado(a)	17	4.0	
	Unión Libre	50	11.9	
Orientación sexual	Heterosexual	342	81.4	420
	Homosexual	36	8.6	
	Bisexual	31	7.4	
	Transexual	1	.2	
	Asexual	1	.2	
	Pansexual	7	1.7	
	Otro	2	.5	

**Información sociodemográfica: estado civil y orientación sexual**

Fuente: Elaboración propia.

## Instrumento

Céspedes (2017), autora del Instrumento para medir las Actitudes hacia Personas con Orientación Homosexual (IAPOH), señala que este fue diseñado para medir las actitudes hacia personas con orientación homosexual desde una perspectiva válida y confiable. Los ítems se formularon en el supuesto de la actitud hacia personas homosexuales y lesbianas por parte de una persona (x) a evaluar positiva o negativamente a un individuo que manifiesta una atracción emocional, romántica y sexual hacia personas del mismo sexo.

La aplicación del instrumento IAPOH brindó la oportunidad de medir la cultura de discriminación y el nivel de aceptación presente entre la sociedad colimense, donde las minorías sexo-genéricas poco a poco se han integrado al colectivo académico, económico, laboral y social contemporáneo. Esto se evaluó mediante una escala Likert de puntos que va del 1 (completamente en desacuerdo), al 5 (completamente de acuerdo). La escala utilizada con 18 ítems consta de tres dimensiones con 6 ítems cada una: trabajo, familia y salud. El cuestionario se transcribió a *Google Forms* y la liga se distribuyó a través de correo electrónico y WhatsApp. Se obtuvieron 440 respuestas. De ellas, resultaron válidas 420 encuestas. Se agregaron al instrumento original los datos demográficos considerados pertinentes para la investigación en el contexto social colimense.

## Análisis de los datos

### *Métodos Biplot*

Los Métodos Biplot implementados por Gabriel (1971) tienen el propósito de representar gráficamente tres o más variables simultáneas en un espacio de dimensión reducida (Gabriel y Odoroff, 1990). La creciente utilización de métodos Biplot en distintas áreas de la investigación ha producido importantes desarrollos desde el punto de vista teórico, y ha ampliado considerablemente los campos de aplicación. En la presente investigación se aplicó el HJ-Biplot para el desarrollo del análisis multivariante y la extracción de conclusiones desde distintos escenarios.

### *HJ-Biplot*

El HJ-Biplot propuesto por Galindo (1986) es una representación gráfica multivariante de marcadores fila y columna, elegidos de tal forma que puedan superponerse en el mismo sistema de referencia con máxima calidad de representación.

### *Interpretación intuitiva de un HJ-Biplot*

La calidad de representación se determina a través de dos ejes factoriales y la sumatoria de los mismos dentro del plano correspondiente. Una vez realizada esta primera inspección, se interpretan las variables y los individuos de la siguiente manera:

- Las variables son representadas por vectores (marcadores de columna) y los individuos por puntos (marcadores de fila).
- La longitud de los vectores permite visualizar la variabilidad de las variables. *Vectores largos indican mucha variabilidad.*
- El ángulo entre los vectores se interpreta en términos de covariación. Ángulos agudos representan covariaciones altas y relaciones directas. Ángulos rectos representan independencia entre las variables. Ángulos llanos simbolizan relación perfecta inversa y ángulos obtusos relaciones inversas.
- La distancia entre individuos se interpreta como disimilitud entre los mismos; esto es, individuos más próximos tienen perfiles más similares.

- La proyección de un individuo en dirección de un vector indica la probabilidad de presencia.

### *Análisis de Clúster o Conglomerados*

Para conocer más a fondo las características de los participantes, se ha utilizado un método de agrupación basado en k-medias, que tiene como objetivo clasificar los objetos/individuos dentro de varios grupos o clústeres de tal forma que sean representados por un centroide, que simboliza a la media de los puntos asignados a su grupo correspondiente (MacQueen, 1967).

En este análisis se aplicó un Método de Clúster no jerárquico, debido a que se toma como referencia la no existencia de una estructura vertical entre los grupos y que el centroide se basa principalmente en crear un prototipo de perfil que define a cada subgrupo. No obstante, se evitó la elección arbitraria de k, esto a través del procedimiento desarrollado por Charrad *et al.* (2014), el cual permite a través de varios indicadores el valor de k, que es óptimo para la representación de los subgrupos. De esta forma, se arrojó en los resultados que el número óptimo de clústeres es de 3. El análisis de los clústeres fue elaborado en R.

### *Análisis de Tablas de Contingencia*

El procedimiento de Tablas Cruzadas crea tablas bidimensionales y multidimensionales y, además, proporciona una serie de pruebas y medidas de asociación para las tablas bidimensionales. La estructura de la tabla y el hecho de que las categorías estén ordenadas o no, determinan las pruebas o medidas que se utilizan.

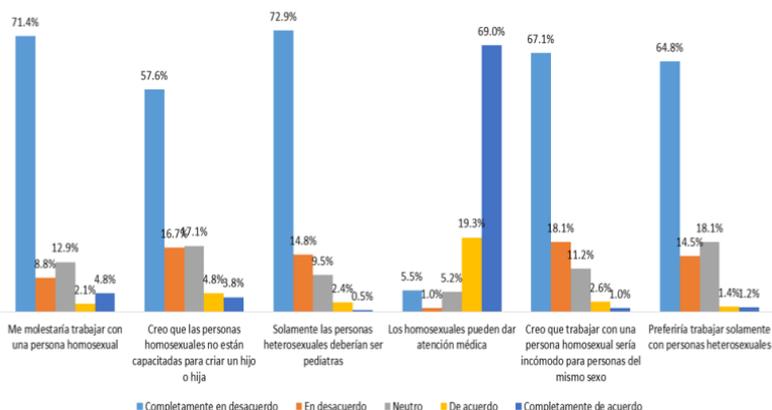
Con la excepción de los coeficientes de gamas parciales, los estadísticos de Tablas Cruzadas y las medidas de asociación se calculan por separado para cada tabla bidireccional. Si especifica una fila, una columna y un factor de capa (variable de control), el procedimiento tablas cruzadas crea un panel de medidas y estadísticos asociados para cada valor del factor de capa (o una combinación de valores para dos o más variables de control), a través de SPSS v.26® (IBM Corporation, Chicago, IL, USA).

El análisis de Tablas de Contingencia o Tablas Cruzadas tiene como objetivo analizar en una misma estructura, considerando variables categóricas y a su vez, representando la relación existente entre ellas.

## Resultados

Los resultados están organizados de acuerdo con las categorías, variables e indicadores del cuestionario aplicado, como aparece a continuación. En las Gráficas 1, 2 y 3 se aprecia una tendencia a la aceptación de las minorías sexo-genéricas. En cuanto a los indicadores de mayor aceptación se encuentra que, a la mayoría, no le molesta trabajar con minorías sexo-genéricas (71.4%). Además, los encuestados consideran que las personas homosexuales pueden ejercer la pediatría (72.9%) u ofrecer servicios médicos en general (74.3%), como señala la Gráfica 1.

**Gráfica 1**  
**Percepción ciudadana hacia las minorías sexo-genéricas en la dimensión trabajo**

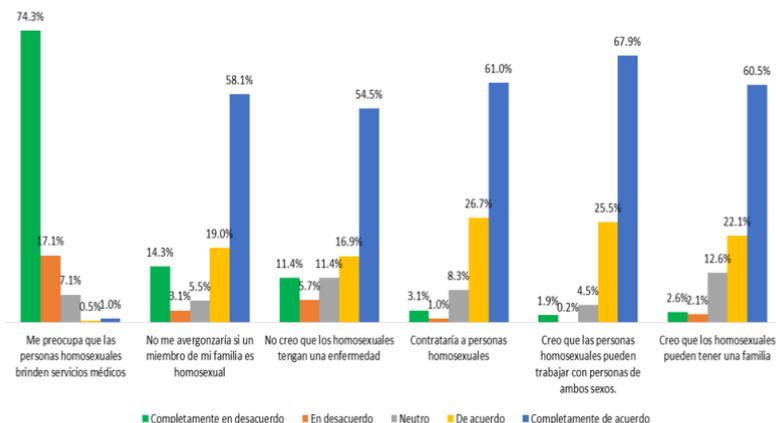


Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, también se muestran porcentajes de rechazo notorios en algunos indicadores. Por ejemplo, en la Gráfica 2, el 14.3% se avergonzaría de tener un familiar homosexual, y un 11.4% está convencido de que la homosexualidad es una enfermedad. Ante la afirmación “Si un miembro de mi familia fuese homosexual, me preocuparía por él o ella”, un 14.8%

está completamente de acuerdo y un 16.2% está de acuerdo.

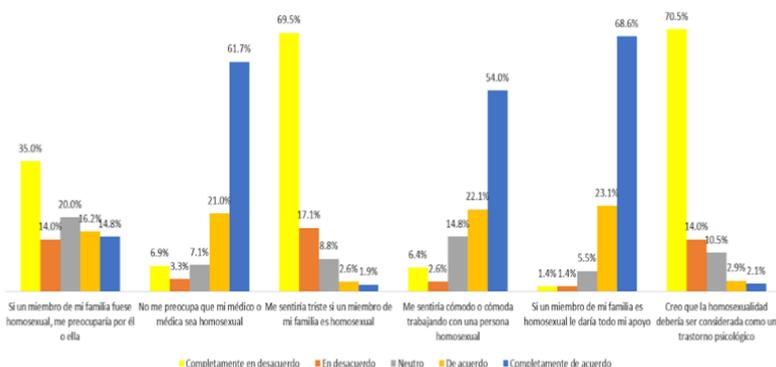
**Gráfica 2**  
Percepción ciudadana hacia las minorías sexo-genéricas en la dimensión familiar



Fuente: Elaboración propia.

Asimismo, en la Gráfica 3, se observa que el 2.1% y el 2.9% (lo cual suma el 5%) están completamente de acuerdo o de acuerdo en que la homosexualidad debería ser considerada un trastorno psicológico. Además, un 10.5% se muestra indeciso (neutral) en esta respuesta.

**Gráfica 3**  
Percepción ciudadana hacia las minorías sexo-genéricas en la dimensión de salud



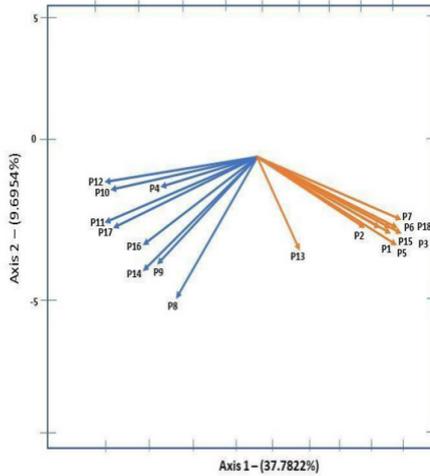
Fuente: Elaboración propia.



Así mismo, se puede visualizar desde los ejes 1-2, dos agrupaciones de las variables, donde la dimensión 1 (trabajo) se agrupa del lado derecho del gráfico, mientras que la dimensión 2 (familia) se agrupa del lado izquierdo, siendo la dimensión 3 (salud) distribuida entre estas dos dimensiones.

**Gráfica 5**

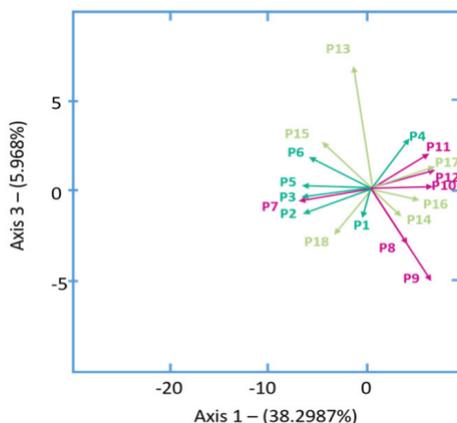
**HJ-Biplot: Instrumento para medir las Actitudes de la población en general hacia Personas con Orientación LGBTI+, plano 1-2**



Fuente: Elaboración propia.

Al rotar el plano 1-3, se puede observar una reagrupación más cercana a las dimensiones establecidas por los autores del instrumento. Sin embargo, se pueden visualizar que los ítems se clasifican de manera más representativa, en dos dimensiones. También se puede observar que los ítems P13, P8 y P9 representan una mayor varianza inter-sujeto y, por tanto, describen mayormente al grupo que pertenecen, dimensión 1 y 2 (véase Gráfica 6).

**Gráfica 6**  
**HJ-Biplot: Instrumento para medir las Actitudes de la población en general hacia Personas con Orientación LGBTI+, plano 1-3**



Fuente: Elaboración propia.

### *Aplicación de Análisis Clúster*

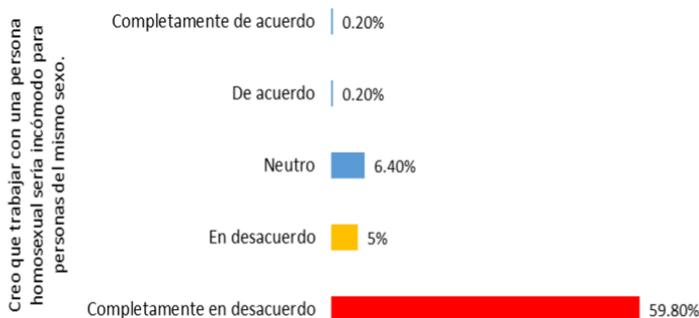
Con el objetivo de conocer el grado de aceptación, y a su vez, las actitudes que refleja la sociedad sobre las minorías sexo-genéricas, se realizó un Análisis Clúster, a través del algoritmo de k-medias. Este último con el fin de clasificar a los participantes en grupos, con base en su comportamiento.

En la Gráfica 7 se observa la formación de 3, en los que las y los participantes se han clasificado de acuerdo con las puntuaciones asignadas por cada ítem. El Clúster 1 (grupo en color verde: 34.1%) representa al grupo que expone una percepción neutra sobre las minorías sexo-genéricas, mientras que el Clúster 2 (grupo en color naranja: 56.9%) mantiene una percepción positiva hacia estos sujetos. Se puede visualizar que la mayoría de los individuos se ven reflejados dentro de estos dos grupos. No obstante, el Clúster 3 (grupo en color morado: 9%) representa a aquellos con percepción negativa hacia las minorías sexo-genéricas. En este se visualiza la dispersión de los individuos debido a que son una minoría los que conllevan esta percepción. Es importante resaltar que los individuos más dispersos y alejados del centro de este Clúster reflejan una percepción muy negativa.



### Gráfica 8 Asociación de ítems sobre trabajar con una persona de alguna minoría sexo-genérica

Me molestaría trabajar con una persona homosexual.

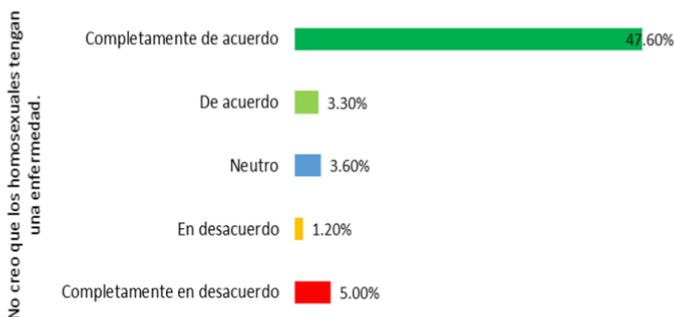


Fuente: Elaboración propia.

El segundo cruce señala ítems de la segunda dimensión: familia. El objetivo de este cruce es observar la perspectiva de las personas encuestadas, sobre si les avergonzase o no que algún miembro de su familia sea homosexual, y si creen o no que los homosexuales tengan una enfermedad. La mayoría indicó estar completamente de acuerdo (47.60%) o de acuerdo (3.30%), es decir, no les parece motivo de vergüenza ni lo consideran una enfermedad, como indica la Gráfica 9.

### Gráfica 9 Asociación entre ítems de las dimensiones salud y familia (1)

No me avergonzaría si un miembro de mi familia es homosexual

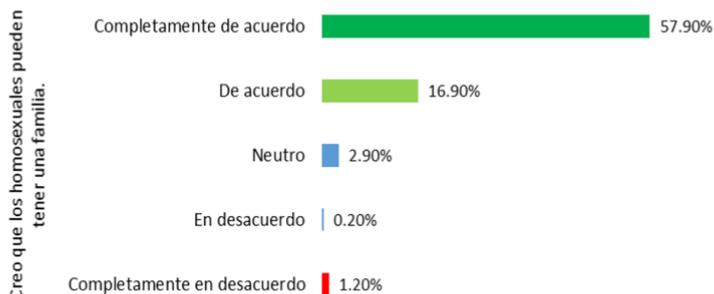


Fuente: Elaboración propia.

Asimismo, más de la mitad de la muestra opinan que las personas no heterosexuales podrían tener una familia y trabajar con personas de ambos sexos. No obstante, algunos porcentajes señalan que hay quienes no están de acuerdo con estas afirmaciones (Gráfica 10).

**Gráfica 10**  
**Asociación entre ítems de las dimensiones, familia y trabajo**

Creo que las personas homosexuales pueden trabajar con personas de ambos sexos.

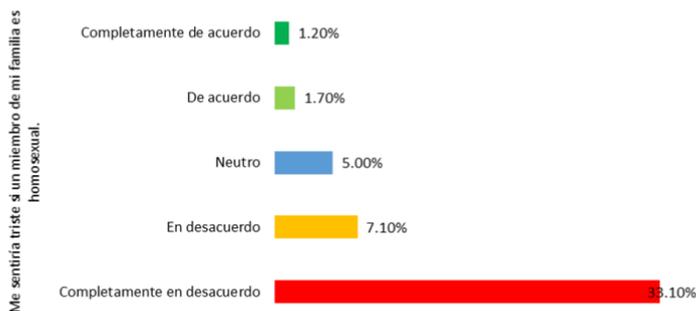


Fuente: Elaboración propia.

Con el fin de conocer si les provocase algún tipo de sentimiento de preocupación o tristeza si un miembro de la familia es LGBTI+, se puede visualizar que el 33.1% de los encuestados no refleja un sentimiento negativo sobre esta situación, en contraste con el 66.9% que sí lo considera negativo (Gráfica 11).

**Gráfica 11**  
**Asociación entre ítems de la dimensión familia**

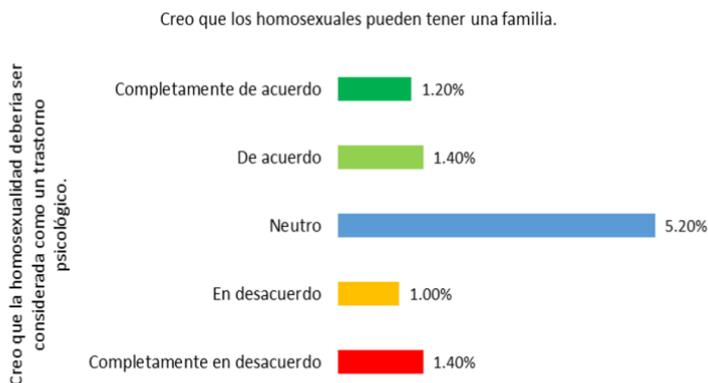
Si un miembro de mi familia fuese homosexual, me preocuparía por él o ella.



Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado, se efectuó un cruce con ítems de la tercera dimensión: salud, cruzando los ítems de si los homosexuales tienen un trastorno psicológico, y si ellas y ellos pueden tener una familia. El mayor porcentaje es neutro 5.2%; véase la Gráfica 12.

**Gráfica 12**  
**Asociación entre ítems de las dimensiones salud y familia (2)**

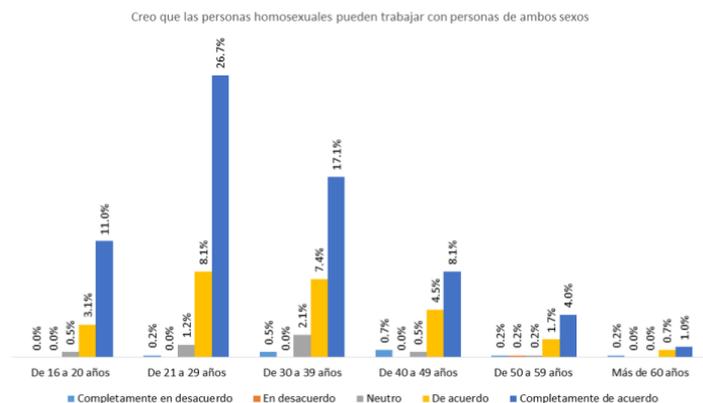


Fuente: Elaboración propia.

Asimismo, se realizó un cruce con ítems sociodemográficos, con el fin de observar la perspectiva que tienen sobre si las personas homosexuales pueden laborar con personas de su mismo sexo. Además de si consideran a la homosexualidad como un trastorno psicológico, categorizándolos por edad y sexo.

Como se mencionó, las personas que tienen una perspectiva más positiva y abierta hacia las personas no heterosexuales son las más jóvenes, siendo el mayor porcentaje en estar completamente de acuerdo en que las personas homosexuales pueden trabajar con personas de ambos sexos. En específico, el rango de edad con mayor aceptación hacia las minorías sexo-genéricas es el que abarca de 21 a 29 años (26.7%). Asimismo, el segundo y tercer porcentaje más alto corresponde a edades de adolescentes (11.0%) y adultos jóvenes (17.1%). Mientras tanto, los participantes de edades mayores señalan menor aceptación sobre trabajar con personas no heterosexuales (véase Gráfica 13).

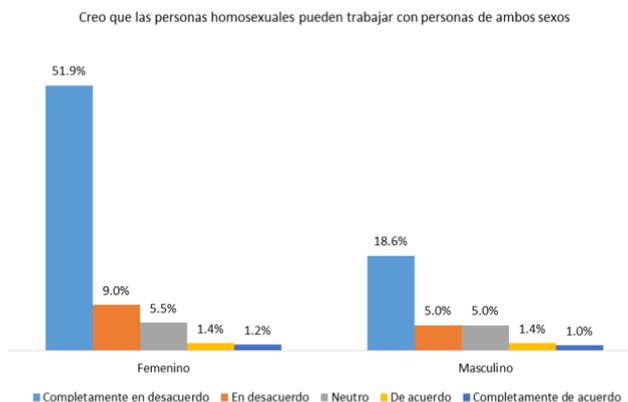
**Gráfica 13**  
**Percepción ciudadana sobre las personas de las minorías sexo-genéricas, por rango de edad**



Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con la variable sexo de los encuestados, sobre si la homosexualidad debiese ser considerada un trastorno psicológico, más de la mitad de las mujeres (51.9%) señalan estar completamente en desacuerdo; esto no sucede así en el grupo de los hombres, donde son poco menos de una cuarta parte quienes toman esta postura (18.6%). A su vez, también se puede observar una minoría que se sitúa en el otro extremo (véase en la Gráfica 14).

**Gráfica 14**  
**Percepción ciudadana sobre las minorías sexo-genéricas, en relación con la variable sexo**



Fuente: Elaboración propia.

## Conclusiones

Este artículo examinó las actitudes de la sociedad colimense, con relación a las minorías sexo-genéricas. Para ello, se aplicaron técnicas de análisis estadístico multivariante como el HJ-Biplot, análisis de clúster y la tabla de contingencia. El análisis se realizó a través de la inspección de los ítems del IAPOH propuesto por Céspedes (2017). El mismo fue respondido por 420 colimenses. En este sentido, la investigación resultó ser novedosa, al ser pionera y al situar las técnicas estadísticas aplicadas en el análisis de perspectivas de género sobre el tema en Colima.

