



Estudios sobre las
CULTURAS
CONTEMPORÁNEAS
Revista digital de investigación y análisis

Volumen I • Número 2 • Julio - diciembre de 2024



UNIVERSIDAD DE COLIMA



Estudios sobre las CULTURAS CONTEMPORÁNEAS

Volumen 1 • Número 2 • julio-diciembre de 2024

DIRECCIÓN	Jorge A. González Sánchez (UNAM) - Director Fundador Karla Y. Covarrubias Cuéllar (UdeC) - Directora Editorial
COORDINACIÓN EDITORIAL	Graciela Ceballos de la Mora (UdeC)
COMITÉ DIRECTIVO	Ana B. Uribe (UdeC), Efraín Delgado (UG), Gerardo León (UABC)

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.),
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), Thomas Tufte (U. Roskilde, Dinamarca), Genaro Zalpa (UAA)
Ana I. Zermeño (UdeC), Jesús Galindo (Independiente)

- Fuente Académica EBSCO - www.ebsco.com
- Informe Académico Gale - www.gale-la.com
- Lat-Am Studies - www.latam-studies.com
- Red Iberoamericana de Revistas de Comunicación y Cultura
www.revistasdecomunicacion.org
- Red de Revistas Científicas de America Latina y el Caribe,
España y Portugal, RedALyC - www.redalyc.com

INTEGRANTE DE

ESTUDIOS SOBRE LAS CULTURAS CONTEMPORÁNEAS, año 1, No. 2, julio-diciembre 2024, es una publicación semestral editada por la Universidad de Colima, Av. Universidad 333, Col. Las Víboras, Colima, Colima, México, C.P. 28040, a través del Centro Universitario de Ciencias Sociales de la Universidad de Colima, Avenida Gonzalo de Sandoval 444, Col. Las Víboras, Colima, Colima, C.P. 28040, Tel. (312) 316-1127, <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/index>, culturascontemporaneas@ucol.mx. Editora responsable: Karla Y. Covarrubias Cuéllar. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2024-051712383000-102, e-ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. 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, Col. Las Víboras, Colima, Colima, C.P. 28040, México. Fecha de última modificación: 29 de julio de 2024. El contenido de los manuscritos publicados es responsabilidad de quien escribe y no representa el punto de vista de la revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, ni de la Universidad de Colima.

Diseño y asesoría gráfica: Miguel Ángel Ávila y J. Guillermo Campanur



Esta obra se distribuye bajo la licencia Creative Commons, Atribución - No comercial - CompartirIgual - 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

5E. 1.2/317000/095/2024 Edición de publicaciones periódicas

Estudios sobre las **CULTURAS**
CONTEMPORÁNEAS

Volumen 1 / Número 2 / julio-diciembre, 2024

Revista digital de investigación y análisis



UNIVERSIDAD DE COLIMA

CENTRO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIONES SOCIALES



UNIVERSIDAD DE COLIMA

Dr. Christian J. Torres Ortiz Zermelo

Rector

Mtro. Joel Nino Jr.

Secretario General

Dra. Xochitl Angélica Rosío Trujillo

Coordinadora General
de Investigación

Dra. Ana Isabel Zermelo Flores

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

Mtro. Jorge Arturo Jiménez Landín

Responsable del Programa Editorial
Periódico

Dra. Karla Y. Covarrubias Cuéllar

Directora de *Estudios sobre las Culturas
Contemporáneas*

ESTUDIOS SOBRE LAS CULTURAS CONTEMPORÁNEAS

Volumen 1 No. 2 - Julio-Diciembre de 2024

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

Diseño y asesoría gráfica: Miguel Ángel Ávila y J. Guillermo Campanur

Corrección: Leticia Bermúdez y Miguel Ángel León Govea

Traducción de resúmenes al inglés: Yul Ceballos

PRESENTACIÓN

VIENTOS DE CAMBIO,
reflexión y conocimiento
Karla Y. Covarrubias y Ana B. Uribe5

ARTÍCULOS

ANTE LO INEXPLICABLE:
*desafíos de comunicación y comprensión en el
análisis antropológico del ritual*
Sergio Armando González Varela13

ESPACIO, TERRITORIO Y CULTURA:
la patrimonialización del centro histórico de Oaxaca
José Omar Peral Garibay37

ESPACIALIDAD E IDENTIDADES CULTURALES:
*reflexiones sobre el rol del espacio barrial en la configuración
socio-cultural de los pobladores populares de Guayaquil, Ecuador*
Ingrid Ríos-Rivera, Diana Vallejo Robalino
y María José Torres Avilés79

METODOLOGÍA, MÉTODOS Y TÉCNICAS

ESTUDIAR A LOS HOMBRES
COMO SUJETOS DE GÉNERO.
La etnosociología y los grupos generacionales
Eudes Jairo Medina Mendoza, Iván Uliánov Jiménez Macías
y Nancy Elizabeth Molina Rodríguez107

COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA EN LA ECOLOGÍA
MEDIÁTICA DESDE SUS AUDIENCIAS Y PROSUMIDORES:
una estrategia metodológica
Gerardo Guillermo León Barrios137

ENSAYOS

FEMINISMO, CUERPO Y COMUNICACIÓN.