El análisis concluye que los ciudadanos del estado de Colima tienen en general buena aceptación hacia las minorías sexo-genéricas, ya que la mayoría respondieron de manera favorable sobre tener convivencia familiar o laboral con personas sin importar su preferencia sexual. Sin embargo, la similitud y disimilitud en comportamientos y características de los participantes, a través del análisis estadístico multivariante, específicamente el HJ-Biplot y análisis de clúster, sugiere tres grupos.

El Clúster 1 comprende en su mayoría a participantes de 30 a 39 años, con un ingreso promedio mensual de \$16,000 MXN, con nivel de estudios alto, al haber concluido alguna especialidad, maestría o doctorado. Este grupo se caracteriza por mostrar una postura neutra, al responder de manera imparcial sobre si un miembro de la familia fuese homosexual o el sentirse cómodos en el área de trabajo, con las y los antes mencionados. Sin embargo, en el contraste de respuestas se puede observar que no están tan de acuerdo en la integración de los homosexuales, en algunas actividades u oficios que puedan realizar en comparación de los heterosexuales.

El Clúster 2 presenta el perfil con mayor aceptación, debido al comportamiento de respeto, empatía e igualdad hacia las minorías sexo-genéricas. Este grupo está formado en mayoría por el género femenino y por individuos de edades jóvenes, como adolescentes y adultos jóvenes. La empatía por parte de este clúster se vio reflejado en las tres dimensiones del IAPOH (trabajo, familia y salud), debido a los contrastes de las respuestas, ya que no presentan discriminación o sentimientos negativos, además de integrar sin problema alguno a las y los antes mencionados.

El Clúster 3 refleja una conducta negativa, al presentar respuestas de desacuerdo con relación a la interacción, cargos de trabajo o ámbito familiar en caso de convivir con personas de las minorías sexo-genéricas. En

este sentido, se indica de manera directa el no involucrarse con las minorías sexo-genéricas. Este clúster es el de menor tamaño e integra a participantes de ambos géneros, de edades comprendidas entre 40 a 49 años, y con escolaridad terminada de primaria, secundaria o carrera técnica.

Esta investigación presenta convenientes implicaciones para la literatura sobre la percepción que se tiene con relación a las minorías sexo-genéricas o minorías sexuales, a través de las actitudes de respeto, convivencia y empatía. De este modo, las tres técnicas estadísticas aplicadas, la combinación adecuada de la selección de los datos y la apegada interpretación de los resultados, logran dar una perspectiva amplia y detallada para académicos, colectivos, organismos no gubernamentales o la sociedad civil sobre la percepción hacia las minorías sexo-genéricas dentro del estado de Colima, identificando el nivel de aceptación con base en los clústeres formados, así como los perfiles que los caracterizan.

El presente trabajo tiene como limitación el tamaño de la muestra, debido a los criterios establecidos, por lo que se recomienda realizar futuras investigaciones en Colima; así como comparar con otros ámbitos geográficos nacionales, también insuficientemente estudiados.

## Referencias

- Araya, P. y Gómez, A. (2005). *Discriminación homosexual en el mundo laboral en grandes empresas de la ciudad de Valdivia*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Austral de Chile]. <https://bit.ly/40PdrFx>
- Blumenfeld, W. (1992). *Homophobia: How we all pay the price*. Beacon Press.
- Boivin, R. (2011). De la ambigüedad del clóset a la cultura del gueto gay: género y homosexualidad en París, Madrid y México. *La ventana. Revista de estudios de género*, 4(34), 146-190. <https://bit.ly/3nbEjSa>
- Castañeda, M. (1999). *La experiencia homosexual*. Editorial Paidós.
- Céspedes, S. (2017). Elaboración de un instrumento para medir las actitudes hacia personas de orientación homosexual. *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*, 13(1), 4-13. <https://doi.org/10.18004/riics.2017.julio.4-13>
- Charrad, M., Ghazzali, N., Boiteau, V. & Niknafs, A. (2014). NbClust: an R package for determining the relevant number of clusters in a data set. *Journal of statistical software*, 61, 1-36. <https://doi.org/10.18637/jss.v061.i06>
- Gabriel, K. (1971). The biplot graphic display of matrices with application to principal component analysis. *Biometrika*, 58(3), 453-467. <https://doi.org/10.2307/2334381>

- Gabriel, K. & Odoroff, C. (1990). Biplots in biomedical research. *Statistics in medicine*, 9(5), 469-485. <https://doi.org/10.1002/sim.4780090502>
- Galindo, M. (1986). Una alternativa de representación simultánea HJ-Biplot. *Questio*, 10, 12-23. <https://bit.ly/40RLi0m>
- Gutiérrez, L. (2014). Homosexualidad en México a finales del siglo XIX. *Signos literarios*, 19, 77-103. <https://bit.ly/3Loq5Wq>
- Hopenhayn, M. y Bello, A. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas. <https://bit.ly/41NiFBX>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS). Principales Resultados. <https://bit.ly/3LDrYQd>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2021). Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG). <https://bit.ly/3Loqpo6>
- Lozano, I. (2009). *El significado de homosexualidad en jóvenes de la ciudad de México. Enseñanza e Investigación en Psicología*, 14(1), 153-168. <https://bit.ly/44prVIZ>
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- MacQueen, J. (1967). *Some methods for classification and analysis of multivariate observations. Proceedings of 5th Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability 1*. University of California Press.
- Mercado, J. (2009). Intolerancia a la diversidad sexual y crímenes por homofobia: Un análisis sociológico. *Sociológica*, 24(69), 123-156. <https://bit.ly/3Oqmydh>
- Moral de la Rubia, J. (2011). Escala de actitudes hacia lesbianas y hombres homosexuales en México 1: Estructura factorial y consistencia interna. *Nova scientia*, 3(6), 139-157. <https://doi.org/10.21640/ns.v3i6.191>
- Organización de las Naciones Unidas (2023). <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/>
- Ramírez, J. & Munar, A. (2022). Hybrid gender colonization: The case of muxes. *Gender, Work & Organization*, 29(6), 1868-1889. <https://doi.org/10.1111/gwao.12884>
- Rodríguez, A. (2020). *Desigualdades de múltiples categorías sociales en el mercado laboral*. [Tesis de Licenciatura, Universidad de la Laguna, Tenerife]. <https://bit.ly/41LeEPb>
- Rosado, J. (2007). La creación del concepto homosexual. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de las Mujeres y el Género*, 197. <https://bit.ly/3VjUWaX>
- Solana, M. (2018). El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construcciónismo en historia de la sexualidad. *Tópicos (México)*, 54, 395-427. <https://doi.org/10.21555/top.v0i54.834>
- Vázquez, Y. (2017). *Educación, trabajo y sexualidad: trayectorias laborales de maestros homosexuales en Cuba*. [Tesis de Maestría, FLACSO Ecuador].
- Valencia, G. y Avila, M. (2016). Estrategias de supervivencia de las lesbianas en el mercado laboral en Aguascalientes, México. *Revista Latino-americana de Geografía e Género*, 7(1), 21-35. <https://doi.org/10.5212/Rlagg.v.7.i1.0002>
- Vicente-Villardón, J. (2010). *MULTBIPLLOT: A package for Multivariate Analysis using Biplot*, Universidad de Salamanca, Departamento de Estadística.

## Anexo

### Ítems del Instrumento para medir las Actitudes hacia Personas con Orientación Homosexual (IAPHO):

- Me molestaría trabajar con una persona homosexual.
- Creo que las personas homosexuales no están capacitadas para criar un hijo o hija.
- Solamente las personas heterosexuales deberían ser pediatras.
- Los homosexuales pueden dar atención médica.
- Creo que trabajar con una persona homosexual sería incómodo para personas del mismo sexo.
- Preferiría trabajar solamente con personas heterosexuales.
- Me preocupa que personas homosexuales brinden servicios médicos.
- No me avergonzaría si un miembro de mi familia es homosexual.
- No creo que los homosexuales tengan una enfermedad.
- Contrataría a personas homosexuales.
- Creo que las personas homosexuales pueden trabajar con personas de ambos sexos.
- Creo que los homosexuales pueden tener una familia.
- Si un miembro de mi familia fuese homosexual, me preocuparía por él o ella.
- No me preocupa que mi médico o médica sea homosexual.
- Me sentiría triste si un miembro de mi familia es homosexual.
- Me sentiría cómodo o cómoda trabajando con una persona homosexual.
- Si un miembro de mi familia es homosexual, le daría todo mi apoyo.
- Creo que la homosexualidad debería ser considerada como un trastorno psicológico.

# Movilidad profesional y cambio cultural

*de los jóvenes tseltales de Chiapas, México*

*Professional mobility and cultural change of young tseltals from Chiapas, Mexico*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 25 de abril de 2023*

*Aprobado: 31 de mayo de 2023*

Abraham Sántiz Gómez

*Universidad Intercultural de Chiapas, México*

Manuel Roberto Parra Vázquez

*El Colegio de la Frontera Sur, México*

## Resumen

En esta investigación se analiza la movilidad profesional y el cambio cultural de los jóvenes tseltales de Chiapas, México, hombres y mujeres, que estudian en el nivel medio superior de Oxchuc, municipio con importantes cambios sociales desde los años cincuenta del siglo pasado por las políticas de educación escolarizada a nivel nacional y que actualmente afectan la aspiración profesional de los y las jóvenes. Se empleó el enfoque cualitativo de la investigación, asimismo se produjeron entrevistas con estos jóvenes y un análisis de categorías en lengua tseltal e identificadas en el diario de campo. Este análisis se relacionó con los conceptos teóricos de resignificación cultural (Molina, 2013), movilidad profesional (Bonnewitz, 2006), estrategias familiares, movilización de capitales (Bourdieu, 2002) y agencia social (Sen, 2000a). Se concluye que existe un cambio de aspiración profesional de padres a hijos e hijas y una movilidad profesional lenta que han generado un cambio cultural debido a la educación escolarizada de los jóvenes.

**Palabras clave:** Estrategias familiares, Movilidad profesional, Agencia social, Cambio cultural

## Abstract

This research analyzes the professional mobility and cultural change of young tselalts from Chiapas, Mexico, men and women, who study at the upper secondary level of Oxchuc, a municipality with important social changes since the fifties of the last century due to the policies of school education at the national level and that currently affect the professional aspirations of young people. The qualitative approach of the research was used, interviews with these young people and an analysis of categories in the tselalt language and identified in the field diary were also produced. This analysis was related to the theoretical concepts of cultural resignification (Molina, 2013), professional mobility (Bonnewitz, 2006), family strategies, capital mobilization (Bourdieu, 2002) and social agency (Sen, 2000a). It is concluded that there is a change of professional aspiration from parents to sons and daughters and a slow professional mobility that have generated a cultural change due to the school education of young people.

**Key Words:** Family strategies, Professional mobility, Social agency, Cultural change

**Abraham Sántiz Gómez.** Mexicano. Doctor en Ciencias en Desarrollo Rural Regional por la Universidad Autónoma Chapingo (UACH). Profesor de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), adscrito en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Oxchuc. Investigador tselalt miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Temas de especialización: Cultura, género, migración y estrategias de reproducción social; estrategias regionales y políticas públicas. ORCID: 0000-0001-5635-7955. Correo electrónico: [colemix1@hotmail.com](mailto:colemix1@hotmail.com). Última publicación: Sántiz Gómez, A., Parra Vázquez, M. R., Trench, T. y Bello Baltazar, E. (2021). Grupos familiares de Oxchuc que cambiaron su visión de vida: 1986-2018. En I. J. Estrada Lugo (Ed), *Reproducción social y parentesco en el área Maya de México*. El Colegio de la Frontera Sur.

**Manuel Roberto Parra Vázquez.** Mexicano. Doctor en Economía por la UNAM. Investigador Titular de El Colegio de la Frontera Sur, y Profesor del Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo. Correo electrónico: [mparra@ecosur.mx](mailto:mparra@ecosur.mx). Temas de especialización: Aprendizaje social, construcción de innovaciones socioambientales en territorios campesinos, Modos de Vida e Innovación territorial. ORCID: 0000-0002-3955-7223. Última publicación: Parra Vázquez, M. R., Ramos Pérez, P. P., Sántiz Gómez, A. y Herrera Hernández, O. B. (2020). Construyendo la vida plena en comunidades tseltales. Política municipal basada en sus modos de vida. En L. García Barrios, E. Bello-Baltazar y M. R. Parra-Vázquez (Eds.), *Cambio social y agrícola en en territorios campesinos: respuestas locales al régimen neoliberal en la frontera sur de México* (pp. 105-132). El Colegio de la Frontera Sur.

## Introducción

El objetivo principal de este artículo es analizar las aspiraciones profesionales de los jóvenes estudiantes de Oxchuc, mujeres y hombres, desde los conceptos de estrategias familiares, movilizaciones de capitales, agencia, movilidad profesional y vida en libertad (Bourdieu, 2002; Bonnewitz, 2006; Sen, 2000a). La disponibilidad y la movilización de capitales determinan el cambio de dicha movilidad para un mayor bienestar social (Delajara *et al.*, 2018), un desarrollo territorial para revertir la desigualdad social (Paz *et al.*, 2018) y las mejores oportunidades de empleo formal (Ramos, 2021).

Asimismo se plantea responder ¿cómo la educación de nivel medio superior orienta las aspiraciones profesionales de los jóvenes para continuar con sus estudios en la universidad? Además, se plantean, ¿cuáles son las estrategias familiares para que los hijos alcancen el nivel profesional al que aspiran?, ¿cuáles son los cambios de movilidad profesional de padres a hijos, y entre jóvenes hombres y jóvenes mujeres?, y ¿en qué categorías culturales se sustentan los y las jóvenes al trazar sus aspiraciones profesionales para la búsqueda de vida en libertad?

Las aspiraciones profesionales se responden en torno a la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) que desde 2009 tiene una sede en la cabecera municipal de Oxchuc con las licenciaturas en Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable y Derecho Intercultural, las cuales suman casi 300 miembros de la comunidad estudiantil en cada ciclo escolar; mientras los y las jóvenes entrevistados fueron los que cursaban el nivel medio superior en 2015, y se complementó la información de campo entre 2020 y 2021 con algunos obstáculos por la pandemia mundial que no permitió las clases presenciales.

El texto contiene un análisis teórico junto con los antecedentes del cambio sociocultural de los tseltales de Oxchuc, Chiapas; también un apartado de metodología con enfoque cualitativo e integración de categorías locales, así como una sección de resultados en los cuales se analizan y se interpretan la movilidad profesional y el cambio cultural, donde se desprenden las conclusiones de la investigación.

## La perspectiva teórica

### *Resignificación cultural del joven profesionalista*

El joven tseltal de Oxchuc ancestralmente tenía una forma de vida arraigada a la tierra, pero en los años cincuenta del siglo XX por la política de desarrollo nacional se introdujo la educación escolarizada por el Instituto Nacional Indigenista (INI) que generó nueva mentalidad y visión de vida sociocultural. Los jóvenes fueron los agentes principales de este cambio para buscar un modo de vida modernizada, generando nuevas capacidades como hablar en español, escribir, leer, hacer cuentas y conocer la ciudad o la forma de vida urbana (Villa Rojas, 1990; Sántiz y Parra, 2018).

Por esta política de desarrollo sociocultural los jóvenes tseltales de Chiapas adquirieron capacidades y conocimientos para entender los fenómenos sociales, naturales y espirituales; se convirtieron en predicadores del evangelio, traductores, gestores, profesores bilingües y líderes comunitarios para la transformación de vida rural (Sántiz y Parra, 2018). Además, participaron en el movimiento magisterial en 1979 y aprovecharon la reforma municipal de 1983 para tener acceso al poder económico y político municipal (López, 1993). La movilización del capital educativo potencializó otros capitales para el cambio cultural.

Para Pineda (1995, p. 298) se formaron cuatro canales de agrupación del poder económico en la región Altos de Chiapas: “el control de los medios de producción y distribución; el de los medios políticos y represivos; el de los medios de comunicación y tramitación administrativa; y el de los medios de influencia social”. En esta estratificación los profesores de preescolar y primaria, los líderes políticos y los comerciantes adinerados son los que tenían mayor participación política y fueron controlados por el sistema político del gobierno.

En dichos años el ser profesor de educación preescolar y primaria significaba ser el protector, gestor y guiador del pueblo, con la imagen sociocultural de portar un portafolio en la mano, estar vestido formalmente, tener zapatos lustrados y hablar en español; imagen que influye actualmente en la aspiración profesional de los jóvenes estudiantes. La educación escolarizada introdujo el modo de vida moderna, también formó promotores con conciencias críticas de cambio social y cultural (Muñoz, 2020). Bonfil Batalla (1987) denominó a este proceso *estrategia de colonialismo interno* por parte del Estado, ya que para él no se formaron profesionistas

para desarrollar actividades directamente en sus comunidades, sino que se prepararon jóvenes impulsores de las agencias gubernamentales y una forma de vida contradictoria a la cultura local.

Este cambio cultural, auspiciado por la política de educación escolarizada, se desvinculó de la enseñanza tselta acerca de la relación con la naturaleza y la familia como núcleo principal donde se inicia toda enseñanza y aprendizaje para que los jóvenes sean auténticas personas con cabeza y corazón (Sánchez, 1998)<sup>1</sup> y donde la cocina, el traspatio, la vereda, la milpa y el cafetal son los espacios de construcción de conocimientos y valores culturales del pueblo. En el transcurso del tiempo dominaron las políticas de asistencia social del gobierno y la creación de más espacios educativos (Sántiz, 2021). La transmisión de esta cultura por la educación escolarizada exige una operación de selección cultural porque la totalidad sociocultural es inabordable, ya sea por restricciones de tiempo, de interés y de conveniencia (Gvirtz y Palamidessi, 1998).

En este sentido, la educación escolarizada ha sido una estrategia de cambio cultural de los jóvenes desde el tiempo que operó el INI en la región Altos de Chiapas, ya que comenzaron a tener puestos de prestigio y reconocimientos como secretarios, enfermeros, profesores, directores, supervisores, y son quienes han reinterpretado y resignificado los referentes culturales de los tseltales (Gómez, 2014; Sántiz y Parra, 2018). Este proceso generó una aspiración profesional orientada a la forma de vida moderna que estimula la acumulación de riqueza material y el cambio de visión de vida (Sántiz *et al.*, 2021). Esta resignificación coincide con lo que plantea Giménez (1995, p. 42), “el impacto de la modernización sobre la cultura es doble: por una parte, desintegra o disuelve las culturas tradicionales y las identidades fundadas en ellas, y por otra induce nuevas formas de cultura e identidad”. Se entiende por resignificación cultural a la creación de una nueva perspectiva, aspiración y expectativa que cambian la forma de concebir e interpretar el pasado desde la situación que se vive en la actualidad y redefine una situación, lo cual implica instauración de una nueva realidad (Molina, 2013).

---

1. En este proceso un joven debe saber trabajar por sí solo, en su aprendizaje necesita de un adulto que observa y recomienda corregir los detalles y él debe obedecer para cumplir las tareas con calidad; requiere de prácticas, aprende escuchando, observando y haciendo. Cuando el joven demuestra en la práctica que ya aprendió a trabajar como un adulto, está listo para casarse o puede formar una familia y evita la vergüenza y la reprobación ante la sociedad tselta.

La cultura se define como una dimensión de la vida social, como un sistema de símbolos que posee una débil coherencia, puesta continuamente en riesgo a través de la práctica social, por lo tanto, sujeta a transformaciones constantes que inciden en las relaciones sociales (Sewell, 2005). Este autor concluye que el concepto de cultura es tanto sistema de símbolos y significados, y práctica social, es decir, la cultura vincula la acción intencional, el poder, la lucha, la contradicción y el cambio social. Desde esta dimensión cultural, las acciones sociales generan cambio y resignificación de las relaciones humanas (Molina, 2013).

En la perspectiva de sociología educativa, la cultura consiste en un conjunto de pautas, procedimientos, usos y saberes transmitidos. Toda práctica humana es cultural, ya que toda acción u objeto siempre es experimentado dentro de un universo de significados producidos por el ser humano (Gvirtz y Palamidessi, 1998). La cultura como experiencias y conocimientos objetivados, compartidos y transmitidos, se hereda entre generaciones y grupos de individuos, ya sea con olvidos, pérdidas, modificaciones y resignificaciones; además, los elementos culturales autónomos, enajenados, impuestos y apropiados interactúan en el proceso de cambio cultural, por ejemplo, la enseñanza escolar es impuesta a la cultura autónoma, pero dicha enseñanza puede ser apropiada para resignificar a la cultura autónoma, aunque es un elemento ajeno al pueblo debido a que no puede decidir por la enseñanza escolarizada (Bonfil, 1988).

### *La educación escolarizada forma culturalmente a los jóvenes*

La educación escolarizada no solo resignifica a la cultura del pueblo, sino que forma a los jóvenes en sus maneras de pensar y actuar en la sociedad: “la escuela se erigió como una institución de suma importancia en el proceso de educación de los jóvenes, donde se transmiten conocimientos, habilidades, y el discurso dominante con respecto al individuo emprendedor, disciplinado, responsable y competitivo” (Paz, Suárez y Espinosa, 2018, p. 20). Esta formación se orienta para el servicio del sistema económico imperante en la cual se define la aspiración profesional y las expectativas laborales.

En esta formación sociocultural de los sujetos, la escuela es el espacio principal donde se ha modificado por generaciones y épocas *el inconsciente cultural*, formado a partir de los aprendizajes intelectual, escolar y pensamientos escolares. La fuerza formadora de hábitos es la escuela que proporciona a quienes han estado sometidos a su influencia directa o indirecta, y configura una disposición general susceptible de aplicarse en

campos diferentes del pensamiento y de la acción, que se denomina *habitus cultivado* (Bourdieu, 2002), que altera los modelos mentales de los jóvenes y sus expectativas en el futuro (Fruttero, Muller y Calvo, 2021).

En esta orientación sociocultural desde la escuela formal, unos entran y otros quedan fuera en el juego debido a que las instituciones escolares actúan otorgando títulos y reconocimientos al sector social con mayores capitales, poniendo en funcionamiento la exclusión de los más desfavorecidos y la restricción de las elecciones de carreras profesionales (Bourdieu y Passeron, 2009). En este proceso la juventud reproduce un orden en el cual cada quien debe mantenerse y ocupar su lugar, en efecto, el cambio cultural por la educación escolarizada es desigual y diferenciada.

Los jóvenes estudiantes son absorbidos por la fuerza educativa oficial y preparados para empleos asalariados en sus contextos territoriales y regionales; además, son organizados, promovidos, regulados y normados por el Estado (Muñoz, 2020), con posturas ideológicas y políticas definidas para acceder al poder económico (Sántiz y Parra, 2018). La educación basada en el sistema educativo del Estado orienta a los sujetos sociales a la forma de vida moderna, y forma en los jóvenes una mentalidad diferente a la de sus generaciones anteriores (Fernández y Quingaísa, 2021) para hacer transformaciones desde los contextos territoriales.

#### *Aspiración profesional con movilización de estrategia, capital y agencia*

Se define por aspiración profesional a la acción de pretender o desear alguna profesión, empleo y dignidad, y se manifiesta cuando se alcanza un nivel educativo. Esta aspiración no solo son deseos de las personas para el futuro, sino son objetivos de la vida concretizado en el trabajo formal, ingresos monetarios, salud, poder y estatus social (Allendes y Rivera, 2018), los cuales motivan a las personas a realizar esfuerzos y acciones para mejorar las condiciones de vida. Esta aspiración se forma a partir de un conjunto de experiencias, interacciones sociales y oportunidades a las que uno tiene acceso, y genera un efecto positivo y progresivo en las familias y en la sociedad (Fruttero, Muller y Calvo, 2021).

Sin embargo, las condiciones sociales abren una brecha de aspiraciones, esto es un diferencial entre el estándar de vida deseado y el estándar de vida actual, que para cerrar se requiere de la inversión de capital humano, económico y cultural, dado que estos aumentan los estándares de vida y disminuyen la distancia entre el estado al que se quiere llegar y el actual

(Ray, 2006). Dentro de esta brecha existe una ventana de aspiraciones, la cual está constituida por las vivencias, logros e ideales de los que viven alrededor del individuo y de sus propias experiencias. Cada individuo tiene una ventana de aspiraciones que depende de sus relaciones sociales, logros, capacidades y agencia para la preparación profesional (Fruttero, Muller y Calvo, 2021).

Las aspiraciones profesionales se gestan desde etapas tempranas del desarrollo individual, dependiendo de las condiciones internas y externas propias de cada individuo, donde la familia, las condiciones socio-históricas y la escuela influyen directamente en la estructuración, desarrollo y afianzamiento de estas aspiraciones; pero es en la etapa de la juventud que se consolidan como configuraciones subjetivas y formaciones motivacionales del desarrollo personal. Las aspiraciones positivas pueden llevar a las personas a lograr mejores niveles de educación, y contribuyen a que la sociedad sea más equitativa y próspera, pero las altas aspiraciones no deben ser consideradas como un fin en sí mismas, ya que pueden ser contraproducentes si no van acompañadas de las estrategias familiares, movilización de capitales potenciales y generación de espacios adecuados para desarrollarlas (Fruttero, Muller y Calvo, 2021).

Para que sea realidad una aspiración profesional se necesitan estrategias familiares y movilización de capitales (trabajos acumulados) económico, social, simbólico y cultural (Bourdieu, 2002). El capital cultural corresponde al conjunto de las calificaciones intelectuales y profesionales que son producidas por el sistema escolar o heredadas por la familia, tales como los reconocimientos o títulos académicos; pero también necesita de la movilización de los demás capitales para definir las *estrategias educativas* que tienen por objetivo reproducir agentes dignos y capaces de generar el cambio sociocultural; los hijos con niveles de escolarización alta representan una estrategia familiar para potencializar los demás capitales y formar agentes de cambio (Bonnewitz, 2006). La estrategia familiar funciona para aminorar las dificultades y los obstáculos del proceso de preparación de los hijos e hijas (López y Moncada, 2012), también apoya la capacidad de agencia para el cambio de la estructura social (Bourdieu, 2002), y la misma agencia formada por la educación puede transformar la estructura social y el contexto sociocultural. Los profesores de nivel preescolar y primaria de Oxchuc dominaron a la gerontocracia local, accedieron al poder político y económico municipal y transformaron la vida rural (Sántiz y Parra, 2018), aunque también varios se volvieron interme-

diarios entre las comunidades rurales y el Estado, los cuales dieron origen a la lucha de poder político y económico que explica una de las raíces de conflictos sociales constantes en este municipio.

### *Jóvenes agentes de cambio sociocultural: movilidad profesional*

De acuerdo al nivel educativo de los padres, el origen social y las oportunidades en el campo educativo, los jóvenes pueden ser agentes de cambio sociocultural (Bourdieu y Passeron, 2009), dependiendo de los capitales que se movilizan y las capacidades de las familias puestos al alcance de dichos agentes (Bonnewitz, 2006). El cambio sociocultural puede ser visto como proceso de libertades reales y eliminación de importantes fuentes de la ausencia de libertad, como son pobreza y desigualdad, oportunidades económicas escasas y privaciones sociales sistemáticas, falta de servicios públicos, intolerancia y sobre actuación de Estados represivos que no prosperan a la sociedad (Sen, 2000b).

Lo que el agente puede lograr positivamente resulta influido por las oportunidades económicas, libertades políticas, poderes sociales, condiciones adecuadas para buena salud, educación básica y las iniciativas de cambio cultural. “Las libertades fundamentales de que disfrutamos para ejercer nuestras responsabilidades dependen extraordinariamente de las circunstancias personales y sociales, así como del entorno” (Sen, 2000a, p. 340). Desde esta perspectiva, la escuela formal es un campo de formación de agencia y de acceso a un repertorio de capitales potenciales para enfrentar las circunstancias de la vida o para enfrentar los obstáculos del territorio.

En sí, la agencia de un profesionista puede ser alcanzada por meritocracia escolar, donde los agentes actúan bajo la lógica de premiar el esfuerzo educativo; también por medio del sentido ideológico a partir de principios de justicia social y solidaridad que fomenta el apoyo entre estudiantes y amistades; y por la capacidad familiar donde los padres, madres y familiares apoyan emocional y económicamente a los hijos (Ramos, 2021).

Sin la libertad educativa una persona no puede ser responsable de cumplir su compromiso social y se pierde la capacidad de agencia humana y social (Sen, 2000a). La vida en libertad se disfruta formando y ejerciendo la responsabilidad individual y social que influye en el cambio de la estructura social o el contexto sociocultural (Fernández y Quingaísa, 2021). Esta agencia social formada desde la escuela, conmueve el estado de co-

sas existente y moviliza en el tiempo para construir la vida libre, y los agentes sociales siempre procuran mejorar su posición social (Bonnewitz, 2006), movilizando los capitales potenciales y generando las acciones de cambio social (Duhart, 2004), el proceso de desarrollo económico como libertad (Sen, 2000a), y la reorganización social y territorial (Solís, 2000).

La escuela formal como un espacio de formación de capacidades de los jóvenes estudiantes puede generar el cambio cultural, pero se requieren la movilización de capitales, estrategias familiares y la agencia social, los cuales definen la aspiración y la movilidad profesional de los jóvenes estudiantes.

En esta investigación la categoría de movilidad profesional es el paso de los individuos de una categoría a otra durante la misma generación, proceso en el que se compara la situación de dos generaciones: la de los padres y la de los hijos; las categorías pueden ser expresadas en agricultores, empresarios, profesores, asalariados, entre otras (Bonnewitz, 2006). Para Vélez, Campo y Fonseca (2015), la movilidad profesional es intrageneracional, consiste en cambios en la posición socioeconómica en el ciclo de vida de las personas, donde influye mucho el desarrollo profesional, educativo y económico.

En este sentido, Fields (2007), citado por Vélez, Campo y Fonseca (2015), define a la movilidad profesional a partir de la movilidad del ingreso, es decir, se trata de cambio en el ingreso de los individuos entre dos o más puntos a través del tiempo, además, el ingreso se refiere a las fuentes de activos de los individuos que permiten alcanzar cierto grado de prestigio social y desarrollo humano.

## Metodología

Los jóvenes hablantes de lengua tseltal en Chiapas forman un sector de población caracterizado por su heterogeneidad y cambio sociocultural. Específicamente en el municipio de Oxchuc, ubicado en la región Altos de Chiapas, en 2015 se recorrieron cinco escuelas: tres Colegios de Bachilleres de Chiapas (COBACH) y dos Colegios de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas (CECYTECH), todas de nivel medio superior, ubicadas en las comunidades rurales de El Tzay, Tolbilja, El Corralito, Mesbilja y Cabecera municipal como único lugar urbanizado. En estos espacios se aplicó una entrevista estructurada, dirigida a 192 jóvenes estudiantes de nivel bachillerato; fueron 99 hombres (79 de padres agricultores) y 93

mujeres (74 de padres agricultores), la mayoría procedente de una cultura agrícola, y con una edad promedio de 18 años. Los instrumentos utilizados fueron los cuestionarios abiertos y cerrados, libreta de campo para el diario y los guiones de observación.

La muestra se determinó tomando en cuenta a las escuelas en el ámbito rural; se incluyó la escuela que se encuentra en la cabecera municipal debido a que sus estudiantes provienen de las comunidades rurales aledañas. El estudiantado que participó en este estudio estaba por egresar del nivel bachillerato (sexto semestre), y visualizaba claramente sus aspiraciones profesionales. Cabe puntualizar que se aplicaron entrevistas semiestructuradas y dirigidas a la población objetiva de estudio (Mayz, 2009; Cornejo y Salas, 2011).

Para ampliar y comparar la información de los jóvenes se hicieron entrevistas abiertas y dirigidas a cinco profesores de nivel medio superior, cinco padres y madres de familia (uno de cada escuela). Se visitó a las escuelas en dos ocasiones para completar el registro de la información en un diario de campo para su sistematización y análisis posterior (Raymond, 2005). Además, se fortaleció esta información de campo con la entrevista a profundidad a cinco jóvenes estudiantes, realizada entre 2020 y 2021. En estos años, la pandemia de COVID-19 impactó a la población rural y muchas escuelas no tuvieron clases presenciales, por tanto, las entrevistas se realizaron desde los hogares, caminos, centros comunitarios y cabecera municipal donde los jóvenes acudían para mantener la convivencia social y realizar las tareas académicas y de investigación.

En la entrevista, los padres de familia se sentían incómodos con el cubrebocas, no creían o aceptaban la pandemia como una enfermedad mortal, decían que los tseltales son fuertes porque comen mucho chile, utilizan el temascal para bañar y conocen de plantas medicinales, pero si les pasaba algo por la pandemia es porque así quiso Dios. Mientras los y las jóvenes son quienes podían salir más de sus hogares y comunidades, ya que no eran afectados mucho por la pandemia. De hecho, había padres de familia ancianos que padecieron los síntomas de COVID-19 y varios fallecieron en las comunidades donde se realizó la investigación. Como investigadores, nos enfrentamos a momentos de dificultad para completar los datos de campo, e incluso sentimos los síntomas de la pandemia.

Se asumió la postura constructivista del conocimiento en las ciencias sociales (Serrano y Pons, 2011), la centralidad de los sujetos sociales (Cornejo

y Salas, 2011) y la importancia de los conocimientos culturales de los tseltales de Chiapas (Sántiz, 2022). Para esto la Teoría Fundamentada y el Método Comparativo Constante (Strauss y Corbin, 2002), sirvieron para sustentar la metodología cualitativa que se caracteriza por la descripción y análisis de los comportamientos, visiones, experiencias, expectativas y acciones de los jóvenes estudiantes. Fue muy útil el diario de campo para registrar y sistematizar la información (Raymond, 2005).

Se empleó la lengua tseltal para identificar las categorías culturales de análisis, mismas que fueron construidas a partir de la realidad social estudiada. Las principales categorías: *snojptesel* (enseñar), *skoltayel* (liberar o ayudar), *smulanel* (por el gusto) y *poxtaywanej* (ser médico o enfermera), sustentan y confluyen en la categoría de *sleksesel kuxlejilil* (corrección de la vida) para el *syantesel jaleltik* o cambio de nuestra cultura.

El análisis de los datos y categorías culturales ayudó a explicar las aspiraciones de los jóvenes, ya que es en el contexto sociocultural, histórico y territorial donde son constituidos los significados sociales, partiendo de interrogantes, cuestionamientos y pensamientos críticos (Mayz, 2009); mientras el análisis teórico se enfocó en los conceptos de *cambio cultural*, *movilidad profesional*, *movilización de capitales*, *agencia social*, *estrategias familiares y vida en libertad* (Bourdieu, 2002; Bonfil, 1987; Sen, 2000a). Fue básico el concepto de *movilidad profesional* para analizar la circulación de los jóvenes de la categoría socio-profesional a la que pertenecen sus padres, a otro grupo de personas o categoría socio-profesional a la que aspiran pertenecer (Bonnewitz, 2006). El análisis se enfocó en *la movilidad profesional*<sup>2</sup> de padres a hijos para identificar vínculos y diferencias de dos generaciones en este proceso de cambio social.

El cambio de dicha movilidad se vinculó con el análisis de la *vida en libertad*<sup>3</sup> de los jóvenes que alude al cambio cultural para una vida más libre, larga y fructífera (Sen, 2000a). La información primaria reveló perspectivas de las aspiraciones profesionales y permitió comprender el contexto social que influye en la *movilidad profesional* de padres a hijos (Delajara *et al.*, 2018).

---

2. Se refiere al cambio que los miembros experimentan de una sociedad en la posición de nivel educativo y profesional con que cuentan y que impactan en el *status* social y económico para el cambio social y desarrollo territorial con la condición necesaria de la igualdad para desarrollar la competencia (Vélez, Campos y Fonseca, 2015).

3. Es el modo de vida libre para desarrollar la agencia humana, capacidad personal y el nivel profesional que repercute en el cambio familiar, social y territorial, es decir, el desarrollo como libertad.

## Resultados y análisis: los cambios socioculturales de los tseltales

### *El contexto del territorio de estudio*

El municipio de Oxchuc es conocido como cuna de profesores bilingües,<sup>4</sup> pero es uno de los municipios de Chiapas con mayores rezagos educativos y carencias de necesidades básicas; la mayoría de su población está ocupada en la agricultura de subsistencia y se caracteriza por ser una población joven que aspira a la formación profesional, aunque antaño la principal *aspiración profesional* de los jóvenes era ser profesor bilingüe. La *movilidad profesional* de padres a hijos es muy baja en México; solo 3 de cada 10 personas que nacen con bajos ingresos de la población se escapan de esa situación, y únicamente el 4% llega a niveles con ingresos relativamente elevados, esto quiere decir que en nuestro país la pobreza se transmite o se reproduce de padres a hijos (Centro de Estudios Espinosa Yglesias, 2016). Sin embargo, ser agricultor de subsistencia suele ser la última opción para los jóvenes rurales porque significa trabajo arduo y poco reductible (Dirven, 2016). En el sur de México los territorios están situados en *trampas de pobreza y de oportunidad*, el 60% sufren desigualdad de oportunidades de empleo (Plassot, Rubio y Soloaga, 2019), aunado a esto, la tasa de escolaridad de los hablantes de lengua indígena en México es de 5.7 años, comparado con el promedio nacional de 9.2 años (Ramos, 2021).

En Oxchuc, Chiapas, la milpa es el principal sistema de cultivo practicado por los padres de familia, el 70% de los jóvenes entrevistados son de padres agricultores. Para conseguir el sustento diario de la familia la mayoría de la población se dedica a esta actividad; en efecto, se ha aumentado el éxodo laboral a las ciudades y campos de la agricultura comercial en el norte de México. Esta situación de pobreza no permite una *movilidad profesional positiva o ascendente*, para superar el nivel y la condición profesional y económica de los padres por parte de los hijos que favorece la integración y desarrollo social (Vélez, Campos y Fonseca, 2015), donde *la educación escolarizada*<sup>5</sup> sea una inversión clave para asegurar empleos dignos y formales.

4. Se conocen así a los profesores que hablan tseltal como lengua materna y aprendieron la lengua castellana como segunda lengua, y laboran en la educación básica de nivel preescolar y primaria.

5. Es la educación que se enseña y se aprende en un salón de clases basada en el programa y normas de la Secretaría de Educación de México.

Oxchuc tiene una población total de 54,932 habitantes, de la cual son 27,514 hombres y 27,418 mujeres, dispersa en 217 localidades rurales menores de 2500 habitantes (INEGI, 2020). Dentro de la región Altos de Chiapas es uno de los tres municipios con mayor densidad poblacional, con 131 habitantes por kilómetro cuadrado, con mayor población de 10 a 20 años de edad, y que ha demandado más espacios educativos,<sup>6</sup> fuentes de empleo formal y prosperidad económica, necesidades que han conducido a movimientos sociopolíticos en los últimos diez años.

Este municipio está ubicado entre dos de las ciudades turísticas más importantes de Chiapas: San Cristóbal de las Casas y Ocosingo, ubicación que no ha favorecido el desarrollo económico y territorial, ya que según el Informe de Pobreza y Evaluación 2020 de Chiapas que realizó el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), era el municipio que mayor aumento presentó en su porcentaje de pobreza extrema, y uno de los cinco municipios de Chiapas con mayor número de personas en situación de pobreza extrema, por carecer de acceso a las necesidades básicas (Fruttero, Muller y Calvo, 2021). Además, la tasa de analfabetismo de Oxchuc en 2020, según INEGI, fue del 16%; del total de población analfabeta, 34.8% correspondió a hombres y 65.2% a mujeres.

En Oxchuc hay una población campesina en condición de pobreza y con una actitud fatalista y sumisa ante esta condición (Parra *et al.*, 2020). El problema de la sustentabilidad económica de este municipio consiste en que la producción de la milpa es de bajo rendimiento, lo cual provoca una insuficiencia del sistema para satisfacer las necesidades alimenticias de las familias; algunos de los factores causantes son la poca fertilidad del suelo, la falta de pertinencia de las políticas agrícolas y la ausencia de asistencia técnica. En efecto, muchas familias no tienen acceso a suministros de alimentos adecuados en calidad y cantidad para el bienestar social (Sántiz, 2021).

---

6. Ya son insuficientes los espacios educativos de nivel medio superior que fueron fundados a partir de 1998, la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) se estableció en la cabecera municipal en agosto de 2009.

### *Estrategias familiares para la educación de los jóvenes*

La aspiración profesional de los jóvenes de familias agricultores depende de la estrategia familiar para movilizar sus capitales, como se narra a continuación:

*Me esforcé mucho para que tengan estudio mis hijos, tuve que amarrar bien mi pantalón como los hombres para ir a trabajar junto con mi esposo en una hacienda en Ocosingo y conseguir dinero para apoyar a mis hijos. Cuando mis primeros dos hijos encontraron trabajo de maestro, tuvieron dinero y construyeron sus casas, y luché para apoyar a todos mis hijos y mi hija. Mis últimos hijos tuvieron estudio porque fui a San Cristóbal a lavar ropa en las casas, fue sufrido, se lastimaban mis manos, mi última hija encontró trabajo de maestra (Madre de familia, mayor de 60 años de edad, Diario de campo, 26 de febrero de 2020).*

Si la familia no cuenta con los capitales necesarios y potenciales (Bourdieu, 2002) para acceder a la educación escolarizada, la otra opción es que los hijos emigren a las ciudades para tener empleo formal y acceder a las escuelas; esto se describe en el siguiente testimonio.

*Un día estaba tomando pozol en medio de la milpa, empecé a contemplar el paisaje, era tiempo de la limpia, pensé si no se podía hacer otra cosa que trabajar de la milpa, ya que escaseaba el alimento, no había dinero y era muy difícil continuar mi estudio después de la primaria, entonces, decidí salir de la casa para trabajar en la ciudad (San Cristóbal de las Casas) y continuar con mi estudio de Secundaria, tuve que salir de mi comunidad para estudiar y por la educación cambió mi vida (Profesor, mayor de cuarenta años de edad, Diario de campo, 29 de agosto de 2009).*

La aspiración profesional requiere de la movilización de capitales potenciales de la familia y de la agencia de cambio de los hijos. Los padres de familia suelen pensar que sus hijos e hijas ya no deben sufrir como ellos y ven como primera alternativa la educación escolarizada, aunque otros piensan lo contrario, es mejor que los hijos trabajen y luchan para que aprendan a valorar el esfuerzo propio, y apuestan a la formación de agencia de los hijos. Los padres de familia se esfuerzan para que los hijos cambien de oficio para no sufrir las carencias de la vida rural en la generación de padres.

La movilización de capitales y agencia de una familia consiste en que sus miembros realizan varias actividades económicas: un hijo atiende la fotocopidora, la papelería y la telefonía rural, mientras el papá se dedica al cafetal, el cultivo de frutales, a veces en el autotransporte y gestión

de proyectos ante las dependencias del gobierno; otro hijo atiende el invernadero, la hortaliza y en ocasiones trabaja en la albañilería; la mamá, junto con la hija o nuera, vende verduras y frutales en el mercado comunitario y se dedica al hogar (Sántiz *et al.*, 2021). Para esto se necesita la figura de un *wolwanej*, a quien se puede reconocer como “gestor” del grupo familiar, que busca y elige alternativas de solución deseables, moviliza sus propios recursos y gestiona los faltantes, y ejecuta su idea de proyecto, con un éxito notable y con cierta autonomía (Parra *et al.*, 2020).

Los padres de familia y los hijos que ven como alternativa la migración laboral generan un dilema entre la aspiración profesional y la expectativa migratoria-laboral como un joven lo describe:

*A lo mejor voy a continuar mis estudios en la Universidad, no estoy seguro, no solo por falta de dinero, es que tengo hermanos trabajando en el norte de México, en Sonora y Baja California, pienso viajar por allá para trabajar de otra cosa que no sea la milpa y el cafetal* (Estudiante de sexto semestre de bachillerato, Diario de campo, 26 de febrero de 2020).

Los jóvenes estudiantes de bachillerato pueden tomar decisiones y movilizar capitales en tres opciones: 1) dedicarse a la agricultura para el autoconsumo y fortalecer la estrategia familiar comunitaria; 2) emplearse como asalariado en la ciudad o en la agricultura comercial del norte de México, apoyados por sus familiares o conocidos, 3) ingresar a la Universidad para una formación profesional y trabajo formal con salarios dignos. Respecto a esta tercera opción, una joven estudiante decía: “Yo sí quiero seguir estudiando, pero quiero estudiar fuera de Oxchuc para conocer otros lugares, y mis papás me permiten y me animan para hacer esto” (Diario de campo, 26 de febrero de 2020).

Como estrategia familiar los padres se abren a que sus hijos e hijas estudien y emigren a las ciudades, ya que ven muy pequeña la ventana de oportunidades laborales y educativas en el contexto territorial, y son muy escasos los empleos redituables, además, no hay muchos espacios y opciones para la preparación profesional que permite una vida con mayor libertad (Sen, 2000a).

De acuerdo con la información dada por los profesores de nivel medio superior, como lo refiere el siguiente testimonio, hay más jóvenes que se van a trabajar a las ciudades que los que continúan sus estudios en la Universidad, y otros se vuelven a las labores de la agricultura. Una profesora de bachillerato dice:

*Yo opino que el problema es cultural, los jóvenes traen una idea que es mejor trabajar para tener dinero que ingresar a una Universidad, otros se casan y dejan sus estudios para volver a trabajar en la agricultura, por eso pienso que el problema es cultural. Se necesita un cambio de perspectiva para que continúen con sus estudios, aunque las últimas generaciones de los estudiantes salieron más de sus comunidades y algunos han decidido continuar sus estudios en la Universidad (Profesora de Bachillerato que enseña Lengua extranjera, Diario de campo, 26 de febrero de 2020).*

Los jóvenes que van a la ciudad son movidos por fines económicos (capital económico), los que optan por la Universidad buscan fortalecer su capital cultural o educativo, y los que se quedan en la comunidad cuentan con el apoyo familiar y comunitario (capital social). También es importante agregar que los hijos unigénitos y ultimogénitos son los más cobijados por la familia porque reciben por herencia la tierra (capital natural y físico) de sus padres, pero al fallecer un padre, ellos se responsabilizan del cuidado de la familia, se encargan de la tierra y de los servicios de la comunidad, en efecto, varios han dejado trabajo y casa en la ciudad (Sántiz *et al.*, 2021).

La mayoría de la población rural ocupada en el sector agrícola no puede invertir para aumentar su capacidad y potencial, por eso en esta población los cambios en la inserción laboral de los jóvenes son rápidos para solventar las necesidades urgentes y básicas (Dirven, 2016). Los jóvenes que no tienen acceso a los capitales potenciales luchan para superar los obstáculos económicos, culturales y territoriales, pero en la sociedad con alta desigualdad de oportunidades, las altas aspiraciones pueden convertirse en frustraciones (Fruttero, Muller y Calvo, 2021). El Cuadro 1 muestra una comparativa de las categorías profesionales y laborales entre padres e hijos y presenta el cambio de aspiración profesional de los y las jóvenes; de hecho, los datos indican el tipo o el cambio de la movilidad profesional que más adelante se analiza y se interpreta.