Una propuesta académica-política

Marta Rizo García y Cynthia Eugenia Pech Salvador157

TECNOLATRÍA:

el reencantamiento del mundo

Carlos Octavio Núñez Miramontes181

VIRTUALIZACIÓN E INCLUSIÓN:

*una revisión a la gestión cultural y la educación
en el marco del covid-19*

José Luis Mariscal Orozco y María del Carmen

Valenzuela Gómez213

RESEÑAS

DE HEURÍSTICAS EPISTÉMICAS Y CONCEPTUALES

en torno a las violencias en México

Genaro Aguirre-Aguilar235

DE LA VIOLENCIA A LA EDUCACIÓN

Álvaro A. Fernández Reyes241

ASALTO AL PODER.

La violencia política organizada y las ciencias sociales

Rafael Laloith Jiménez247

Vientos de cambio, reflexión y conocimiento

Después de un triunfo electoral histórico y contundente del 2 de junio de este año, vimos la madurez de la democracia mexicana; por primera vez en 200 años de vida independiente en México, llegará la primera mujer presidenta, Claudia Sheimbaum Pardo, quien ganó las elecciones federales con 35.9 millones de votos que representan un 59.75 % del total de los votos emitidos por los mexicanos.¹ De igual manera, en las pasadas elecciones se destacó una participación ciudadana que favoreció a un mayor número de mujeres gobernadoras en la historia del país.

Además, el gabinete que ya anunció la presidenta electa incluye una paridad de género en decisiones estratégicas. Por ejemplo, la creación de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, antes CONAHCYT (Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías), que será presidida por la destacada investigadora Rosaura Ruiz Gutiérrez; con ello se abren nuevas posibilidades para el campo de la ciencia en México, así como para la participación de las mujeres en altos cargos. Deseamos que con el nuevo gobierno federal continúen con mayor determinación las políticas públicas para erradicar la violencia de género y transformar las oportunidades de crecimiento profesional, así como sostener el respeto a los derechos humanos de todas las mujeres.

En este año electoral de evidentes cambios del nuevo gobierno en México, nuestra revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC) cumple 38 años de publicar textos de manera ininterrumpida. Ahora esta publicación abre posibilidades de impacto y beneficios para una amplia diversidad de lectores con su versión digital. Esta revista nació y fue arropada por el entonces Programa Cultura que fundaron los investigadores Jorge A. González Sánchez y Jesús Galindo Cáceres en 1986, en el Centro Universitario de Investigaciones Sociales (CUIS) de la Universidad de Colima (UdeC). Con el tiempo, el Programa Cultura se amplió constru-

¹ Instituto Nacional Electoral: INE, resultados de cómputos distritales de Elecciones 2024. <https://computos2024.ine.mx/presidencia/nacional/candidatura>



yendo nuevos horizontes que incluyeron a colegas y estudiantes de grados académicos distintos de otras universidades públicas y privadas de toda la geografía nacional, además desde este programa de altos estudios, se emprendieron y desarrollaron proyectos de investigación social de gran alcance, de modo que esta forma de trabajo consolidó la Red del Programa Cultura nacional, y más tarde internacional en países como España, Alemania, Italia, Inglaterra, Francia, Cuba, Colombia y Brasil.

Cuando la revista ESCC cumplió 20 años de producción editorial fueron publicados varios textos que contaron parte de su historia hasta entonces (ver el Número 25, Época II. Vol. XIII, junio 2007). En 2024, 18 años después, el Programa Cultura está cerrando su ciclo académico en la Universidad de Colima al salir de la institución dos investigadoras quienes representan parte de la segunda generación después de los fundadores. Sin embargo la Red conformada estos 38 años entre colegas y universidades mexicanas y extranjeras continúa generando proyectos y diversificando sus productos académicos. Mientras tanto, el Cuerpo Editorial de la revista se renovará, considerando la herencia académica del proyecto editorial fundador.

Quienes escribimos esta presentación, como integrantes del Programa Cultura en la UdeC y desde este lugar simbólico, recordamos con agrado que hemos sido parte de la fundación y desarrollo del proyecto editorial de ESCC, pues a lo largo de los años participamos en diversos frentes como integrantes del Consejo Directivo con cargos de Directora Editorial y Secretaría Técnica, como gestoras administrativas y coordinadoras editoriales, en procesos de evaluación de decenas de textos, así como asesoras, y en ocasiones autoras, de la revista.