**Cuadro 1**

Cambio de aspiración profesional de los jóvenes de origen agricultor

Categorías profesionales del padre		Categorías profesionales del hijo (hombres)				
		1	2	3	4	Total
1	Productores agrícolas	4	4	53	18	79
2	Trabajadores por cuenta propia (comerciante, albañil, carpintero, transportista, etc.)	3	1	1	3	8
3	Profesores bilingües asalariados	1	1	2	3	7
4	Empleados: ingenieros, licenciados, médicos, contadores y migrantes	0	2	3	0	5
	Total	8	8	59	24	99

Categorías profesionales del padre		Categorías profesionales de la hija (mujeres)				
		1	2	3	4	Total
1	Productores agrícolas	2	1	32	39	74
2	Trabajadores por cuenta propia (comerciante, albañil, carpintero, transportista, etc.)	1	0	5	8	14
3	Profesores bilingües asalariados	0	0	1	3	4
4	Empleados: ingenieros, licenciados, médicos, contadores y migrantes	0	0	0	1	1
	Total	3	1	38	51	93

Fuente: Elaboración propia con datos de campo obtenidos por medio de un cuestionario cerrado, en 2015.

En el cuadro anterior explicamos lo siguiente: de los 79 jóvenes varones de padres agricultores, 58 aspiran a ser profesores bilingües, 18 quieren ser ingenieros, licenciados, médicos, contadores y migrantes, y solo 4 piensan repetir el oficio de sus padres; mientras para las jóvenes (mujeres), de las 74 de padres productores agrícolas 39 quieren ser ingenieras, licenciadas, médicas, contadoras y migrantes, a 32 les gustaría ser profesoras bilingües, y solo 2 piensan dedicarse al oficio de sus padres. Por otro lado, de los 7 jóvenes de padres profesores bilingües, 2 jóvenes aspiran a repetir la profesión, y 3 quieren ser ingenieros, licenciados, médicos, contadores y migrantes; para el caso de las mujeres es similar, la mayoría aspiran a estas mismas profesiones.

De acuerdo con estos datos existe un cambio lento de *movilidad profesional* de padres a hijos; se sigue reproduciendo la aspiración de ser profesor/a bilingüe, aunque también existen jóvenes que aspiran a otras profesiones. La mayoría de los hijos no quiere repetir la profesión de sus padres, el oficio de agricultor, con la idea de mejorar la vida familiar y social. La generación de padres de familia (nacidos en 1950 y 1960) y junto con la de jóvenes nacidos en el periodo de 1990-2000, se dedican más a la pluriactividad económica, migración laboral y educación escolarizada, generando cambios en la visión tselta de la vida y un cambio cultural complejo (Sántiz *et al.*, 2021; Bonfil, 1988).

Las entrevistas indican que la mayoría de las jóvenes (mujeres) aspiran a ser profesionistas de carreras técnicas, esto es, quieren ser ingenieras, licenciadas, contadoras, médicos, enfermeras, biólogas, carreras que están asociadas con el modo de vida en la ciudad (ser profesoras bilingües es la segunda opción para ellas), que permiten acceder a un estilo de vida moderna; no les pesa mucho la imagen cultural de ser profesora bilingüe, situación que indica un cambio de *movilidad profesional* de padres a hijas (Fruttero, Muller y Calvo, 2021). El factor género marca una diferencia de *movilidad profesional* en Oxchuc; y en relación con estos datos, el cambio cultural generado por la educación escolarizada orienta la aspiración y la movilidad de los y las jóvenes estudiantes de nivel medio superior.

### *Categorías culturales que sustentan la aspiración profesional de los jóvenes*

Los jóvenes que aspiran a ser profesores bilingües se orientan por dos categorías culturales expresadas como *snojptesel* (enseñar) y *skoltayel* (liberar o ayudar). Por *snojptesel* se refieren a la enseñanza y formación; los jóvenes entrevistados lo explicaron de esta manera:

*Quiero ser profesor para enseñar a los que no saben leer y escribir, enseñar a los niños para que tengan vida mejor, compartir cosas nuevas y tener buena convivencia.*

*Deseo transmitir en la práctica lo que he aprendido, ya que enseñar a leer y escribir es un trabajo más bueno que el trabajo en el campo [se refiere al trabajo de agricultura].*

*El ser profesor es agradable por enseñar a otros y es el único trabajo*

*para poder vivir mejor; es un trabajo más limpio en donde no se desgasta mucho físicamente* (Opiniones de los jóvenes que estudian en el nivel Bachillerato, Diario de campo, 14 de julio de 2015).

La educación escolarizada forma una visión sociocultural y capacidad de agencia en los jóvenes para enseñar a otros y para mejorar la vida familiar y comunitaria, pero también forma mentalidades y pensamientos hacia el modo de vida moderna; por ejemplo, el ser profesor es un oficio mejor que el ser agricultor de autoconsumo porque es más limpio (imagen de cultura impuesta y apropiada), es un trabajo bueno (por los ingresos económicos y seguridad laboral) y mejora la vida (prosperidad económica y familiar), visión de vida que coincide con el desarrollo económico y prosperidad material (Sen, 2000b; Bourdieu, 2002).

La segunda categoría, que es *skoltayel* en tselal, se refiere a la capacidad de liberar o ayudar a la familia y a la comunidad que se encuentran sumidas en la pobreza y carencias, por medio de la movilización de capitales potenciales y la búsqueda de la vida en libertad. Los jóvenes dijeron:

*Quiero ser profesor para ayudar a las personas de la comunidad, quiero sacar adelante a mis padres y superar la pobreza en la que se encuentra mi familia.*

*El ser profesor significa tener mejor calidad de vida y tener un trabajo bueno para ganar el dinero, en la opinión de la gente el ser profesor es la profesión más perfecta.*

*Si no echamos ganas al estudio, después va doler o pesar la vida, busco ser profesor porque yo busco una vida normal y tranquila, y pienso en mi futuro* (Opiniones de los jóvenes que estudian en el nivel Bachillerato, Diario de campo, 14 de julio de 2015).

Estas expresiones dilucidan que el ser profesor bilingüe está asociado con los conceptos de movilización de los capitales, agencia social, estrategias familiares, cambio cultural y vida en libertad, pero también es una profesión muy apreciada culturalmente en una sociedad pobre y desigual donde la profesión que garantiza la estabilidad laboral y los ingresos económicos para cubrir las necesidades básicas de la familia se acepta como la mejor profesión.

Por su parte, las jóvenes (mujeres) se orientan en las categorías culturales de *smulanel* (por el gusto) y de *poxtaywanej* (ser médico o enfermera). *Smulanel* en tseltal se refiere al gusto propio y la libre voluntad para decidir en algo que satisface y permite una vida buena; ellas lo expresaron así:

*Ser contadora es la que me llama la atención, me agrada y me gusta esta carrera para apoyar a mis padres.*

*Quiero que mi sufrimiento valga la pena y ser el orgullo de mis papás para ser una doctora o enfermera, me gusta trabajar en la ciudad y conocer las ciudades muy grandes.*

*Me gusta ser policía o soldada porque mi sueño es ser una mujer con valor.*

*El ser profesora me parece una profesión muy alegre para convivir con los niños* (Puntos de vista de estudiantes mujeres que cursan el nivel Bachillerato, Diario de campo, 14 de julio de 2015).

Las aspiraciones profesionales por el gusto propio de una profesión se asientan en las visiones de la realización personal, la prosperidad económica, el bienestar familiar y el acceso a la forma de vida urbana. Las y los jóvenes reconocen que las aspiraciones profesionales no solamente son un gusto, sino que pueden generar sufrimiento y frustración por no alcanzarlas, porque hay mucho trecho en la aspiración que se visualiza y la que se alcanza. Al respecto, un profesor de bachillerato decía:

*Se fueron cinco estudiantes de este plantel para presentar examen en la UNICH San Cristóbal; querían estudiar medicina, pero no pasaron el examen, incluido nuestro mejor estudiante que había obtenido el primer lugar en nuestra zona y tercer lugar a nivel estatal, la pregunta es, ¿por qué no pasó el examen de admisión en la UNICH, a pesar de que es una Universidad para los estudiantes indígenas?* (Palabras de un director de la escuela de nivel Bachillerato, Diario de campo, 6 de octubre de 2015).

El origen sociocultural de los jóvenes tiene un efecto mayor en sus logros educativos, y el nivel educativo de los padres condiciona la oportunidad de ascender educativamente a los hijos (Bourdieu y Passeron, 2009); asimismo en el territorio donde es mayor la desigualdad de oportunidades, en el cambio de *movilidad profesional* influye el tamaño de la localidad, el género y los capitales o activos que movilizan a las familias (Plassot, Rubio y Soloaga, 2019).

La categoría tseltal de *poxtaywanej* (ser médico o enfermera) se ejemplifica a continuación:

*Aspiro a ser doctora para ayudar a los demás que nos necesitan, hay mucha necesidad en la comunidad, veo las personas que sufren por la falta de doctoras.*

*Ser doctora o enfermera me permite tener un futuro mejor y ayudar a sustentar a la familia, también permite atender a la gente y ayudar a las personas con problemas de salud.*

*Ser química me inspira, mi meta es salir adelante con mi estudio, debo estudiar la carrera que me agrada (Puntos de vista de estudiantes mujeres que cursan el nivel Bachillerato, Diario de campo, 14 de julio de 2015).*

En los conocimientos culturales de los jóvenes, tanto de hombres como de mujeres, las aspiraciones profesionales se sustentan en ciertos valores humanos, familiares, sociales y culturales, los cuales forman las visiones de vida tseltal de Chiapas (Sántiz y Parra, 2017). En este sentido, el cambio de *movilidad profesional* depende mucho del contexto cultural.

Estos valores socioculturales también influyen en el desarrollo económico y social (Sen, 2000b); crean modelos culturales que varían de acuerdo al entorno y adscripción sociocultural de los sujetos, así como los procesos de socialización, apropiación selectiva y recreación de los significados implicados (Tapia, 2021). En Oxchuc se ha construido el siguiente modelo de pensamiento: “ser profesor bilingüe es la mejor de las profesiones, es un trabajo seguro, limpio y bien remunerado para tener bienestar personal y familiar”, aunque no es totalmente cierto.

La resignificación de la cultura es un proceso dinámico en constante construcción, reconstrucción y atribución de nuevos significados al modo de vida local a través de un conjunto de apropiaciones, negociaciones, imposiciones y enajenaciones de los elementos culturales (Molina, 2013; Bonfil, 1988); resignificar la cultura no indica dejar de ser, sino seguir siendo otro y hacer lo otro propio, por ejemplo, el hablar la lengua castellana y ejercer una profesión (Pérez, 2014), pero al mismo tiempo se puede hablar en tseltal. Esta resignificación es expresada por las categorías *sleketesl kuxlejal* (corrección de la vida) y *syantesel kuxlejal* (transformación de la vida) para alcanzar el *syantesel jaleltik* o el cambio de nuestra cultura (Sántiz y Parra, 2017).

### *Interpretación de la movilidad profesional y cambio cultural*

La *movilidad profesional* de padres a hijos en Oxchuc es lenta; en los jóvenes varones se sigue reproduciendo la aspiración tradicional de ser profesor bilingüe, que difiere a lo que pasa a nivel nacional ya que la gran mayoría de los hijos (el 75.4%), supera a los padres en su Índice de Educación (De la Torre, 2020). Lo que sucede en Oxchuc es una reproducción de la aspiración profesional introducida por el Estado desde hace 70 años, mientras para el caso de las jóvenes (mujeres) que aspiran a las carreras técnicas como ingeniería, enfermería y contaduría, coincide con la tendencia a nivel nacional (Delajara *et al.*, 2018).

Para una *movilidad profesional* ascendente y positiva se precisa de la movilización de capitales potenciales y de las estrategias educativas familiares (Bourdieu, 2002), pero requiere además de las políticas y acciones del gobierno, ya que, en un territorio con una desigualdad muy alta, las personas enfrentan mucha desesperanza y frustración profesional para escalar la pirámide educativa (Fruttero, Muller y Calvo, 2021; López y Moncada, 2012).

Lo anterior indica un cambio cultural ligado a la competición entre clases sociales en el cual las estrategias familiares y los capitales que movilizan, marcan la diferencia; las profesiones son un resultado de la división social del trabajo y los grupos de profesionales cumplen una función en la cohesión social (Valle *et al.*, 2019); “la división del trabajo social, que si bien intensifica no impone la individualización, sino ocasiona una solidaridad orgánica basada en la interdependencia de los individuos” (Merton 2002, p. 202).

El cambio de *movilidad profesional* depende de las políticas educativas y económicas del gobierno; mientras no se crean campos o espacios de competición de acuerdo a las necesidades del territorio, pueden existir luchas de poder y conflictos sociales (Fruttero, Muller y Calvo, 2021; Valle *et al.*, 2019); por sí solos los niveles de educación que se alcanzan, no significan mejoría en las familias y en la sociedad, requieren de empleos formalizados y bien remunerados (Aguilar y Pérez, 2017). Donde existe *movilidad profesional* negativa y lenta la sociedad es menos justa, eficiente y armoniosa (Delajara *et al.*, 2018), no favorece un cambio cultural positivo y próspero. Por lo tanto, los jóvenes profesionistas de Oxchuc necesitan de una *movilidad profesional* ascendente y positiva, se debe superar la aspiración de ser profesor o profesora bilingüe.

En Chiapas el sistema público de educación se ha fragmentado entre una oferta educativa de calidad para los sectores más privilegiados, y otra caracterizada por las limitaciones materiales, institucionales y humanas para los grupos desfavorecidos (Ramos, 2021); asimismo, la persistencia de las desventajas educativas de una generación a otra es elevada, y la movilidad educativa es lenta y baja (De la Torre, 2020); situación que se complica más por la estrechez del mercado de trabajo para las ocupaciones que exigen una mayor escolarización (Valle *et al.*, 2019; Solís, 2000). Estos factores generan diferenciación social y cambios adversos en la sociedad.

Para superar estas condiciones no basta con dotar de becas a los alumnos o crear universidades de corte intercultural, es necesario reorientar las políticas educativas y profesionales para los sectores desfavorecidos, con el fin de no reproducir las mismas condiciones de antaño (Ramos, 2021); es importante disminuir la desigualdad para que el cambio de *movilidad profesional* genere prosperidad en muchos sentidos. La baja *movilidad profesional* en Oxchuc es causada por la desigualdad social, la pobreza y la falta de oportunidades de empleo, las personas más estudiadas no están ubicadas en el mercado laboral competitivo con mejores ingresos económicos (Aguilar y Pérez, 2017), por eso el cambio cultural es desigual, hasta ha generado conflictos sociales.

Esta situación puede generar un círculo vicioso y costoso para la sociedad, ya que, “vivir de joven en territorios con mayor desigualdad genera una menor movilidad social, la cual tendrá a su vez a reproducir el nivel de desigualdad entre generaciones y mantener una importante trampa de oportunidades intergeneracional” (Plassot, Rubio y Soloaga, 2019, p. 33), y donde existe baja movilidad educativa solo profundiza la desigualdad social entre pobres y ricos (Delajara *et al.*, 2018). En Oxchuc hay profesionistas que luchan para acceder al poder económico y político municipal y hablan de un régimen basado en el sistema normativo interno, comúnmente conocido como *usos y costumbres*, pero es un sistema donde falta incorporar muchos elementos de cambio cultural.

Son necesarias las políticas y acciones del gobierno para atender a los sectores sociales desfavorecidos (Duhart, 2004), y estas políticas pueden combatir las aspiraciones basadas en la subjetividad neoliberal que generan acciones individualistas que amplían las brechas de oportunidades entre pobres y ricos, tal como se ha investigado en Chile (Allendes y Ri-

vera, 2018). Para que sea ascendente la *movilidad profesional* se necesita de acciones territoriales para mejorar los servicios, la infraestructura y la creación de espacios de empleo y desarrollo profesional, como ha sucedido en Ecuador (Fernández y Quingaísa, 2021).

Sin estas políticas y acciones, las aspiraciones profesionales de los jóvenes rurales tienden a enfocarse en la ciudad para acceder a otros niveles de satisfactores que no se encuentran en sus territorios, tal como ha sucedido en Colombia (Jurado y Tobasura, 2012). Realmente la *movilidad profesional*, ya sea lenta, baja o ascendente, cambia la cultura y la visión de vida del pueblo.

## Conclusiones

Las aspiraciones profesionales de los jóvenes estudiantes de Oxchuc son influenciadas por el contexto sociocultural y el significado cultural de ser profesor bilingüe, más notable en los jóvenes varones, situación que ha generado una *movilidad profesional* lenta, donde son importantes las estrategias familiares, la movilización de los capitales potenciales y la agencia. Este cambio es común en una sociedad de alta desigualdad social, económica y de pocas oportunidades de empleo formal.

Los jóvenes desprovistos de capitales potenciales y descobijados de las estrategias familiares merman la confianza en sí mismos, optan por emigrar a las ciudades para recuperarse de esta situación. En Oxchuc las familias movilizan sus capitales y manejan estrategias para superar los obstáculos económicos, culturales y territoriales, algunos optan por la formación de agencia de sus hijos y otros por la migración laboral de los mismos. Los jóvenes que aspiran a una profesión cuando ven que sus esfuerzos no son recompensados por un trabajo formal y remunerado, piensan que el ser profesor bilingüe es la mejor opción profesional y laboral.

Pero también la aspiración profesional se sustenta por ciertas categorías culturales, los jóvenes varones procuran la prosperidad familiar y la reproducción cultural del ser profesor bilingüe. Las jóvenes mujeres pretenden alcanzar el modo de vida en las ciudades y aspiran a las carreras técnicas. Esta *movilidad profesional* diferenciada entre hombres y mujeres indica una situación de continuidad y cambio de la expectativa laboral de los jóvenes tseltales. Las políticas de educación escolarizada orientan a la *movilidad profesional*, aunque también influyen el contexto cultural, las estrategias familiares y los capitales que se movilizan.

Finalmente, está la UNICH sede Oxchuc, como una acción política para el cambio de *movilidad profesional*; por un lado, esta institución reproduce la aspiración tradicional debido a que casi todos los estudiantes de la licenciatura en Lengua y Cultura aspiran a ser profesores bilingües; por otro lado, genera frustración de aspiración profesional de los y las jóvenes, quienes al no ver materializados sus sueños, sufren decepción profesional. Mientras tanto, en las licenciaturas de Desarrollo Sustentable y Derecho Intercultural los egresados enfrentan muchos obstáculos para acceder a un empleo formal y remuneración alta, situación que desmotiva la *movilidad profesional* ascendente y positiva. El cambio cultural por la educación escolarizada necesita ser reorientado.

## Referencias

- Aguilar-Cruz, F. y Pérez-Mendoza, J. S. (2017). Movilidad Social en México. La educación como indicador de desarrollo y calidad de vida. *Opción*, 33(84), 664-697.
- Allendes, H. y Rivera, E. (2018). Del campo a la Universidad: aspiraciones de jóvenes de familias agricultoras de Chile. *Revista de Sociología de la Educación - RASE*, 11(1), 70-88. <https://doi.org/10.7203/RASE.11.1.10227>
- Bonfil, G. (1987). Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En N. García-Canclini, G. Bonfil, J. J. Brunner, J. Franco, Ó. Landi y S. Miceli (Eds.), *Políticas culturales en América Latina* (2a ed., pp. 89-126). Grijalbo.
- Bonfil, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de proceso étnicos. *Anuario Antropológico*, 86, 13-53.
- Bonnevitz, P. (2006). *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*. Ediciones Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Editorial Montessor.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI.
- Centro de Estudios Espinosa Yglesias (2016). *Historias de vida. Diez rostros de movilidad social en México*. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, A. C.
- Cornejo, M. y Salas, N. (2011). Rigor y Calidad Metodológicos: Un Reto a la Investigación Social Cualitativa. *Psicoperspectivas*, 10(2), 12-34. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol10-Issue2-fulltext-144>
- De la Torre, R. (2020). *Reporte de movilidad social educativa 2020. Una mirada a las diferencias regionales*. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, A. C.
- Delajara, M., De la Torre, R., Díaz Infante, E. y Vélez, R. (2018). *El México del 2018. Movilidad social para el bienestar*. Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- Dirven, M. (2016). La inserción laboral de los jóvenes rurales en América Latina. *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, 1(1), 135-162.
- Duhart, D. (2004). Juventud rural y educación en Chile: desafíos, reflexiones y propuestas. *Persona y Sociedad*, XVIII(3), 63-94.
- Fernández, J. y Quingáisa, E. (2021). Trayectorias y aspiraciones de jóvenes rurales en territorios en transformación: el caso de zonas rurales de Cayambe, Ecuador. *AGER: Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*, 32, 157-188.
- Fruttero, A., Muller, N. & Calvo-Gonzalez, O. (2021). The power and roots of aspirations. A survey of the expirical evidencia. In *Policy Research Working Paper 9729*. The

- World Bank Group, Poverty and Equity Global Practice. <https://doi.org/10.1596/1813-9450-9729>
- Giménez, G. (1995). Modernización, cultura e identidad social. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 1(2), 35-56. <https://doi.org/10.32870/ees.v1i2.1023>
- Gómez López, M. A. (2014). *Ser joven estudiante en Oxchuc. Los estudiantes tseltales de la universidad intercultural de Chiapas*. [Tesis de maestría de CIESAS, Unidad Pacífico Sur].
- Gvirtz, S. y Palamidessi, M. (1998). La construcción social del contenido a enseñar. En *El ABC de la tarea docente: Currículo y enseñanza*. (pp. 17-48) Aiqué.
- Juárez, L., Parra, M. R., Mariaca, R. y Díaz, B. M. (2011). Modos de vida de los jóvenes en un espacio rural e indígena de México. *Estudios Sociales*, XIX(38), 92-117.
- Jurado, C. y Tobasura, I. (2012). Dilema de la juventud en territorios rurales de Colombia: ¿campo o ciudad? *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 63-77.
- López Gómez, A. (1993). *Lucha social y política en torno al poder municipal en Oxchuc, Chiapas, 1982-1992*. [Tesis de Licenciatura en Economía, Universidad Autónoma de Chiapas].
- López Pino, C. M. y Moncada, L. Z. (2012). Expectativas de acceso a la universidad en los jóvenes de sectores populares de Bogotá. *Educación y Educadores*, 15(3), 383-409. <https://doi.org/10.5294/edu.2012.15.3.3>
- Mayz, C. (2009). ¿Cómo desarrollar, de una manera comprensiva, el análisis cualitativo de los datos? *EDUCERE*, 13(44), 55-66.
- Merton, R. (2002). La división del trabajo social de Durkheim. *Reis*, 99, 201-209. <https://doi.org/10.2307/40184406>
- Molina, N. (2013). Discusiones acerca de la Resignificación y conceptos asociados. *Revista MEC-EDUPAZ*, 3, 39-63.
- Muñoz, M. (2020). Del desplazamiento de la formación docente para territorios rurales a la profesional de la educación. Caso escuelas normales. En D. Juárez y J. D. González (Coords.), *Formación de docentes en los territorios rurales. Miradas internacionales* (pp. 69-87). Colofón.
- Parra, M. R., Ramos, P. P., Sántiz, A. y Herrera, O. B. (2020). Construyendo la vida plena en comunidades tseltales. Política municipal basada en sus modos de vida. En L. García-Barrios, E. Bello y M. R. Parra-Vázquez (Eds.), *Cambio social y agrícola en territorios campesinos. Respuestas locales al régimen Neoliberal en la Frontera Sur de México* (pp. 105-132). El Colegio de la Frontera Sur.
- Paz, Y., Suárez, M. H. y Espinosa, M. T. (2018). La construcción histórica del sujeto joven en México. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, XVI(1), 13-24. <https://doi.org/10.29043/liminar.v16i1.561>
- Pérez-Ruiz, R. (2014). *Resignificaciones identitarias y culturales de los tojolab'ales, tsotsiles y q'anjob'ales en la educación primaria indígena y general en Las Margaritas, Chiapas*. [Tesis de doctorado en ciencias sociales y humanísticas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas].
- Pineda, L. O. (1995). Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas. En J. P. Viqueira y M. Rus (Eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. CIESAS.
- Plassot, T., Rubio, G. y Soloaga, I. (2019). *Movilidad social intergeneracional y desigualdad de oportunidades en México. Educación y activos: un enfoque territorial*. Documento de trabajo 07/2019. Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- Ramos, V. H. (2021). Jóvenes mayas o de origen maya hacia la universidad: desigualdades, agencia y movilidad social. *Estudios de Cultura Maya*, 58, 237-270. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2021.58.23868>

- Ray, D. (2006). Aspirations, poverty and economic change. In *Understanding Poverty*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195305191.003.0028>
- Raymond, E. (2005). La teorización anclada (Grounded Theory) como método de investigación en ciencias sociales: en la encrucijada de los paradigmas. *Cinta de Moebio*, 23, 217-227.
- Sánchez, F. J. (1998). *Sociedad y educación tseltal en Oxchujk'*. CELALI.
- Sántiz, A. (2021). Verdadera sustentabilidad alimentaria entre tseltales de Chiapas. En J. Montes, V. Avendaño y A. Nájera (Coords.), *Alimentación y sustentabilidad: Experiencias contemporáneas entre pueblos originarios de México* (pp. 53-68). Universidad de La Serena.
- Sántiz, A. y Parra, M. R. (2018). Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas: 1936-1986. *Revista Estudios de Cultura Maya*, LII, 161-192. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2018.52.900>
- Sántiz, A., Parra, M. R., Trench, T. y Bello, E. (2021). Grupos familiares de Oxchuc que cambiaron su visión de vida: 1986-2018. En E. I. J. Estrada (Ed.), *Reproducción social y parentesco en el área Maya de México* (pp. 103-137). El Colegio de la Frontera Sur.
- Sántiz, A. y Parra, M. R. (2017). La visión tseltal de la vida en el desarrollo alternativo de Oxchuc, Chiapas. En A. García (Coord.), *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas* (pp. 217-350). Universidad Autónoma Chapingo.
- Sántiz, A. (2022). Interaprendizaje por proyecto comunitario: experiencia con jóvenes universitarios en Oxchuc, Chiapas. *Voces de la educación*, 7(14), 70-96.
- Sen, A. (2000a). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta.
- Sen, A. (2000b). El desarrollo como libertad. *Gaceta Ecológica*, 55, 14-20.
- Serrano, J. M. y Pons, R. M. (2011). El Constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación. *REDIE. Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 13(1), 1-27.
- Sewell, W. (2005). Los conceptos de cultura. En G. Giménez. (Ed.), *Teoría y análisis de la cultura* (pp. 369-368). CONACULTA.
- Solís, C. (2000). *Jóvenes y nueva ruralidad: Protagonistas actuales y potenciales del cambio*. Serie Documentos Conceptuales No. 2000-02. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura-IICA.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquía.
- Tapia, G. A. (2021). Estudiar para trabajar, trabajar para estudiar: modelos culturales entre estudiantes de bachillerato de una transición rural urbana del Bajío. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXVI(52), 155-19.
- Valle, M., Rojas, I. R., Morales, M. D. y Durán, R. (2019). La ocupación y los profesionistas en México, 1900-2019. *Revista de Psicología de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 16, 24-61. <https://doi.org/10.36677/rpsicologia.v8i16.15066>
- Vélez, R., Campos, R. M. y Fonseca, C. E. (2015). *El concepto de movilidad social: dimensiones, medidas y estudios en México*. Documento de trabajo 01/2015. Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- Villa, A. (1990). *Etnografía tseltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas.

# Metodología, métodos, técnicas

## Compromiso con la lengua maya en la praxis de Comunicación y Cambio Social:

*aspectos metodológicos y aprendizajes del trabajo con  
jóvenes en Mérida, Yucatán*

*Commitment to the Maya language in the practice of  
Communication and Social Change: methodological  
aspects and learning from work with young people in  
Mérida, Yucatán*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibido: 23 de marzo de 2023*

*Aprobado: 29 de junio de 2023*

Ksenia Sidorova  
*Universidad Autónoma de Yucatán, México*  
Astrid Karina Rivero Pérez  
*Universidad Autónoma de Yucatán, México*

## Resumen

En este artículo planteamos la necesidad del compromiso con la lengua maya –su aprendizaje e incorporación– en los proyectos que involucran a las personas pertenecientes al pueblo maya. En la primera parte, presentamos la perspectiva conceptual y caracterizamos el ámbito de Comunicación y Cambio Social, en el que situamos nuestro trabajo. Argumentamos que la atención a las lenguas minorizadas es una prioridad en los contextos multilingües, como lo es Yucatán, donde persisten desigualdades en la esfera de lo social, cultural, epistémico y lingüístico. En la segunda parte, abordamos el trabajo con jóvenes urbanos, la mayoría de origen maya, que hemos realizado a lo largo de una década, en Mérida, Yucatán, enfatizando los aspectos metodológicos de cada etapa. La primera etapa corresponde a un estudio cualitativo, que permitió observar la presencia de la cultura maya y la interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua maya en las familias de jóvenes. En la segunda etapa diseñamos un taller reflexivo orientado a la revalorización de la cultura y la lengua maya. En la tercera etapa estamos desarrollando trabajo aplicado, cotidiano, promoviendo el aprendizaje de la lengua maya y su incorporación en las actividades realizadas por jóvenes, en espacios físicos y virtuales.

**Palabras clave:** Comunicación y Cambio Social, Lengua, Lengua maya, Jóvenes

## Abstract

In this paper we propose the need to commit to the Maya language –its learning and incorporation– in projects that involve Maya people. In the first part, we present the conceptual perspective and characterize the field of Communication and Social Change, in which we place our work. We argue that attention to minoritized languages is a priority in multilingual contexts, such as Yucatan, where inequalities persist in the social, cultural, epistemic, and linguistic spheres. In the second part, we address the work with urban youth, the majority of Maya origin, that we have carried out over a decade, in Mérida, Yucatán, emphasizing the methodological aspects of each stage. The first stage corresponds to a qualitative study, which allowed us to observe the presence of the Maya culture and the interruption of the intergenerational transmission of the Maya language in the families of young people. In the second, we designed a reflective workshop aimed at revaluing the Maya culture and language. In the third stage, we are conducting applied, daily work, promoting the learning of the Maya language and its incorporation into the activities that young people carry out in physical and virtual spaces.

**Key Words:** Communication and Social Change, Language, Maya language, Youth

**Ksenia Sidorova.** Rusa. Lingüista por la Universidad Estatal Lingüística de Moscú, en la especialidad Lingüística y Comunicación Intercultural. Maestra en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY). Doctora en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario (Universidad Autónoma de Coahuila, en coordinación con la Universidad Nacional Autónoma de México). Profesora-investigadora titular de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Actualmente desarrolla trabajo relacionado con la transmisión intergeneracional de la lengua maya, procesos identitarios y actitudes lingüísticas, principalmente con jóvenes urbanos de origen maya. Última publicación: Sidorova, K. y Rivero Pérez, A. K. (2023). Redes personales y comunicación entre pares para la revalorización de la lengua maya. Caso de estudiantes universitarios en Mérida, Yucatán. *Praxis educativa*, 27(2), 1-18. <https://dx.doi.org/10.19137/praxiseducativa-2023-270218>. Correo electrónico: [sidorova@correo.uady.mx](mailto:sidorova@correo.uady.mx).

**Astrid Karina Rivero Pérez.** Mexicana. Licenciada en Comunicación Social y Maestra en Antropología del Trabajo por la UADY. Doctora en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario (Universidad Autónoma de Coahuila, en coordinación con la Universidad Nacional Autónoma de México). Profesora-investigadora titular de la Licenciatura en Comunicación Social, de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Imparte asignaturas del eje de Comunicación organizacional y del eje de investigación. Actualmente aborda temáticas sobre comunicación, interacción, redes personales y perspectiva de género. Última publicación: Sidorova, K. y Rivero Pérez, A. K. (2023). Redes personales y comunicación entre pares para la revalorización de la lengua maya. Caso de estudiantes universitarios en Mérida, Yucatán. *Praxis educativa*, 27(2), 1-18. <https://dx.doi.org/10.19137/praxiseducativa-2023-270218>. Correo electrónico: [astrid.rivero@correo.uady.mx](mailto:astrid.rivero@correo.uady.mx).

## Introducción

En este texto fundamentamos la centralidad de la dimensión lingüística y, en particular, la atención a las lenguas minorizadas en proyectos de Comunicación y Cambio Social. Enseguida mostramos cómo el compromiso con la lengua maya ha ido fortaleciéndose en el trabajo con jóvenes, la mayoría de origen maya, que hemos estado realizando a lo largo de una década en Mérida, Yucatán.

De acuerdo con Gumucio (2004), la Comunicación para el Desarrollo y Cambio Social<sup>1</sup> tiene como objetivo “establecer términos más justos en el proceso de interacción cultural que se produce en el roce de las culturas” (p. 21). Es decir, busca generar condiciones que faciliten el reconocimiento, el respeto, la comprensión y el aprendizaje mutuos entre personas que pertenecen a distintos grupos socioculturales, sin tergiversar ni minorizar significados culturales que aportan.

Para poder comprendernos y reconocernos las lenguas son clave. Como seres humanos nos relacionamos con la realidad a través de patrones de representación simbólica, que se manifiestan en categorías lingüísticas (Lucy, 2005). Las lenguas inciden en cómo construimos la realidad, y el sesgo semántico de nuestras propias categorías puede incidir también en nuestra interpretación de las categorías de otro idioma (Lucy, 2005). De allí el riesgo de interpretaciones erróneas y, por ende, de fallas en la comunicación, si no reconocemos plenamente la diversidad de las formas de significar la realidad que se manifiesta lingüísticamente.

Aunado a ello, en el contexto de la desigualdad lingüística y otras desigualdades (social, cultural, epistémica), el uso de la lengua dominante (el español) refuerza la desvalorización y el desuso de las

1. En este trabajo mantenemos las expresiones Comunicación para el Desarrollo y Cambio Social y Comunicación y Cambio Social, respetando la terminología de cada autor. En nuestro caso, optamos por el segundo término, puesto que, en primer lugar, asumimos que el desarrollo es un tipo particular de cambio social; nos distanciamos de la noción del desarrollo, porque conlleva la carga interpretativa que lo vincula con el modelo occidental del cambio, que ha sido utilizado en las ciencias sociales y en la práctica de trabajo con comunidades para imponer proyectos de intervención sin considerar las formas de vida y expectativas de sus integrantes. En segundo lugar, en la preposición “para” reconocemos, con Cadavid (citado en Bernat, 2013), la visión de la comunicación como un instrumento empleado para lograr un objetivo, por lo que aparece como un ámbito subordinado al desarrollo o cambio social. Por el contrario, el término Comunicación y Cambio Social implica una relación de complementariedad entre estos dos campos (el de la comunicación y el del cambio social).

lenguas minorizadas y reproduce las relaciones de poder asimétricas, históricamente creadas, en las que hablantes de lenguas minorizadas se encuentran en situación de crasa desventaja. En este sentido, cualquier actividad en el ámbito de Comunicación y Cambio Social que se realice en un entorno multicultural multilingüe tiene que respetar *de facto* la diversidad lingüística.

Actualmente la lengua maya se encuentra en extinción lenta (INPI, 2019); según el último censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, citado en Chan, 2021), la población mayahablante de Yucatán ha disminuido en 6.9% en comparación con el censo de 2010. Consideramos que ante la situación desfavorable en la que se encuentra la lengua maya y sus hablantes es necesario contemplar estrategias, en cualquier proyecto orientado al cambio social y en cualquier contexto culturalmente pertinente para las personas mayas, que visibilicen la presencia de la lengua maya, favorezcan su uso y motiven su aprendizaje. Es importante que profesionales de la comunicación se acerquen a la lengua, la aprendan y sean promotores de su uso en situaciones de contacto cultural y como medio de comunicación en la Península de Yucatán.

Bajo las premisas mencionadas, sobre las que ahondamos en la primera parte del artículo, hemos desarrollado trabajo con jóvenes urbanos, la mayoría de origen maya, orientado a la visibilización, revalorización y fortalecimiento de la cultura y la lengua maya. Esta investigación tiene su origen en un estudio cualitativo, cuyos resultados motivaron a que repensemos nuestro rol como investigadoras, nuestras estrategias metodológicas, nuestra relación con la lengua maya y sus hablantes. En la segunda parte, mostramos las tres fases que marcan el desarrollo de este trabajo.

## Perspectiva conceptual

Empezamos por delimitar la perspectiva conceptual, apoyándonos en Krotz (1994) y Panikkar (2006a; 2006b). Según establece Krotz (1994), desde la mirada antropológica, el ser humano es visto,

como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido a una forma de vida diferente de otras –todo esto significa también, como resultado y creador participe de un proceso histórico específico, único e irrepitable– (p. 9).

La participación en nuestro grupo de origen sólo es posible en la medida en que, a través del proceso de enculturación, hayamos interiorizado la cultura vista como la matriz simbólica, mediante la cual dotamos la realidad de sentido, actuamos en relación con todos los elementos que la conforman, interactuamos con quienes integran nuestro propio grupo, caracterizado por una forma de vida cultural específica, y con otras personas y grupos culturalmente diferentes. De acuerdo con Panikkar (2006a), cada cultura, ontológicamente, es un “mito globalizador”; es una compleja construcción simbólica que, en términos epistémicos, marca el “horizonte de inteligibilidad” para sus portadores: “lo que permite y condiciona cualquier interpretación de la realidad” (Panikkar, 2006a, p. 129). A través de los símbolos, conceptos, reglas y pautas configura aquello que las personas observan y experimentan, facilitando así su pensar, sentir, actuar, ser y estar. Es por ello por lo que el autor afirma también que todo ser humano “existe y se realiza en una determinada cultura” (Panikkar, 2006a, p. 129), entendiendo la cultura como

una galaxia que alberga experiencia y percepción del mundo a partir de los cuales surge la autocomprensión, las preguntas que distinguen una cultura de otra y que definen lo que es significativo para una colectividad: los criterios de verdad, de bondad y de belleza, así como los límites del mundo y la manera de posicionarse. (Panikkar, 2006a, p. 129).

Dicho esto, destacamos en la propuesta de Panikkar (2006a) el principio de relatividad, según el cual “cada cosmovisión y por tanto cada afirmación es relativa a su contexto” (p. 130). Si bien el autor admite la existencia de “valores *transculturales* en determinados momentos de la historia, como, por ejemplo, algunas normas éticas para la paz, la justicia y la convivencia humanas” (p. 129), insiste que es necesario comprenderlos acorde con el contexto cultural en el que emergen. Panikkar (2006b) valora el pluralismo, que requiere reconocer cada cultura en sus términos, siempre relativos a su contexto particular. Esto implica tomar conciencia de que todo argumento o juicio se realiza desde el marco cultural propio y como tal es parcial, pues conlleva un sesgo cultural.

Existen caminos que permiten reducir este sesgo y adentrarnos en otros mundos simbólicos. Uno de ellos es a través de las lenguas, en las que se han codificado históricamente las experiencias de los grupos que las hablan. Para Panikkar (2006b), las lenguas son un símbolo por excelencia del pluralismo cultural y “revelan lo *humanum* en sus manifestaciones” (p. 70). En esta misma línea de ideas, Ngūgĩ wa Thiong’o (2005) señala: “Culture is almost indistinguishable from the language that makes possible its

genesis [...] and indeed its transmission from one generation to the next” (p. 15).<sup>2</sup> A su vez, Grimson (2001) aclara que “la lengua primera de una persona implica un sentido inicial de pertenencia a una cierta comunidad de hablantes y se encuentra imbricada con los procesos de pensamiento y cognición” (p. 64).

Esta idea, según la cual las lenguas son vehículos que permiten adentrarse en el mundo cultural de grupos humanos, puede encontrarse en el siglo XIX en los escritos de von Humboldt, quien relacionó las categorías de una lengua con la “vida interna” de sus hablantes y la manera cómo representan la realidad (Danesi, 2021). Según von Humboldt (citado en Danesi, 2021),

The character and structure of a language expresses the inner life and knowledge of its speakers, and that languages must differ from one another in the same way and to the same degree as those who use them. Sounds do not become words until a meaning has been put into them, and this meaning embodies the thought of a community. (p. 11).<sup>3</sup>

De esta manera, von Humboldt plantea que cada lengua tiene una estructura interna. Esta estructura determina lo que sucede en la mente de sus hablantes, de allí que no es posible separar la lengua y el pensamiento de un pueblo (von Humboldt, citado en Danesi, 2021).

En la primera mitad del siglo XX, Sapir y Whorf exploraron la relación entre la lengua y el pensamiento. Cabe mencionar que, contrario a las interpretaciones extendidas, ellos no predicaron el determinismo lingüístico. Según Leavitt (2019), “no language, they insisted, puts limits on what it is possible to conceptualize – while they continued to demonstrate a seductive power of established language patterns to offer easy-to-follow mental paths” (p. 19).<sup>4</sup> Whorf, en particular, planteó que el pensamiento

2. “Cultura es casi indistinguible de la lengua, la cual hace posible su génesis [...] y, desde luego, su transmisión de una generación a la siguiente” (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2005, p. 15; la traducción es nuestra).

3. “El carácter y la estructura de una lengua expresa la vida interna y conocimiento de sus hablantes, y que las lenguas deben distinguirse entre sí de la misma manera y en el mismo grado como aquellos que las usan. Los sonidos no se convierten en palabras hasta que se les haya sido atribuido un significado, y este significado encarna el pensamiento de una comunidad” (von Humboldt, citado en Danesi, 2021, p. 11; la traducción es nuestra).

4. “ninguna lengua, insistieron ellos, pone límites sobre lo que es posible conceptualizar – mientras que continuaron demostrando un poder seductivo de los patrones lingüísticos establecidos para ofrecer caminos mentales fáciles de seguir” (Leavitt, 2019, p. 19; la traducción es nuestra).

habitual tiende a seguir patrones lingüísticos comunes, a la vez que reconoció las potencialidades creativas, ilimitadas, del pensamiento (Leavitt, 2019).

A pesar de las críticas que ha recibido la llamada hipótesis de Sapir-Whorf, es necesario destacar el valor de los estudios en torno a la hipótesis de la relatividad lingüística (Danesi, 2021). Más aún, según Danesi (2021), realizar investigaciones en este ámbito “is not just a whim for linguists; it is critical for understanding human actions and behaviors –at least, in principle” (p. 130).<sup>5</sup>

Entre las investigaciones que ponen de manifiesto la existencia de la relación –no determinista– entre la cultura, el pensamiento y la lengua se encuentran los estudios comparativos de Lucy (2005) entre los portadores del inglés americano y del maya yucateco. A partir de sus hallazgos, Lucy (2005) llega a afirmar la necesidad de llevar a cabo el trabajo comparativo de la diversidad lingüística en las ciencias sociales (no solamente en lingüística), pues “if the natural process is to think in accordance with our own language, then what we take as neutral reality may in fact be a projection of the emphases of our own language” (Lucy, 2005, p. 308).<sup>6</sup> Esto quiere decir, según Lucy (2005), que, al interpretar el significado de las categorías en otra lengua, le imprimimos nuestro propio sesgo lingüístico.

Así, en una situación de contacto cultural, si no conocemos la lengua de nuestros interlocutores, nuestra interpretación estará sesgada por nuestras propias construcciones lingüísticas y, por ende, cognitivas. Lucy (2005) insta a tomar con toda la seriedad esta advertencia para evitar interpretaciones incorrectas y problemas de comunicación.

La importancia de respetar las diferencias culturales y lingüísticas es el fundamento de la obra de Lenkersdorf (2003; 2008), quien convivió con el pueblo tojolabal en Chiapas. Lenkersdorf muestra cómo los tojolabales construyen una realidad distinta de la realidad occidental; para ello parte de la exploración de la lengua tojolabal, la cual aprendió de sus hablantes. Un rasgo distintivo de esa lengua es su estructura, que según Lenkersdorf (2003; 2008) puede ser nombrada como intersubjetiva. La

5. “no es solamente un capricho para lingüistas; es crítico para la comprensión de acciones y comportamientos humanos – por lo menos, en principio” (Danesi, 2021, p. 130; la traducción es nuestra).

6. “Si el proceso natural es pensar acorde con nuestra propia lengua, entonces, lo que tomamos como realidad neutral puede, de hecho, ser una proyección de los énfasis de nuestra propia lengua” (Lucy, 2005, p. 308; la traducción es nuestra).

intersubjetividad consiste en el hecho de la existencia de dos sujetos en aquellas estructuras donde en español comúnmente se emplea un sujeto y un objeto. Así, el equivalente de la frase “Yo te dije” en tojolabal sería “Yo dije. Tú escuchaste” (Lenkersdorf, 2003). El autor explica,

En la frase tojolabal [...] en lugar de una sola frase tenemos dos con dos sujetos. YO y TÚ con sus verbos correspondiente que, sin embargo, no pasan las acciones a nadie. Dicho de otro modo, no hay objeto, un hecho que no podemos exagerar. Hay puros sujetos que se interrelacionan y complementan. Por eso hablamos de intersubjetividad, la pluralidad de sujetos complementarios y, a la vez, la ausencia de objetos (Lenkersdorf, 2003, s/p).

Estas estructuras lingüísticas se relacionan con una estructura social a partir de la cual se organiza la vida de la sociedad tojolabal. Lenkersdorf llama “nosótrica” esta forma de vida, que incluye el funcionamiento de las instituciones educativas, políticas y jurídicas. En ella se privilegia la complementariedad y la comunalidad, –el nosotros– por encima de un yo individual. De esta manera, la estructura lingüística se ve reflejada en la estructura del grupo: “Es decir, es la misma perspectiva que, en cuanto principio organizativo, está actuando de dos modos. Da estructura tanto a la lengua como a la realidad fuera de la lengua” (Lenkersdorf, 2003, s/p).

Lenkersdorf (2003) es enfático al destacar esta “capacidad dialógica e intercultural del pueblo tojolabal” (s/p). Su cultura, su lengua y la forma de comunicarse son fuentes de aprendizaje para otros grupos culturales, particularmente aquellos de matriz occidental. En sintonía con Panikkar (2006a), Lenkersdorf (2003) señala que los aprendizajes que ofrece el pueblo tojolabal ponen en evidencia “las limitaciones de la cultura occidental, de ninguna manera universal ni global” (s/p).