Es decir, la revista ESCC ha estado vinculada a nuestros propios procesos de crecimiento en la formación académica y en el desarrollo profesional en el campo de la investigación social desde la Universidad de Colima. Como académicas y dada nuestra formación en red, en todos estos años también fuimos involucrando a estudiantes y colegas dentro y fuera de México que han colaborado en la revista como autores y en proceso de dictaminación de textos. En ese sentido, ESCC además de ser una fuente de difusión del conocimiento de las ciencias sociales y humanas en el campo académico nacional e internacional, también representa un espacio de crecimiento y colaboración de integrantes del Consejo Editorial en cuyos diversos procesos de décadas distintas, muchos han pasado de ser

iniciadores en la investigación hasta académicos consagrados. Tenemos mucha historia para contar.

En febrero de este año, el Centro Universitario de Investigaciones Sociales (CUIS) cumplió 40 años de fundación, en ese contexto, la revista ESCC surgió como un proyecto paralelo vinculado institucionalmente a este centro desde su origen; podemos decir que ha sido el proyecto de mayor permanencia, consolidación e identidad académica del CUIS, pues a través de ella podríamos contar en estos 40 años, parte de la historia de la propia Universidad de Colima. En este tiempo, la revista además ha contribuido en proyectar a nuestra universidad en el ámbito nacional e internacional y ha sido atractiva para promover constantes procesos de movilidad académica.

Existe una agenda pendiente para comprender el impacto que ha tenido esta publicación en la narrativa del desarrollo del campo académico de las ciencias sociales y humanas en lo regional, nacional e internacional, así como en la política académica del conocimiento social en la universidad pública mexicana. Quienes hemos participado de forma permanente en más de tres décadas en los complejos procesos de gestión, y en la toma de decisiones editoriales que envuelve a la revista ESCC para su producción, reconocemos que ha habido y sigue habiendo, mucho trabajo implícito y explícito, así como grandes y cuantiosos esfuerzos no siempre evidentes en el producto final semestral, aunque los resultados de excelencia están a la vista de sus lectores en sus más de 80 números publicados.

Ante la presión que existe desde el campo académico nacional e internacional para publicar y fortalecer los índices de reconocimiento a la productividad de los investigadores, las revistas académicas en el mundo están jugando un lugar importante en la difusión del conocimiento, particularmente las publicaciones de acceso abierto donde pueden ser consultados textos de manera libre y gratuita. En ese sentido, la revista ESCC ha cubierto desde su fundación esta misión, ha sido un proyecto de política editorial democrática.

En medio de los cambios internos y en las tomas de decisiones presentes y futuras, queremos mencionar que después de casi cinco años en asumir la Dirección Editorial de la revista, Ana B. Uribe concluye con esta responsabilidad y noble tarea. Habrá relevo en este cargo así como nuevos integrantes con perfiles profesionales calificados para seguir desempeñando diferentes funciones que serán validados por el Consejo Directivo.

Enseguida, es nuestra tarea presentar la composición y el contenido de este número 2 de la revista *ESCC*. Se publican ocho textos, tres artículos científicos de resultados de investigación; dos artículos metodológicos, sección distintiva de la revista desde su fundación, y tres ensayos. Como todos los ejemplares de la revista también en éste se publican tres reseñas.

El primer artículo que compone este número, “Ante lo inexplicable: desafíos de comunicación y comprensión en el análisis antropológico del ritual”, fue escrito por Sergio Armando González Varela, del Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad de Varsovia, Polonia. Muestra un estudio sobre el ritual como un objeto de conocimiento central para la antropología contemporánea y ofrece un análisis sobre la complejidad de esta práctica cultural que trasciende el plano de su geografía simbólica. El objetivo de este texto consistió en analizar el acontecer de lo inexplicable en el ritual elegido para su estudio; su investigación es producto de una etnografía del ritual afrobrasileño de la capoeira, a través del cual, según el autor, observa problemas de comunicación entre los actores sociales involucrados y los elementos simbólicos que se gestan en sus experiencias de otro orden, como señala quien escribió el texto, sensibles o sensoriales en las que imperan diversos tipos de conocimientos que se conjugan con el poder de los líderes y de las fuerzas inexplicables que transforman las vidas de sus participantes.