Lo expresado anteriormente sobre la relación entre la cultura y la lengua puede ser resumido en términos de Lizama (2012), quien afirma que la lengua es “lo más íntimo de la cultura” (p. 45). En el contexto de las sociedades multiculturales, en especial, las latinoamericanas, creadas a partir de la dominación colonial, caracterizadas históricamente por múltiples desigualdades, la búsqueda del cambio y de la justicia sociales debe contemplar, como uno de los asuntos prioritarios, el fortalecimiento de las lenguas de los pueblos originarios, la mayoría de las cuales, siendo minorizadas en sus respectivas sociedades, están en peligro de desaparecer.

En efecto, como bien señalaba Fishman (1994), si la lengua se pierde, se merma el modo en que su grupo portador construye la realidad:

Take it [the language] away from the culture, and you take away its greetings, its curses, its praises, its laws, its literature, its songs, its riddles, its proverbs, its cures, its wisdom, its prayers. The culture could not be expressed and handed on in any other way. What would be left? When you are talking about the language, most of what you are talking about is culture. That is, you are losing all those things that essentially are the way of life, the way of thought, the way of valuing, and the human reality that you are talking about (p. 72)<sup>7</sup>.

La idea de este sociolingüista es refrendada por Bolom (2019), quien, desde la experiencia cultural y lingüística del pueblo tsotsil, afirma que,

las palabras están íntimamente relacionadas con el saber (*snopbenal*), es decir el pensamiento o los pensamientos viven en complicidad con la palabra, existe una interrelación, surgen las posibles maneras y nuevas de mirar las cosas en un contexto a partir del *k'op* (p. 142).

Así, “los saberes están sostenidos en las creencias, en las prácticas y en el lenguaje, si hay ausencia en alguno de los tres elementos, entonces no tiene sentido el ser y estar” (2019, p. 139). Esta afirmación hace eco con lo expresado por el educador maya Cupul Hoil (citado en Cituk y Martin, 2016):

Le maaya t'aano' ya'ab ba'al ku chiikbesik to'on y leti' ts'aaik u piixan ak kuxtal. Tumen waa na'an ak t'aane', tumen waa na'an le t'aan maayaa' cheen yéetel u jeel t'aan ak tsol le ba'ax ak meentik, le ba'ax ak kuxtaltik way ti' le mejen kaajo'ob, ma' tu chiikpajal je'en bix k'a'abete'. U k'a'abetile' k'a'abet ak chiikbesik le maaya t'aan je'en bix yéetel ak kuxtal yéetel ak meyaj ti' le kúuchil tu'ux yano'ono'.<sup>8</sup>

---

7. “Quítala [la lengua] de la cultura, y vas a quitar sus saludos, sus maldiciones, sus alabanzas, sus leyes, su literatura, sus canciones, sus adivinanzas, sus dichos, sus remedios, su sabiduría, sus oraciones. La cultura no puede expresarse ni transmitirse de otra manera. ¿Qué quedaría? Cuando hablas de la lengua, en gran medida, de lo que estás hablando es de la cultura. Es decir, estás perdiendo todas esas cosas que esencialmente son la forma de vida, la forma de pensar, la forma de valorar y la misma realidad humana de la que estás hablando” (Fishman, 1994, p. 72; la traducción es nuestra).

8. “La lengua maya nos muestra muchas cosas y nos da el espíritu de la vida. Porque si no tenemos la palabra, si no tenemos la lengua maya, usamos otra lengua para explicar lo que hacemos y vivimos en los pueblos, no muestra lo que debiera ser, lo importante es mostrar la lengua maya con nuestra vida y trabajo en el lugar donde estemos” (Cupul Hoil, citado en Cituk y Martin, 2016; la traducción fue tomada de los subtítulos del documental).

La lingüista australiana Bell (2003), de origen jagera y dulingbara, observa:

It is probably hard for non-Aboriginal people to understand how much our own languages enrich our lives as Indigenous people. To speak our language... gives us a real connection with our land and our culture. We can never get it from English, no matter how well we speak it. (p. 169)<sup>9</sup>.

Como bien señalaba Bonfil (1991), los dos ámbitos fundamentales que permiten hablar de que la cultura propia persiste (no ha desaparecido) son el cotidiano (la transmisión de la cultura en el hogar y su presencia en la cotidianeidad de las personas) y el de la lengua. En este sentido, la lengua materna es un elemento primordial de la cultura autónoma que, junto con la apropiada, forma parte de la cultura propia. Según Bonfil (1991), en oposición a la cultura ajena –impuesta y enajenada–, la cultura propia es el fundamento y el “germen” de la permanencia y renovación de los pueblos originarios. Constituye “la capacidad social de producción cultural autónoma. Y no hay creación sin autonomía. Cada pérdida en el ámbito de la cultura propia es un paso hacia la esterilidad” (Bonfil, 1991, p. 52).

En México, a pesar de la existencia de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003), persiste la minorización de las lenguas originarias. Se requiere de una política lingüística contundente para asegurar la continuidad de la transmisión intergeneracional de las lenguas,<sup>10</sup> promoviendo su institucionalización y uso en todos los ámbitos sociales. En el caso de Yucatán, Briceño (2021) ha hablado de patrimonialización de la lengua maya; se refiere al proceso “cuando la persona valora su lengua y la mira como parte de su riqueza personal, de su identidad, de su ser como individuo y como parte integrante de una comunidad de habla” (p. 139). Según Briceño (2021), “el reconocimiento a este Patrimonio Peninsular vivo no es un acto de cortesía lingüística ni social, es una cuestión de justicia, de derecho, de respeto y de congruencia

9. “Es, probablemente, difícil para las personas no aborígenes entender qué tanto la lengua enriquece nuestra vida como personas indígenas. Hablar nuestro idioma nos da una conexión real con nuestra tierra y nuestra cultura. Nunca podemos obtenerlo del inglés, no importa qué tan bien lo hablemos” (Bell, 2003, p. 169; la traducción es nuestra).

10 La interrupción en la transmisión intergeneracional es el factor preponderante de la vitalidad lingüística; esta interrupción en la transmisión de la lengua debe ser situada y analizada en el contexto de la histórica y sistémica discriminación que han enfrentado las personas y grupos que hablan las lenguas minorizadas. Según el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE), de las veinte lenguas mayenses que se hablan en México, la mitad, incluyendo la lengua maya (maayaʼaʼan, maya peninsular o maya yucateco), se encuentra en categorías de extinción acelerada o lenta (Ordorica *et al.*, 2009; CDI, 2010; INPI, 2019). A su vez, en todo México, alrededor del 60% de las lenguas nacionales –estatus que tienen las lenguas originarias en el país–, están en peligro de desaparición (Secretaría de Cultura, 2019).

con una realidad lingüística, social y cultural nuestra” (p. 140). Cabe mencionar que el 16 de febrero de 2022 el Congreso de Yucatán aprobó que la lengua maya se reconociera como Patrimonio Cultural Intangible de Yucatán (Abreu, 2022).

Ante la disminución de hablantes de la lengua maya (Briceño, 2021; Chan, 2021) y ante las múltiples injusticias que enfrentan, es importante asegurar que estas medidas no se queden en el discurso y se manifiesten en prácticas cotidianas de las instituciones. Es urgente también que exista la conciencia y la voluntad de la academia, la sociedad civil y la ciudadanía en general, para formular las demandas y generar acciones relativas al fortalecimiento de las lenguas originarias.

Comunicación y Cambio Social es uno de los ámbitos interdisciplinarios e interactorales, en el cual la academia, las personas pertenecientes a diversos grupos socioculturales, activistas y organizaciones civiles han ido generando acciones conjuntas, orientadas a la transformación en diferentes esferas de la vida social. Es un ámbito que tiene objetivos y rasgos privilegiados para promover acciones e incidir en el fortalecimiento de las lenguas originarias.

## **Comunicación y Cambio Social: necesidad de la atención a la diversidad lingüística**

Según Gumucio (2004), Comunicación para el Desarrollo y Cambio Social tiene como objetivo “establecer términos más justos en el proceso de interacción cultural que se produce en el roce de las culturas” (p. 21). Esto implica generar procesos de comunicación que faciliten la comprensión, el reconocimiento y el respeto mutuos entre las personas provenientes de distintos grupos socioculturales, sin tergiversar ni minorizar significados culturales que aportan.

La centralidad de la dimensión cultural en la praxis de Comunicación para el Desarrollo y Cambio Social ha sido enfatizada también por Alfaro (2006). La autora critica la unilateralidad de los enfoques desarrollistas que únicamente priorizan la dimensión económica. Estos acercamientos no reconocen el rol de las personas, de su cultura y subjetividad, para generar cambios en la sociedad (Alfaro, 2006).

Por el contrario, Alfaro (2006) ve a las personas como actores sociales y portadores de la cultura, la cual emerge en los entornos donde llevan a

cabo sus actividades cotidianas y es constitutiva de la vida de todo grupo social. La autora recurre al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo para definir la cultura como “el modo particular en el que una sociedad experimenta su convivencia y la forma en que se la imagina y representa” (PNUD, citado en Alfaro, 2006, p. 49). Se construye colectivamente, implicando a cada persona que aporta sus conocimientos, los cuales se aplican en la cotidianeidad y son fuente para generar expectativas y proyectos a futuro (Alfaro, 2006).

En el caso de los grupos que históricamente han sido subordinados y excluidos, con quienes realizan su trabajo los especialistas de Comunicación para el Desarrollo y Cambio Social, Alfaro (2006) resalta “la importancia de la comunicación en el hacer emerger esos mundos subjetivos y compartirlos, desarrollando la autoestima de su propia subjetividad. Escucharlos y aprender de su palabra resulta una estrategia comunicativa y cultural fundamental” (p. 53).

En los planteamientos anteriores se pone en evidencia el papel de la comunicación en el proceso de cambio. En su base se encuentra la interacción equitativa entre personas y grupos diversos, quienes se conocen y reconocen a partir de las identidades y experiencias culturales que les son propias. En esta línea de ideas, Cadavid (citado en Bernat, 2013) argumenta que la comunicación no puede estar supeditada al desarrollo y/o cambio, como sugiere el término Comunicación para el Desarrollo y Cambio Social, por lo que habla de Comunicación y Cambio Social. Para esta autora el ámbito comunicativo “es el que pega la sociedad” (Cadavid, citado en Bernat, 2013, p. 242), está en la base y permite “la organización y el debate social” (p. 242), en el seno de los cuales germina el cambio.

Es un ámbito político y ético, pues se trata de “una comunicación comprometida con unas transformaciones sociales que apuntan a la justicia social, a la inclusión, a la interculturalidad, a unos valores éticos muy altos” (Cadavid, citado en Bernat, 2013, p. 245). Lo que busca “es la transformación social hacia una sociedad equilibrada y justa, democrática, participativa, todo lo que soñamos, donde la gente no pase hambre, tenga las mismas oportunidades, sea visible todo el mundo” (Cadavid, citado en Bernat, 2013, p. 245).

Al poner en el centro a las personas y grupos sociales, sus culturas, identidades, saberes y proyectos propios, Comunicación y Cambio Social no se queda en lo académico. Pone en interacción diferentes disciplinas,

a la vez que se interesa por dialogar “con el conocimiento cotidiano, con el conocimiento no académico que le están aportando sus interlocutores de la comunidad o de la sociedad” (Cadavid, citado en Bernat, 2013, pp. 240-241).

Cadavid enfatiza: “eso lo hace particularmente interesante” (citado en Bernat, 2013, p. 241). Profesionales de la comunicación que participan en los proyectos de cambio tienen un papel clave. Deben ser portadores del cambio en su propia persona, pues, como hemos visto, “la persona como tal cuenta totalmente” (Cadavid, citado en Bernat, 2013, p. 244). Cadavid es explícita al respecto,

el cambio comienza en mí y lo que cambia es lo que yo reflejo de mí con mi cambio. No es mi discurso el que cambia. Lo que se te exige cuando estás en este campo es que seas un comunicador coherente contigo mismo, que tu creencia sea tu expresión de la vida, de tu propia vida (citado en Bernat, 2013, pp. 244-245).

Lo planteado con anterioridad se relaciona directamente con la necesidad de incorporar en la labor de comunicadores la atención a la diversidad lingüística presente en sus ámbitos de incidencia. En una sociedad multicultural y multilingüe, un multiverso cultural, en términos de Krotz (2004), el respeto, la inclusión y la participación equitativa implican el reconocimiento –*de facto*, no solamente discursivo– de la diversidad de los sistemas simbólicos propios de cada grupo sociocultural, entendiendo que los conocimientos, el pensamiento y la lengua se encuentran interrelacionados.

Actualmente la discriminación lingüística hacia personas hablantes de lenguas originarias sigue manifestándose en todos los niveles de la sociedad. Aguilar Gil (2020), lingüista, escritora y activista mixe, puntualiza sobre las situaciones comunes en las cuales se manifiestan la desigualdad y la discriminación lingüística en México:

Todos hemos conocido la agradable sensación con que se recibe el esfuerzo de alguien que trata de hablarnos en nuestro idioma. Se valora la amabilidad que hace alguien que habla una lengua extranjera por comunicarse en español, pero casi nunca sucede lo mismo con alguien cuya lengua materna es el tepehua y que no ha hecho esfuerzo menor por aprender español. Y menos frecuente es aún que una persona que habla español tenga la deferencia de aprender tepehua y tratar de comunicarse en esta lengua cuando está dentro de su territorio (pp. 70-71).

En la misma tónica, a nivel institucional, juzgados, establecimientos educativos y otras instancias gubernamentales siguen siendo predominantemente monolingües en español, a pesar de funcionar “en territorios lingüísticos distintos. La prolongada velada del proyecto de castellanización” (Aguilar Gil, 2020, p. 76). El resultado de estos procesos de minorización y discriminación es la condición actual de más de la mitad de las lenguas nacionales que se encuentran en peligro de extinción. Aguilar Gil (2020) precisa: “Son muchas las razones para aprender una nueva lengua, pero solo hay una para querer dejar de hablar una, sobre todo si es la lengua materna: la discriminación a la que los hablantes de esta lengua han sido sujetos” (p. 71).

Ante este escenario queda claro que Comunicación y Cambio Social no puede estar al margen de las luchas por la justicia lingüística. Las lenguas no son elementos aislados ni son folclor; en términos de Aguilar Gil (2020) son “un territorio cognitivo, que al igual que los territorios de los pueblos indígenas, se han convertido en espacios de disputa y resistencia” (p. 192). Por ello, “más allá de la celebración de la diversidad lingüística se hace necesario entonces plantear la lucha lingüística en la línea del frente en los procesos de resistencia al racismo y al colonialismo” (Aguilar Gil, 2020, p. 192).

Esto significa que en los proyectos de Comunicación y Cambio Social que ocurren en las regiones que habitan pueblos originarios, la comunicación no puede ser monolingüe en español. En el caso de profesionales de la comunicación es necesaria la autoexigencia del aprendizaje de la lengua o las lenguas de los grupos con los cuales trabajan. Se trata del cambio personal, real, no discursivo, tal como asevera Cadavid (citado en Bernat, 2013).

Hemos mencionado que el aprendizaje de la lengua, en primer lugar, nos permite adentrarnos en otro mundo simbólico, haciendo posible la comprensión mutua: “todo lenguaje revela un mundo” (Panikkar, 2006b, p. 69). Como “territorios cognitivos”, las lenguas facilitan acceso al conocimiento, por lo que se trata de un cambio cognitivo. Cupul Hoil señala:

Le maaya t'aano' [...] leti' u bejil ti' u béeytal ak máansik ak kaambal ti' u jeel wíiniko'ob [...] Le maaya t'aano' seten k'a'abet ti' tuláakal kúuchil, tumen tuláakal kúuchile' yaan jump'èel kaambal ku yúuchuli'. Le kaambalo' ma' tu páajtal wáa ma' tu yo'osal t'aan. (citado en Cituk y Martin, 2016)<sup>11</sup>.

11. “La lengua maya [...] es el camino para transmitir nuestro conocimiento a otras personas. [...] La lengua maya es muy importante en todos los lugares porque en todos los lugares hay aprendizaje, y no puede haber aprendizaje si no hay lengua” (Cupul Hoil, citado en Cituk

Asimismo, se trata de un cambio que marca un paso adelante en el camino hacia la modificación de las relaciones desiguales. En efecto, como afirma Aguilar Gil (2020), “lo lingüístico es político” (p. 192).

Finalmente, haremos una última observación. En el caso de los proyectos que se orientan a personas jóvenes y niños, es común encontrar que, desafortunadamente, muchos ya no hablan la lengua originaria, por lo que dichos proyectos se desarrollan en español. Conviene, empero, retomar lo dicho por Aguilar Gil (2020):

Nadie decide dejar de hablar una lengua simplemente porque otra le parece más útil. La pérdida de una lengua no es un proceso pacífico en el que los hablantes abandonan una lengua por otras, es un proceso en el que median castigos, menosprecios y en la mayoría de los casos, colonialismo contra los pueblos que las hablan (p. 78).

Con su propio ejemplo y alentando la participación plena de las personas que hablan las lenguas originarias, profesionales de la comunicación pueden propiciar procesos de recuperación de las lenguas, de su fortalecimiento y revitalización.

## **Fortaleciendo el compromiso con la lengua maya: aspectos metodológicos del trabajo con jóvenes en Mérida, Yucatán**

### *Situación de la lengua maya*

De acuerdo con el Índice de Reemplazo Etnolingüístico, desarrollado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2010), en la primera década del siglo XXI, la lengua maya (maayat’aan, maya yucateco o maya peninsular) se encontraba en *extinción acelerada*; según INPI (2019), actualmente, está en *extinción lenta*. A lo largo de las décadas, en Yucatán, de una manera paulatina y constante, se ha ido presentando una notoria disminución porcentual de la población mayahablante. Durante la penúltima década del siglo XX, en 1985, más de la mitad de la población de Yucatán –el 53.2%– era mayahablante (Contreras *et al.*, citado en Novelo, 2015, p. 3). Según el último censo del INEGI, correspondiente a 2020, las personas mayahablantes representan el 23.7% de la población yucateca; se trata de una disminución de 6.9%, en comparación con los datos del censo de 2010 (Chan, 2021).

---

y Martin, 2016).

Este porcentaje es notablemente menor en el caso de personas jóvenes y niños, lo cual pone en evidencia la interrupción en su transmisión intergeneracional. Corral, Pérez e Investigación y Educación Popular Autogestiva A.C. (2021) presentan los siguientes datos relativos a jóvenes y niños mayahablantes: entre 2010 y 2020 hubo una disminución de hablantes de maya de 10.54% a 6.02% en el rango de 3 a 5 años; de 13.8% a 8.53% en el rango de 5 a 9 años; de 17.66% a 11.64% en el rango de 10 a 14 años; de 19.82% a 13.64% en el rango de 15 a 17 años (p. 29).

La educación es uno de los ámbitos que incide significativamente en el desuso de la lengua. Esto se debe a que

se privilegia la enseñanza en español (incluidas las escuelas de modalidad indígena) por encima de las lenguas originarias, además de la falta de una propuesta curricular con verdadera pertinencia cultural hacia y desde los pueblos originarios del estado [de Yucatán] (Corral, Pérez e Investigación y Educación Popular Autogestiva A.C., 2021, p. 29).

La ciudad en Mérida, Yucatán, donde situamos nuestro trabajo, se caracteriza por concentrar a la población de origen maya, generalmente migrantes de comunidades rurales, en el sur de la ciudad. Además de tener dificultades de carácter socioeconómico, esta población enfrenta discriminación. Según Güémez y Solís (2021), “esta discriminación puede ser un factor explicativo de las desventajas socioeconómicas, al afectar ámbitos desde las trayectorias ocupacionales (la posibilidad de conseguir trabajo o tener un ascenso ocupacional, por ejemplo) hasta la salud física y mental” (p. 4).

En 2011, en la zona sur de Mérida empezamos una investigación con estudiantes de bachillerato. El establecimiento educativo donde llevamos a cabo el estudio fue creado por una universidad pública local en 2009 para la juventud que habita esta parte de la ciudad. La investigación sentó las bases del proyecto educativo y de vida que emergería una vez concluido dicho estudio y que puede ser situado dentro del enfoque de Comunicación y Cambio Social. A continuación, mostramos la experiencia metodológica con este proyecto.

*Trayecto metodológico: de la investigación básica a la praxis de Comunicación y Cambio Social*

- *Primera fase: un acercamiento a estudiantes de bachillerato en el sur de Mérida*

La investigación inicial fue realizada por un equipo de cuatro académicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Tres investigadoras –Roxana Quiroz Carranza y las dos autoras del artículo– nos encontrábamos cursando el Doctorado en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad Autónoma de Coahuila; la cuarta investigadora, Carmen Castillo Rocha, fungía como Directora de las tesis de doctorado. El estudio se enfocó en las personas jóvenes, estudiantes de bachillerato en el sur de Mérida; ante las construcciones estigmatizantes de la juventud del sur de Mérida, buscábamos reconocer a estas personas como sujetos cognoscentes, sujetos relacionales y sujetos con derechos.

De acuerdo con la propuesta epistemológica del doctorado, se concibió a la juventud urbana como un sistema complejo (García, 2016). Las tres perspectivas desde las cuales nos acercamos a estudiantes del bachillerato del sur de Mérida, sus saberes, sus redes personales y sus derechos, conformaron las tres dimensiones interdependientes del sistema construido y la unidad de análisis del proyecto de investigación común (Sidorova, Quiroz y Rivero, 2013), del que se desprendían proyectos individuales.

Para llevar a cabo el estudio, recurrimos a varios métodos tradicionales de la investigación mixta y cualitativa. Primero, las cuatro investigadoras aplicamos un cuestionario a la población estudiantil del bachillerato, que contenía preguntas abiertas y cerradas, para ubicar algunas características y prácticas socioculturales del estudiantado. En cuanto a las prácticas lingüísticas, encontramos que, a pesar de que más de la mitad de los jóvenes (61%) tenía familiares mayahablantes, sólo el 4.4% reconocía que hablaba la lengua maya y el 16% la entendía.

Posterior al cuestionario, cada investigadora realizó el trabajo de campo correspondiente a su proyecto de investigación individual. En esta fase empleamos métodos cualitativos. La primera autora del artículo –Sidorova– trabajó con las entrevistas en profundidad como técnica principal; a partir de las entrevistas construyó relatos de vida de catorce jóvenes, entendiendo por relato de vida, “a retrospective first-person account of the evolution of an individual life over time and in the social context” (Maynes, Pierce & Laslett, 2008, p. 4).<sup>12</sup>

12. “un recuento en primera persona de la evolución de la vida individual en el tiempo y en el

Pudimos observar que además de conocimientos académicos, a lo largo de sus vidas estas personas habían construido conocimientos diversos, incluyendo aquellos que eran propios de las comunidades de origen de sus familiares, por ejemplo, de plantas medicinales y modos de utilizarlas, relacionados con el cultivo de la tierra, conocimientos culinarios, entre otros; no obstante, estos conocimientos, por lo general, eran fragmentados. En el caso del conocimiento lingüístico, la pérdida se manifestaba de una manera tajante. Ninguno de los jóvenes con familiares mayahablantes sabía hablar maya; algunos reconocían que entendían ciertas palabras. Ninguno expresó interés especial por aprender esta lengua; sin embargo, varios jóvenes mostraban una conexión afectiva con sus parientes mayahablantes y algunas de sus prácticas culturales.

La segunda autora –Rivero– recurrió a las técnicas de entrevista en profundidad y de redes personales, buscando visibilizar aquellas relaciones sociales que, según las personas, fueron significativas en sus vidas, pues a través de estas relaciones conformaron su experiencia social (Marsden, 1990; 2000). A partir de la representación gráfica de las redes personales, las personas jóvenes hablaban sobre las relaciones familiares y de amistad que estimaban más importantes. Asimismo, una vez identificadas las redes personales, Rivero (2016) realizó entrevistas con aquellos familiares a quienes estudiantes reconocían como personas más cercanas.

Al triangular los resultados, pudimos observar un panorama más amplio de la condición de las personas que estudiaban en el bachillerato, contextualizando a sus familias, sus experiencias, expectativas y aspiraciones. Como hemos mencionado, entre otros aspectos característicos, fue posible identificar el proceso fulminante de la pérdida de la lengua maya en las familias que migraron a la ciudad de las comunidades del interior de Yucatán y Campeche. En dos generaciones la lengua desaparecía. Esta observación hizo que tomáramos la decisión de volver al bachillerato, una vez terminado el estudio, repensando nuestro rol como investigadoras. Consideramos necesario diseñar una estrategia de trabajo orientada a la revalorización y el fortalecimiento de la lengua maya con estudiantes.

Identificamos algunos alcances del primer estudio realizado: el enfoque sistémico permitió observar el objeto de conocimiento desde perspectivas diversas, explorando interrelaciones entre múltiples dimensiones que lo conforman, de manera contextualizada. El sistema complejo es un cons-

---

contexto social” (Maynes, Pierce & Laslett, 2008, p. 4; la traducción es nuestra).

tructo de las personas que investigan y que proviene de una realidad específica, por lo que, como investigadoras, reconocimos nuestro papel activo en su construcción; en particular, partimos de los enfoques críticos de las ciencias sociales, buscando interpelar las representaciones existentes sobre la juventud urbana en el contexto de desventaja.

De forma importante, ante la invisibilización del origen cultural de las personas jóvenes, mostramos cómo la cultura participaba en la conformación de su experiencia social (Sidorova, 2016). Asimismo, al utilizar la metodología cualitativa, nos comprometimos con transmitir las voces de las personas jóvenes, dando cabida al despliegue de las subjetividades y adentrándonos así en su realidad. Pues, acorde con lo planteado por Cotán Fernández (2017), “el fin de esta metodología no es otro que dar voz a los participantes para que estos sean escuchados a través de sus experiencias, comunicadas de manera abierta” (p. 45).

Entre las limitaciones de esta primera fase estuvo la poca probabilidad de la incidencia social. Al pertenecer al tipo de investigación básica, el trabajo cuestionaba la realidad, pero no potenciaba procesos de cambio. Si bien la investigación visibilizó aspectos críticos que conforman la realidad estudiada, no fue diseñada de manera participativa y no coadyuvó a una acción por parte de las personas involucradas. Debemos precisar que la metodología cualitativa incluye diseños participativos (véase Rodríguez, Gil y García, 1996; Cotán, 2017), los cuales, en nuestro primer estudio, no se contemplaron.

Otra limitación era nuestro rol como investigadoras que observaban y analizaban el mundo de las personas jóvenes. Podría parecer que no participábamos en la realidad de los sujetos, aunque claramente no era así. Siendo habitantes de Yucatán, estamos involucradas en la realidad de una manera directa; en el caso del problema que nos atañe –la pérdida de la lengua maya–, pertenecíamos al grupo de hablantes del español, reproduciendo la desigualdad lingüística existente.

Los resultados tan contundentes que arrojó el estudio hicieron que repensáramos seriamente nuestra condición. El posicionamiento crítico tiene que conllevar la acción; ante la pérdida lingüística, la estrategia consiste en convertirse en aliados de la lengua y de sus hablantes. En nuestro caso, era necesario que tanto las personas jóvenes como nosotras reconociéramos nuestro involucramiento en las dinámicas de la lengua. Si nuestras prácticas lingüísticas solían ser en español, había que cambiarlas, mos-

trando que la lengua puede ser aprendida y hablada. Para ello, era urgente, como primer paso, profundizar nuestro conocimiento de la lengua maya.

Asimismo, el trabajo con las personas jóvenes tenía que promover en ellas el interés por acercarse a la lengua, poniendo en evidencia que es parte de su cultura, de su vida familiar y de su entorno inmediato. Para ello teníamos que crear un ambiente que facilitara el despliegue de sus identidades culturales y priorizara sus experiencias, historias y saberes como fuente de aprendizaje para sus pares y para nosotras que, antes que investigadoras, somos habitantes del Yucatán multicultural, altamente desigual.

- *Segunda fase: compartiendo experiencias, historias y saberes culturales*

Regresamos al bachillerato en 2017. En esta segunda fase participamos las dos autoras del artículo junto con Francia Peniche Pavía, comunicóloga y antropóloga social. Nuevamente, como primer paso y a modo de diagnóstico, aplicamos un cuestionario, buscando conocer diferentes aspectos de la vida del estudiantado. Incluimos un rubro especial para situar sus conocimientos y prácticas lingüísticas, particularmente, el dominio de la lengua maya (si la hablan, la entienden, quiénes de sus familiares hablan la lengua maya, si la emplean en la comunicación cotidiana y con quiénes lo hacen). Encontramos que la proporción de personas jóvenes que tenían familiares mayahablantes era ligeramente mayor (68%) en comparación con los resultados anteriores; por el contrario, el porcentaje de quienes entendían y hablaban la lengua maya era aún menor, con un 11% y un 2.8%, respectivamente.

Una vez refrendada la situación de la pérdida lingüística, diseñamos un espacio comunicacional, con algunas características del taller reflexivo (Gutiérrez, 2002). Según Gutiérrez (2002), se trata de “un espacio vivencial y notoriamente motivacional” (p. 26), donde las personas, a modo individual y en grupo, reflexionan sobre un tema o problema cercano a ellas, que les preocupa y en el que quisieran intervenir. Es “un espacio de esclarecimiento de los saberes del grupo” (Gutiérrez, 2002, p. 26), debido a que las personas que participan comparten las historias, las enseñanzas y los saberes que les ha aportado su grupo cultural. Asimismo, según Gutiérrez (2002), “el taller constituye un espacio en el cual cada participante, según sus condiciones particulares, puede aprovechar la reflexión que se desarrolla para llegar a conclusiones propias sobre su subjetividad” (p. 18).

A lo largo de las diez sesiones, nos dispusimos a trabajar con un grupo de jóvenes de bachillerato tres ejes principales, a saber: estilos de vida, entorno familiar y redes personales. La estrategia consistió en motivarlos a que compartieran con sus pares sus vivencias e historias; en estas se manifestaban las enseñanzas que provenían de su propio contexto cultural, sus familias y sus comunidades de origen. La escucha se acompañaba de la reflexión conjunta sobre la relación que todas las personas participantes manteníamos con la cultura y la lengua maya.

La estrategia elegida marcó un cambio epistémico en nuestro trabajo, debido a que los aprendizajes del taller reflexivo se iban generando desde las experiencias, saberes e identidades culturales de sus participantes. Compartir las vivencias y saberes culturales permitió visibilizar las profundas conexiones que algunas personas jóvenes tenían con la cultura y la lengua maya (Sidorova, Peniche y Rivero, 2020). La puesta en común de las experiencias personales dio pie a la identificación entre pares quienes compartían una condición común. Así lo mencionaba una joven participante:

*Antes del taller no sabía que algunos de mis compañeros hablaban y entendían maya. Realmente nunca hablábamos de eso, mas, sin embargo, ahora conocimos mucho de sus familias y sus costumbres (Joven participante, comunicación personal, 7 de junio de 2018).*

En este sentido, fue particularmente motivadora la participación de la joven mayahablante quien narró historias personales y familiares que daban cuenta de la vitalidad de la cultura y la lengua maya en su familia, así como los procesos de resistencia ante la invisibilización y la discriminación en el contexto urbano. La joven expresaba así el orgullo por las cosas que aprendió de su padre y abuelo,

*Jach jats'uts in wilik in kanik ba'alo'ob ku ka'ansa'al ka'ach in papá men in abuelo beyo' [...] Ku beetko'ob ka'ach rituales, u yojel u beet janalo'ob beoora mu beeta'alo'ob. Entonces, jats'uts in wilik in kanik le ba'alo'ob beyo'. Jats'uts in wilik tumen mixmáak más u yojel. Entonces in k'áat in kan teen yo'olal in ka'ansik ti'le generaciones ku taalo', ti'in hijo, ti'in nietos beyo', tumen jump'it k'iine' casi mixmáak ken u yojéelt ba'alo'ob beyo'. Le o'olal in k'áat in kanej yéetel in k'áat in ka'ansej (Joven participante, comunicación personal, 4 de abril de 2019)<sup>13</sup>.*

13. "Veo muy bonito aprender las cosas que antes le enseñaba mi abuelo a mi papá. [...] Ellos hacían rituales, sabían hacer comidas que ahora no se hacen. Entonces, lo veo bonito

Otra dinámica que disfrutaron las personas jóvenes consistía en compartir historias que reflejaban creencias, prácticas y saberes comunitarios, enseñando a la vez cómo la lengua y la cultura se entretienen. Una joven recuperó varias historias de su familia, llenas de creencias, saberes y prácticas culturales. *Ch'e'en* (El pozo) es una de las pequeñas historias contadas por su tía.<sup>14</sup>

Cabe mencionar que escuchar las historias en maya e indagar sobre su significado, en especial, por parte de las personas que no la hablaban, causaba emoción, despertando el interés de varios participantes por aprenderla y promover a que otras personas jóvenes se interesen por ella y la aprendan. Expresaban la esperanza de que todavía “ku béeytal k beetik ba'al yo'olal u suut le t'aan maayao” (Joven participante, comunicación personal, 4 de abril de 2019).<sup>15</sup>

El taller reflexivo fue un parteaguas para nuestras futuras actividades en el ámbito investigativo y, en un sentido más amplio, para nuestra labor cotidiana orientada a la visibilización, la revalorización y la normalización de la lengua maya en espacios cotidianos. En esta segunda fase del trabajo destacamos tres aspectos principales que caracterizaron al taller reflexivo. El primero ha sido compartir las historias como dinámica principal. Las historias en sí son un producto cultural, revelan identidades culturales de las personas participantes y conllevan las enseñanzas con un valor comunitario y personal.

Conversar y contar historias es una vía de construcción de conocimiento en común dentro de las metodologías endógenas o indígenas (Kovach, 2010). Kovach afirma que “story as methodology is decolonizing research. Stories of resistance inspire generations about the strength of the culture” (2010, p. 103).<sup>16</sup> Como método propio de las comunidades indígenas, las historias permiten compartir experiencias que enseñan las conexiones subjetivas de las personas con su cultura. Según Kovach (2010), “story is

---

aprender cosas así. Lo veo bonito porque nadie más sabe. Entonces, yo quiero aprenderlas, para enseñarlas a las generaciones que vienen, a mi hijo, a mis nietos, porque en poco tiempo casi nadie va a saber cosas así. Por ello, quiero aprenderlas y quiero enseñarlas” (Joven participante, comunicación personal, 4 de abril de 2019; la traducción es nuestra).

14. Pueden consultarse en <https://www.facebook.com/soyweech/videos/5368147039968707/>

15. “Podemos hacer cosas para que regrese la lengua maya” (Joven participante, comunicación personal, 4 de abril de 2019; la traducción es nuestra).

16. “Historias como metodología descoloniza la investigación. Historias de resistencia inspiran a las generaciones sobre la fuerza de la cultura” (Kovach, 2010, p. 103; la traducción es nuestra).

an Indigenous method for sharing experience, and interpretative, subjective understanding is accepted. That which contextualizes life – place, kinship, ceremony, language, purpose – matters greatly in how we come to know” (p. 176).<sup>17</sup> A través de las historias nos damos a conocer y conocemos a otras personas, pues “stories are who we are. They are both method and meaning. Stories spring forth a holistic epistemology and are the relational glue in socially independent knowledge system” (Kovach, 2010, p. 108).<sup>18</sup>

Compartir historias permitió que afloren saberes culturales que, de otra manera, son invisibilizados y a menudo desvalorizados en el contexto educativo. También permitió que nos diéramos cuenta de cómo los saberes y la lengua se entretajan y conforman la vida de las personas, tanto de las personas jóvenes como de sus familiares. Una joven comentaba así sobre la experiencia de compartir las historias,

*Lo que más recuerdo del taller son los relatos que hacían mis compañeros, las palabras en maya, experiencias y saberes. Lo que me ha dejado este taller es el intercambio de relatos, creencias y formas de pensar* (Joven participante, comunicación personal, 7 de junio de 2018).

Un segundo aspecto para destacar en esta fase del trabajo es la reflexividad de todas las personas involucradas, incluyendo a las investigadoras quienes cuestionan su *locus* de enunciación. En el caso de las investigadoras, como bien dice Kovach (2010), “this is about being congruent with a knowledge system that tells us that we can only interpret the world from the place of our experience” (p. 110).<sup>19</sup>

Cuando en el trabajo participan personas que no provienen de comunidades originarias, como es nuestro caso, el compromiso está en la familiarización con y el reconocimiento de los sistemas de conocimiento no occidentales, en sus términos, en sus contextos y respetando su propia racionalidad y modos en que se construyen. Esto solamente ocurre a través de la convivencia y la conexión con las personas y grupos que los crean y portan (Kovach, 2010).

---

17. “Historias son un método indígena para compartir experiencia, y la comprensión interpretativa, subjetiva es aceptada. Esa que contextualiza la vida –lugar, parentesco, ceremonia, lenguaje, propósito– tiene mucha importancia en cómo llegamos a conocer” (Kovach, 2010, p. 176; la traducción es nuestra).

18. “Historias son lo que somos. Son ambos: el método y el significado. Historias hacen que emerja una epistemología holística y son el pegamento relacional en un sistema de conocimiento socialmente independiente” (Kovach, 2010, p. 108; la traducción es nuestra).

19. “Se trata de ser congruente con el sistema de conocimiento que nos dice que solamente se puede interpretar el mundo desde el lugar de nuestra experiencia” (Kovach, 2010, p. 110; la traducción es nuestra).

La reflexividad es necesaria también porque, según Kovach (2010), permite aclarar los verdaderos motivos y fines de nuestro estudio. Así como las personas nos comparten sus historias, damos a conocer nuestras propias historias que nos llevan a emprender ciertos caminos investigativos. De este modo, nos volvemos conscientes de las relaciones de poder que existen entre quienes investigamos y las personas que participan en el estudio: “It prompts awareness of the extractive tendency of research. And it endorses tending to the personal and cultural in research” (Kovach, 2010, p. 112).<sup>20</sup>

Como señalamos arriba, la intención y el compromiso de trabajar con personas jóvenes consistió en reconocer el valor de sus experiencias y saberes que previamente no fueron conocidos ni escuchados. Este reconocimiento produjo el sentimiento de felicidad,

*porque se siente bien contar tus historias y que te las cuenten, prestando atención* (Joven participante, comunicación personal, 7 de junio de 2018).

El respeto, la escucha y la reflexión conjunta hizo que los aprendizajes fueran auténticamente mutuos. El tercer aspecto ha sido la emergencia de la comunicación en lengua maya, que propiciaba la escucha, inclusive por parte de las personas quienes no la entendían, pero, a través de preguntas y traducción, iban adentrándose al universo cultural que la lengua encierra. Si bien solo una parte de la comunicación se dio de esta manera, suscitó momentos especiales. Se sentía la emoción por tratarse de una forma de convivencia diferente, un contacto directo y una conexión emocional con un elemento cultural puesto en uso en el espacio que antes era monolingüe en español.

Según Grenoble (2021), la lengua permite acceder a ciertos saberes culturales, por ello es “poderosa” (p. 17); encierra la sabiduría de cada grupo. Si queremos comprender a las personas y acercarnos a su cultura, el aprendizaje del idioma *es en sí* el procedimiento metodológico necesario.

Cabe mencionar que en las últimas décadas investigadores que se basan en planteamientos críticos –decoloniales– de las ciencias sociales, se han referido al valor del conocimiento de las comunidades originarias. Algunos, empero, soslayan el hecho que la comprensión y el reconocimiento de los conocimientos no occidentales, en sus términos y acorde con su contexto cultural, se potencia a través de las lenguas. Más aún, en aquellos

20. “Provoca conciencia de la tendencia extractiva del estudio. Y apoya la tendencia hacia lo personal y cultural en la investigación” (Kovach, 2010, p. 112; la traducción es nuestra).

contextos donde la lengua está en peligro, debe emerger el compromiso con su revitalización, pues entre conocimientos y lenguas hay una interdependencia. Por ello, la revitalización lingüística se relaciona, a su vez, con el fortalecimiento de los conocimientos y formas de vida que se apoyan en estos. Como señala Grenoble (2021), “language revitalization is not just about language, but accessing these different ways of living and being, connecting with culture and the world” (p. 17).<sup>21</sup>

Podemos concluir, siguiendo a Kovach (2010), que “the skill of making research methodology relevant and interesting to community rests largely with language” (p. 60).<sup>22</sup> Evitar la castellanización en el trabajo en los contextos de diversidad lingüística, más cuando se busca generar un cambio social, resulta fundamental, distanciándonos así de aquellos acercamientos que actúan, a menudo no intencionalmente, de manera negativa sobre la cultura y la lengua: “Without language to affirm knowledge daily, it is easy to lose cultural memory” (Kovach, 2010, p. 60).<sup>23</sup>

- *Tercera fase: la lengua maya en la cotidianidad*

Al mencionar los aspectos que distinguieron el taller reflexivo, debemos reconocer su limitación. Siendo un espacio creado *ex profeso*, si bien propició comunicación respetuosa, confianza y aprendizaje mutuo entre participantes, finalizadas las sesiones, no se dio seguimiento al trabajo grupal con las personas jóvenes participantes.<sup>24</sup>

Pensamos, entonces, que la continuidad puede asegurarse si las acciones que realizamos se incorporan a nuestras rutinas cotidianas, incluyendo las actividades diarias en el ambiente escolar. Por lo que, para dar seguimiento al trabajo, propusimos integrar el taller a la oferta curricular

21. “La revitalización lingüística no solamente tiene que ver con la lengua, sino con acceder a estas diversas formas de vivir y de ser, conectando con la cultura y el mundo” (Grenoble, 2021, p. 17; la traducción es nuestra).

22. “La habilidad de hacer la metodología de investigación relevante e interesante a la comunidad descansa en gran medida en la lengua” (Kovach, 2010, p. 17; la traducción es nuestra)

23. “Sin la lengua para afirmar el conocimiento cotidianamente, es fácil perder la memoria cultural” (Kovach, 2010, p. 60; la traducción es nuestra).

24. El periodo del cierre de las actividades programadas coincidió con el momento en el que sus participantes concluyeron el bachillerato y estaban preparándose para el ingreso a instituciones de educación superior. No pudimos mantener contacto con todas las personas participantes. Cabe mencionar que un año después volvimos a trabajar con cinco jóvenes, invitándoles a que compartieran sus historias, experiencias y reflexiones sobre la cultura y la lengua maya en el IV Encuentro Internacional de Comunicación y Juventud, que se llevó a cabo en abril de 2019, en Mérida, Yucatán, organizado por docentes e investigadores de las licenciaturas en Comunicación Social y Antropología Social de la Universidad Autónoma de Yucatán.

del bachillerato.<sup>25</sup> La propuesta fue aceptada, de manera que a partir de agosto de 2019 estudiantes ya pueden escoger el taller y, durante cuatro semestres, participar en las dinámicas que se vinculan con la exploración de la cultura maya en su entorno cotidiano e incluyen el aprendizaje de la lengua maya.

Debido a que las personas con raíces mayas y otras interesadas en acercarse a la cultura y la lengua maya se encuentran también entre estudiantes de licenciatura, iniciamos una serie de actividades en la Facultad de Ciencias Antropológicas donde laboramos. A partir de agosto de 2019, llevamos a cabo cinco seminarios relacionados con la revitalización lingüística.<sup>26</sup> Como resultado del primero de ellos emergió un colectivo juvenil dedicado a la promoción de la lengua maya en diversos espacios físicos y las redes sociales virtuales. Participantes en el colectivo están en contacto con hablantes de la lengua maya y han compartido sus historias en el Facebook del colectivo. Se organizan también lecturas en maya, eventos culturales, juegos, entre otras actividades.

Debido a que la dinámica del colectivo se desarrolla a través de las interacciones cotidianas en el espacio de la facultad, otros espacios urbanos, comunitarios y redes sociales virtuales, se va tejiendo una forma de convivencia que no existía antes. Las personas que hablan la lengua y quienes están aprendiéndola han ido cambiando sus prácticas lingüísticas. Un integrante del colectivo, que había asistido al taller en el bachillerato, contaba que fue por primera vez en el taller que escuchó, fuera de su círculo familiar y comunitario, a las personas dirigirse a él y comunicarse en lengua maya. Ahora, como estudiante de licenciatura, participa en las actividades que promueven el uso de la lengua maya; también está iniciando una investigación sobre la transmisión de esta lengua en su comunidad.

En el contexto de la invisibilización y minorización de la lengua maya, en concreto, en el contexto urbano, es importante que la lengua maya se convierta en un vehículo de comunicación en los diversos espacios, incluyendo la escuela, que suele ser eminentemente monolingüe. Hay

25. En la actualidad forma parte de la oferta de talleres, que pertenecen al área de Desarrollo Físico, Artístico y Cultural del bachillerato. Su diseño e implementación sigue priorizando la comunicación reflexiva que acompaña todas las actividades del taller.

26. Los seminarios realizados son “Lengua, cultura y sociedad”, “Ecología lingüística y procesos de revitalización”, “Revitalización lingüística y neohablantes”, “Producción colaborativa de materiales en lengua maya” (los cuatro a cargo de la primera autora del artículo) y “Redes personales y actitudes lingüísticas” (a cargo de las dos autoras de este texto).

que propiciar un cambio a través de la comunicación; esta puede ocurrir tanto entre personas mayas, como entre personas mayas y no mayas, entre hablantes de la lengua, neohablantes y quienes están aprendiendo la lengua.

Según Cadavid (citado en Bernat, 2013), la comunicación es generadora de cambio; a su vez, este “cambio comienza en mí y lo que cambia es lo que yo reflejo de mí con mi cambio” (p. 244). El aprendizaje de la lengua y su uso en espacios cotidianos genera dinámicas comunicativas nuevas. Se trata de interacciones que propician el cambio de nuestros hábitos lingüísticos, normalizan el uso de la lengua, muestran que es posible la convivencia en maya y nos enseñan que el cambio está en el modo de comunicarnos y convivir.

## Nota para concluir

El trayecto investigativo que hemos descrito ha sido enriquecedor para las personas involucradas. Hemos partido de un estudio cualitativo, continuando con la creación de un espacio *ex profeso*, como el taller reflexivo, para seguir con formatos diversos que han interpelado nuestras formas de comunicación cotidianas. Junto con las personas jóvenes, interesadas en fortalecer la lengua maya, realizamos actividades académicas, eventos culturales y convivencias en comunidad; también producimos trabajo audiovisual y publicaciones en redes sociales. Desde luego, nos sumergimos en el propio aprendizaje de la lengua mediante cursos, con pares y, sobre todo, con sus hablantes, en la ciudad de Mérida y en las diversas comunidades de Yucatán.

Como señala Cam Willett, de Little Pine First Nation en Saskatchewan (citado en Kovach, 2010), “epistemology ought to be congruent with life choices in general, not just in research” (p. 120).<sup>27</sup> Esta perspectiva es el sustento de nuestra actual forma de investigar y de convivir. A través de la comunicación compartimos nuestras formas de ser y seguimos conformándonos como sujetos culturales. En conjunto generamos conocimientos que se complementan y son necesarios para actuar a favor del cambio en la sociedad. Se trata de acciones cotidianas donde todas las personas podemos participar y todos los medios, incluidas las redes sociales virtuales, pueden aportar. Para que ello ocurra y se crean relaciones equitativas interculturales que coadyuven al cambio social, tenemos que abandonar la comunicación monolingüe monocultural.

27. “la epistemología debe ser congruente con decisiones de vida en general, no solo de la investigación” (Cam Willett, citado en Kovach, 2010, p. 120; la traducción es nuestra).

## Referencias

- Abreu, C. (16 de febrero de 2022). Declaran la lengua maya Patrimonio Cultural Intangible de Yucatán. *La Jornada Maya*. <https://www.lajornadamaya.mx/yucatan/190188/declaran-la-lengua-maya-patrimonio-cultural-intangible-de-yucatan>
- Aguilar Gil, Y. E. (2020). *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Bookmate Ltd. / Almadía.
- Alfaro, R. M. (2006). *Otra Brújula. Innovaciones en Comunicación y Desarrollo*. Calandria.
- Bell, J. (2003). Australia's Indigenous Languages. In M. Grossman (Ed.), *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians* (pp. 159-170). Melbourne University Press.
- Bernat, M. S. (2013). Entrevista a Amparo Cadavid Bringe. "Es una misión muy fuerte que tenemos: cambiar el mundo de verdad". *Question*, 1(39), 240-246. [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29681/Documento\\_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29681/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Bolom, M. (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel. Reflexión filosófica de los pueblos originarios*. CRESUR, CLACSO y UNICH.
- Bonfil, G. (1991). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. En *Pensar nuestra cultura* (pp. 49-57). Alianza Editorial.
- Briceno, F. (2021). ¿Hacia dónde va la lengua maya de la Península de Yucatán? Entre institucionalización y patrimonialización. *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, 3(1), 135-140. <https://doi.org/10.32727/26.2021.34>
- Chan, I. (26 de enero de 2021). En Yucatán disminuye la población mayahablante: Inegi. *La Jornada Maya*. <https://www.lajornadamaya.mx/yucatan/54103/en-yucatan-disminuye-la-poblacion-mayahablante-inegi>
- Cituk, P. J. (Directora); Martin, J. G. (Productor). (2016). *U muuk'il in t'aan / La fuerza de mi voz* [Documental]. Epira Producciones. <https://www.youtube.com/watch?v=dgUE65GWUX8>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2010). *Índice de Reemplazo Etnolingüístico*. [Documento electrónico]. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35730/cdi-indice-reemplazo-etnolingüístico.pdf>
- Corral, F. I., Pérez, I. Y. e Investigación y Educación Popular Autogestiva A. C. (2021). *La infancia cuenta en Yucatán 2021*. Red por los Derechos de la Infancia y W.G. Kellogg Foundation.
- Cotán, A. (2016). El sentido de la investigación cualitativa. *Escuela Abierta*, 19, 33-48. <https://doi.org/10.29257/EA19.2016.03>
- Danesi, M. (2021). *Linguistic Relativity Today. Language, Mind, Society, and the Foundations of Linguistic Anthropology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003001669>
- Fishman, J. (1994, 16th of November). What Do You Lose When You Lose Your Language? Paper adapted from speech presented at *Stabilizing Indigenous Languages Symposium*. <http://star.ucc.nau.edu/~jar/SIL/Fishman1.pdf>

- García, G., Oliva, Y. y Ortiz, R. (2012). Distribución espacial de la marginación urbana en la ciudad de Mérida, Yucatán, México, *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, 77, 89-106. <https://doi.org/10.14350/rig.31021>
- García, R. (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.
- Grenoble, L. A. (2021). Why Revitalize? In J. Olko & J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide* (pp. 9-22). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108641142.002>
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Grupo Editorial Norma.
- Gumucio, A. (2004). El cuarto mosquetero: comunicación para el cambio social, *Investigación y desarrollo*, 12(1), 2-23.
- Gutiérrez, G. (2002). *El taller reflexivo*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Güémez, B. y Solís, P. (2021). Estratificación etnoracial y discriminación percibida en Mérida, Yucatán. Reporte de la Encuesta PRODER # 5. <https://discriminacion.colmex.mx/>. El Colegio de México.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2019). *Códice México. Lenguas indígenas nacionales* [Infografía]. <https://www.inpi.gob.mx/codicemexico/assets/codice-mexico-inpi-infografia.pdf>
- Kovach, M. (2010). *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*. University of Toronto Press.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11.
- Krotz, E. (2004). Diálogos interculturales en la Península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya. *Temas Antropológicos*, 26 (1-2), 33-53.
- Leavitt, J. (2019). Linguistic relativity: precursors and transformations. In F. Sharifian (Ed.), *The Routledge Handbook of Language and Culture* (pp. 18-30). Routledge Taylor & Francis Group.
- Lenkersdorf, C. (2003). Lenguas y diálogo intercultural. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 6. <https://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Lenkersdorf.htm>
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés.
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas [ LGDLPI]. 13 de marzo de 2003 (México). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>
- Lizama, J. (2012). *Del pueblo a la urbe. El perfil maya de la blanca Mérida*. CIESAS.
- Lucy, J. (2005). Through the Window of Language: Assessing the Influence of Language Diversity on Thought. *Theoria*, 20(54), 299-309. <https://doi.org/10.1387/theoria.564>
- Marsden, P. (1990). Network Data and Measurement. *Annual Review of Sociology*, 16, 435-463. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.16.080190.002251>
- Marsden, P. (2000). Social networks in Sociology studies. *Social Networks*, 21(1), 2270-2289.

- Maynes, M. J., Pierce, J. L. & Laslett, B. (2008). *Telling Stories: The Use of Personal Narratives in Social Sciences and History*. Cornell University Press.
- Ngūgĩ wa Thiong’o (2005). *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*. James Currey / Heinemann.
- Novelo, Y. (2015). *Fortalecimiento lingüístico e identitario en el proceso de creación y escucha del túmben maaya k’aay (música maya contemporánea)*. [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.
- Ordorica, M., Rodríguez, C., Velázquez, B. y Maldonado, I. (2009). El Índice de Reemplazo Etnolingüístico entre la población indígena de México. *Desacatos, Revista de Antropología Social*, 29, 123-140.
- Panikkar, R. (2006a). Decálogo: cultura e interculturalidad. *Cuadernos interculturales*, 4(6), 129-130. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200607>
- Panikkar, R. (2006b). *Paz e interculturalidad*. Herder.
- Rivero, A. (2016). *Vida buena como construcción relacional. Análisis de las redes personales de estudiantes de un bachillerato en el sur de Mérida, Yucatán*. [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Autónoma de Coahuila.
- Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Aljibe.
- Secretaría de Cultura (18 ti’ febrero tu ja’abil 2019). Méxicoe’ yóok’ol wukp’éel kúuchil (séptimo) yaan ich tuláakal yóok’ol kaab ich le tu’uxo’ob ku t’a’anal jejeláas t’aanilo’obo’. <https://www.gob.mx/cultura/prensa/mexicoe-yook-ol-wukp-eel-kuuchil-septimo-yaan-ich-tulaakal-yook-ol-kaab-ich-le-tu-uxo-ob-ku-t-a-anal-jejelaas-t-aanilo-obo?idiom=es-MX>
- Sidorova, K. (2016). Vida buena como bienestar intersubjetivo. En L. A. Várguez Pasos (Ed.), *Bienestar, buen vivir y felicidad en Yucatán: miradas interdisciplinarias* (pp. 65-108). Universidad Autónoma de Yucatán.
- Sidorova, K., Peniche, F. & Rivero, A. (2020). Languaging to trigger change: second-order intercultural conversations with urban youth of Maya descent. *Journal of Sociocybernetics*, 18(1), 84-105. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_jos/jos.202013051](https://doi.org/10.26754/ojs_jos/jos.202013051)
- Sidorova, K., Quiroz, R. & Rivero, A. (2013). Complex Systems Approach and Critical Thinking in the Construction of the Research Project about the Youth in a “Marginalized” Community in Merida, Yucatan, Mexico. *Journal of Sociocybernetics*, 11(1/2), 25-45. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_jos/jos.20131/2789](https://doi.org/10.26754/ojs_jos/jos.20131/2789)
- Sidorova, K., Rivero, A. y Quiroz, R. (2017). Entre el estigma y la identidad: construcción discursiva de un territorio segregado. *Revista Internacional de Humanidades*, 5(1), 23-35. <https://doi.org/10.18848/2474-5022/CGP/v06i01/23-35>



# Reseña

## Malintzin,

### *la mujer que nos urge desmitificar*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

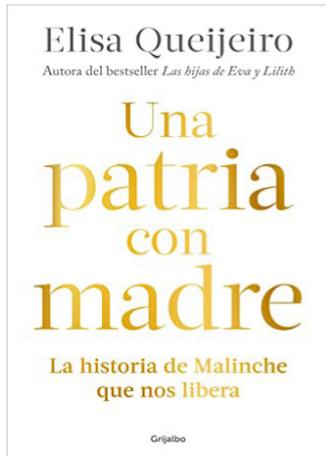
*Recibida: 13 de febrero de 2023*

*Aprobada: 27 de marzo de 2023*

Luz Ariana Palma Mora

*Universidad de Colima*

La identidad nacional del pueblo Mexicano se ha construido a lo largo de los años a través de mitos históricos que, a fuerza de la repetición, están colocados en el imaginario colectivo como verdades absolutas que le dan sentido a nuestra existencia como sociedad y, más profundamente, a nuestra idiosincrasia. A partir de ellos han nacido héroes y villanos, personajes con fuerza física descomunal, con valentía extraordinaria para su edad o con ideales tan plantados que ningún viento les hace mella. Entre estas historias también encontramos antihéroes, los vendidos, los traidores o los enfermos de poder. Entre todos, se sitúa de forma indiscutible la madre de los traidores, la amante, la vendida: La Malinche.



*Una patria con madre. La historia de Malinche que nos libera*<sup>1</sup>, es un libro de Elisa Queijeiro, humanista y comunicóloga mexicana, quien se ha dedicado a compartir sus investigaciones en arte, historia y cultura, no solo en medios impresos, sino en radio, podcast y redes sociales. En esta obra se manifiesta su estilo particular de contar historias y nos presenta una desmitificación de las creencias populares en torno a Malintzin.

¿Por qué es importante hablar hoy de La Malinche? ¿Qué aportaciones puede darnos el reescribir la historia de un personaje de hace siglos? Queijeiro argumenta que nuestro pasado como país es un lugar al que debemos retornar en busca de nuevas perspectivas y visiones que nos permitan construirnos un futuro distinto. Hoy más que nunca es imperativo que reflexionemos acerca de los discursos que nos han dado sentido y carácter como sociedad.

Así pues, Malintzin, ha sido una antagónica en nuestra creación de identidad, relacionada a un sinfín de adjetivos peyorativos, muchos de ellos retomados y reproducidos por diversos autores. Probablemente el más recordado es Octavio Paz, quien habla de La Malinche en su obra *El Laberinto de la Soledad* de 1975, donde no solo redujo su imagen a amante de Cortés sino que la asoció a la locución “La chingada”, convirtiendo al pueblo mexicano en sus hijos, es decir en “los hijos de la chingada”. A partir de esto se mantuvo el mismo discurso en relación a Doña Marina.

Muchas investigaciones han pasado desde entonces cambiando por completo la perspectiva tradicional; con estos hallazgos, Queijeiro nos presenta esta obra con la intención de entender el contexto que rodeaba la vida de Doña Marina, sus andanzas, sus retos y su descendencia.

El libro está redactado en un lenguaje sencillo, dirigido a público no especializado con conocimientos básicos en historia de México. Una de sus principales virtudes es lo ameno de la redacción y el estilo de escritura atrapante que tiene la autora. Además, cuenta con códigos QR, los cuales, al escanearlos, te dirigen a una serie de audios donde se puede profundizar en ciertos aspectos de la lectura, sobre todo lo concerniente a entender el mundo desde la visión de los implicados en la historia. Encontramos también reproducciones de códices y lienzos que verifican los dichos de Queijeiro.

Se compone de tres partes: el contexto, la historia y la propuesta. En la primera de ellas, la autora nos empapa de la visión del mundo prehispánico, sus creencias y sus tradiciones. Relata algunos de los grandes mitos que

1. Elisa Queijeiro (2022). *Una patria con madre. La historia de Malinche que nos libera*. Grijalbo.

han envuelto a la historia de nuestra patria y revierte la famosa traición de La Malinche; es decir, su visión parte de la idea de que los traidores somos nosotros, los que interiorizamos y repetimos un mito que fue construido mucho después de la Conquista.

La segunda parte aborda justamente la historia de la vida de Malintzin y cómo se convirtió en Doña Marina. El principal objetivo de esta sección es humanizar la figura de una mujer que ha sido juzgada sin conocerla. Desde su nacimiento, a partir de la revisión exhaustiva de los documentos legales de los juicios de Hernán Cortés y María Jaramillo, la hija de Malintzin, se desprende información que permite inferir cómo terminó siendo la intérprete de Cortés. Este apartado está compuesto por once capítulos que ponen en el centro de la historia a Marina desde su origen, su llegada al grupo de españoles, las batallas, su papel en el nuevo orden social, la caída del imperio, su vida después de las batallas, hasta lo que sucedió con sus hijos posterior a su muerte.

Finalmente, en la tercera sección de la obra, Elisa Queijeiro presenta su propuesta para integrar el nuevo rostro de Malinche, apostando a retomar su papel como madre de la población mestiza, no como traidora ni como villana. Sugiere la creación de un nuevo mito alrededor de ella, uno en el que todos somos Malinche. Donde nuestra sociedad y cada uno de sus miembros se nutre de las grandes cualidades de su personaje humanizado, no idealizado.

Este libro ofrece, más allá de una nueva lectura de nuestra historia, una visión nutrida desde un punto de vista menos juicioso, menos teatral y mucho más real. *Una Patria con Madre* invita a reflexionar sobre la orfandad que México lleva cargando desde hace siglos, y por fin, permite reivindicar a Doña Marina y colocarla en el lugar de honor y de justicia que merecen ella y todas las mujeres de este país.



# Reseña

## El voto migrante: *cultura de vínculos emocionales y políticos*<sup>1</sup>

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*Recibida: 27 de enero de 2023*

*Aprobada: 27 de marzo de 2023*

Lourdes Mateos Espejel

*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla*

Este libro describe la importancia que tiene el voto de los mexicanos en el extranjero, a partir de los distintos conceptos, palabras y términos que se utilizan en la participación electoral de los migrantes. El voto migrante es una prerrogativa que tienen los ciudadanos mexicanos, que les permite ejercer sus derechos políticos aun cuando se encuentren fuera de nuestro país.

A través del análisis de dichos conceptos, José Luis Estrada Rodríguez y Alejandro Guerrero Monroy, especialistas en la representación política y el voto extraterritorial, describen cómo la diáspora de mexicanos está vinculada de manera directa con sus poblaciones de origen. La cultura e idiosincrasia de los que han abandonado su país para ir a buscar un mejor futuro se relata en este libro.



1. José Luis Estrada y Alejandro Guerrero (2022). Lenguaje del voto migrante. Compendio de términos y conceptos. Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Nuevo León, 229 pp. ISBN: 978-607-7895-76-3.

Asimismo, a través de sus 75 conceptos, se refiere a cada uno de los términos vinculados con la reglamentación respectiva, por ejemplo, los tipos de voto: nominal, nulo, por correo postal, obligatorio, pasivo, entre otros, que los migrantes deben conocer para exigir el respeto a sus derechos humanos, pero también como forma de promover la cultura política.

De igual manera, abre el debate en torno a la comprensión de por qué los migrantes están interesados en participar en las elecciones. El voto se convierte en un elemento simbólico dentro de los grupos migrantes, principalmente los poblanos, michoacanos y zacatecanos que concentran el mayor número de trabajadores fuera del país. Chala *et al.* (2022) coinciden con este trabajo de investigación, porque reconocen que los migrantes tienen una relación directa con sus familiares, una conexión imposible de limitar o evadir en las familias. Por ello, la cultura de vínculos familiares determina su interés por participar en la elección de las autoridades locales, incluso desde el exterior.

*Lenguaje del voto migrante* es una propuesta pedagógica para los interesados en el tema. No solo existen migrantes en México, sino en toda América Latina y se requiere una mayor comprensión del fenómeno. Las reformas electorales que han permitido las acciones afirmativas a favor de los derechos políticos de los migrantes se explican de forma detallada en este libro.

La aportación de estos conceptos que forman parte del lenguaje que los votantes deben conocer, estriba en los puntos de discusión, donde los especialistas construyen una narrativa sobre el contexto. Asimismo, conceptos como revocación de mandato, partidos políticos o participación del servicio exterior mexicano tienen como objetivo introducir a los ciudadanos mexicanos en la terminología específica del ambiente electoral.

El deseo de votar también es analizado en este libro porque constituye un elemento moral e incluso de pertenencia a sus comunidades. Szulecki *et al.* (2021) sostienen que los migrantes llevan consigo el anhelo de volver a su país, a sus casas que dejaron cuando tuvieron la necesidad de migrar. Por ello, comprender este fenómeno puede permitir generar programas sociales, proyectos para evitar la migración masiva con fines laborales y analizar los incentivos para votar que los migrantes tienen dentro de su cultura. Los planes para el regreso de los ciudadanos migrantes y la ciudadanía que manifiestan con su participación, como una afirmación y obligación moral hacia la tierra, son factores que se expresan en el deseo de votar.

De tal suerte que la migración, como fenómeno social y político, entraña también una dimensión simbólica que en estas páginas se explica. El libro está dividido en términos que son ordenados alfabéticamente, para que los lectores puedan seguir un orden arbitrario en su búsqueda de temas. Contiene no solo la descripción del concepto, sino también las características y los tipos, propiciando una comprensión especializada sobre cada término.

La obra es innovadora en su forma de explicar la importancia del voto de los migrantes para las contiendas electorales, sobre todo para entender cómo impactará el voto migrante en las próximas elecciones presidenciales. Durante las elecciones de 2021, donde hubo cambio de las gubernaturas: Ciudad de México, Jalisco, Michoacán, Guerrero, Chihuahua, San Luis Potosí, Zacatecas, Nayarit, Querétaro, Colima y Baja California Sur, se registraron 33 mil 698 conciudadanos, que optaron por ejercer su voto de manera electrónica en el 67 %. Al final, se contabilizaron 32 mil 305 ciudadanas y ciudadanos, lo cual muestra un número importante de votos emitidos desde el exterior. Se incluyen por supuesto algunos mexicanos que están en Europa y Asia, aunque la mayor concentración se encuentra en el vecino país del norte.

Por lo tanto, conocer el lenguaje del voto migrante, los conceptos y términos que ayudan a comprender la problemática a la cual se encuentran expuestos, como el clientelismo, las comisiones de vigilancia, los organismos electorales y las formas de ejercer el voto, constituyen aportes a la cultura democrática que es necesario impulsar.

Dentro de las aportaciones se encuentra la facilidad con la cual explican los temas, fuera de la terminología legal; los autores construyen una descripción minuciosa de los conceptos y logran subir a la agenda la discusión sobre la vigencia que tienen los diputados migrantes de Zacatecas, Ciudad de México y Michoacán. Sea esta obra una oportunidad de conocer más sobre los símbolos, tradiciones y anhelos de los mexicanos en el exterior.

## Referencias

- Chalá, P., Suquillo, X. y Villafuerte, I. (2022). Entre tecnología y distancias: remesas emocionales y cultura de vínculos en familias transnacionales ecuatorianas. *Migraciones internacionales*, 13. <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2560>
- Szulecki, K., Bertelli, D., Erdal, M. B., Cosciug, A., Kussy, A., Mikiewicz, G. & Tulbure, C. (2021). To vote or not to vote? Migrant electoral (dis)engagement in an enlarged Europe. *Migration Studies*, 9(3), 989-1010. <https://doi.org/10.1093/migration/mnab025>



## OBSERVACIONES PARA AUTORAS Y AUTORES

ESTUDIOS SOBRE LAS CULTURAS CONTEMPORÁNEAS es un espacio editorial para la publicación de trabajos originales de investigación o de reflexión teórica y metodológica en relación la cultura contemporánea. Los artículos que se presenten para su posible publicación deberán tratar, explícitamente, la problemática de la cultura desde cualquier punto de vista: histórico, sociológico, antropológico, semiótico o filosófico reportados de preferencia de manera empírica y teóricamente densa.

Cada artículo recibido será sometido a arbitraje para evaluar su calidad científica, así como la pertinencia de su publicación. Las colaboraciones deben enviarse a través del sitio <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/about/submissions>

El ánimo que orienta el trabajo de los evaluadores de ESCC no reside únicamente en evaluar la calidad de los textos para ser publicados, sino también –de manera fundamental– contribuir al avance de la investigación en cultura, mediante la lectura y la discusión académicas de los trabajos presentados a dictaminación.

Notas:

- a) Consulte la versión electrónica de los criterios de editoriales en el sitio <https://ojs.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/about/submissions#authorGuidelines>, donde se incluyen los criterios utilizados por nuestro Consejo Editor para cada tipo de texto que se publica: artículo de investigación, ensayo y reseña, con el propósito de cooperar en el avance del análisis de la cultura desde el ámbito académico;
- b) Únicamente serán considerados para su posible publicación aquellos artículos, ensayos y reseñas que cumplan con todos los requisitos estipulados;
- c) El proceso de dictaminación de artículos puede durar varios meses;
- d) Los autores cuyos textos sean aprobados se comprometerán a otorgar la licencia no exclusiva y sin límite de temporalidad para que Estudios sobre las Culturas Contemporáneas publique su obra, por lo que deberán llenar y enviar la carta sobre derechos de autor correspondiente.



UNIVERSIDAD  
DE COLIMA

## CONTENIDO

- Bryan Eduardo Rivera Villalobos  
EL RAP EN ZUMPANGO  
Laceraciones sociales e idealidad económica:  
producto del movimiento transicional  
a la modernidad
- Adina Cimet  
HISTORIA: HOLOCAUSTO  
Anticipando lo que puede ocurrir  
cuando ya ocurrió
- Samuel Hernández Vázquez  
LA RELIGIOSIDAD POPULAR  
en los marcos políticos contemporáneos:  
una aproximación crítica
- Sebastián A. Longhi-Heredia  
Irma Magaña Carrillo  
Carlos Mario Amaya Molinar  
EVOLUCIÓN, USOS Y ABUSOS  
de la noción "patrimonio cultural" en México
- Ángel Rafael Vargas Valencia  
Jessica Alethia Navarro Flores  
Cinthia Leonora Murillo Avalos  
Julio César Aguila Sánchez  
ESTUDIO ESTADÍSTICO MULTIVARIANTE  
sobre las actitudes hacia las minorías  
sexo-genéricas en Colima, México
- Abraham Sántiz Gómez  
Manuel Roberto Parra Vázquez  
MOVILIDAD PROFESIONAL Y  
CAMBIO CULTURAL  
de los jóvenes tseltales de Chiapas, México

## METODOLOGÍA, MÉTODOS, TÉCNICAS

- Ksenia Sidorova  
Astrid Karina Rivero Pérez  
COMPROMISO CON LA LENGUA MAYA  
EN LA PRAXIS DE COMUNICACIÓN  
Y CAMBIO SOCIAL:  
aspectos metodológicos y aprendizaje del  
trabajo con jóvenes en Mérida, Yucatán

## RESEÑAS

Lourdes Mateos Espejel, Luz Ariana Palma Mora

ISSN 140522100-0



9 771405 1221000