El segundo de los artículos, “Espacio, territorio y cultura: la patrimonialización del centro histórico de Oaxaca”, es de la autoría de José Omar Peral Garibay de la Universidad Nacional Autónoma de México. Él nos ofrece un análisis del proceso de patrimonialización del centro histórico de la ciudad de Oaxaca. De forma crítica discute la categoría de centro histórico con relación al patrimonio arquitectónico que envuelve a la ciudad; abre esta categoría para ir más allá de la conservación y restauración de los majestuosos edificios y en su análisis integra la complejidad de los procesos y dinámicas sociales de la ciudad y de su gran riqueza multicultural. Sitúa esta categoría como “herramienta cognoscitiva” a través de la cual muestra infinidad de prácticas culturales, sociales, económicas y turísticas, propias de esta ciudad monumental. Con respecto a lo metodológico ofrece un apunte sobre la etnografía utilizada, las fuentes orales y documentales, a través de las cuales retrata la transformación de la ciudad de Oaxaca y su patrimonialización.

El tercer artículo lleva por título “Espacialidad e identidades cultu-

rales: reflexiones sobre el rol del espacio barrial en la configuración socio-cultural de los pobladores populares de Guayaquil”, escrito por Ingrid Cristina Ríos Rivera de la Universidad de Guayaquil, Ecuador, así como Diana Vallejo Robalino y María José Torres Avilés, ambas adscritas a la Universidad Casa Grande, también de Guayaquil, Ecuador. Las autoras muestran desde lo teórico y metodológico, cómo los contextos culturales coparticipan necesariamente en el proceso de configuración y reconfiguración de las identidades; la unidad de observación son dos espacios barriales populares de Guayaquil y las diversas dinámicas de interacción de sus moradores. Con respecto a la metodología, las autoras reportan la producción de 31 entrevistas y cuatro grupos de discusión para explorar la memoria de quienes han crecido y radican en ambos barrios. A través de estas técnicas de investigación exploran sus valores, percepciones y roles, así como el significado histórico y presente de sus barrios; el texto atiende a la importancia de estas geografías en la construcción de identidades culturales.

En la sección clásica de la revista: *Metodología, Métodos y Técnicas*, se publica un primer artículo de este tipo titulado “Estudiar a los hombres como sujetos de género. La etnosociología y los grupos generacionales”, escrito por Eudes Jairo Medina Mendoza, Iván Uliánov Jimenez Macías y Nancy Elizabeth Molina Rodríguez, los tres de la Universidad de Colima. Los autores presentan la experiencia de investigación al haber explorado el mundo social a tres grupos generacionales de hombres heterosexuales observados como sujetos de género con el apoyo de la metodología etnosociológica propuesta por Bertaux (2005), utilizando a la entrevista a profundidad para analizar los discursos y comprender lo que significa ser hombre en un contexto específico como el de la zona conurbada de dos municipios, Colima y Villa de Álvarez, en Colima, México. Para ello el artículo muestra un panorama sobre los estudios de género de hombres y masculinidades y sus implicaciones académicas desde la década de los setenta; esta perspectiva es acompañada por los estudios sobre feminismo, lo que sitúa este trabajo en este amplio campo conceptual. El texto muestra el proceso reflexivo del uso de la etnosociología y sugiere considerar en futuras investigaciones el análisis del género de la masculinidad, atendiendo a la cultura de los hombres como sujetos genéricos, así como a sus prácticas concretas (como esposos, padres, proveedores, etc.) en geografías específicas a través de las cuales éstos construyen su masculinidad.

En el segundo artículo metodológico, “Comunicación universitaria en la

ecología mediática desde sus audiencias y prosumidores: una estrategia metodológica”, Gerardo Guillermo León Barrios de la Universidad Autónoma de Baja California, México, nos comparte el proceso de toma de decisiones de los métodos y técnicas implementados en un estudio de los usuarios constantes del sistema de comunicación (medios digitales y recursos tecnológicos complejo y diversificado) en la Universidad Autónoma de Baja California. Este sistema de comunicación de la UABC fue observado como un sistema complejo desde la ecología mediática entre quienes lo generan institucionalmente y la diversidad de prosumidores, de modo que, desde este proceso de investigación, el autor sugiere un modelo metodológico por medio de cinco categorías de análisis que argumentan un cambio sociocultural cognitivo a partir de la sorprendente interactividad comunicativa.

En cuanto a los ensayos, en “Feminismo, cuerpo y comunicación. Una propuesta académica-política”, Marta Rizo García y Cynthia Eugenia Pech Salvador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México analizan la relación entre el cuerpo de la mujer (“territorio subjetivo” y “territorio político” entendido por ellas como “el espacio donde lo social, lo cultural y lo biológico son condicionantes históricos”) y la comunicación desde una mirada feminista atendiendo desde luego al patriarcado, para luego hacerlo desde enfoques socioculturales y fenomenológicos interesantes. En este texto se ensayan en mostrar ejemplos sobre las aportaciones de su investigación sobre el cuerpo femenino y comunicación, en específico desde lo que ellas llaman “clave feminista”. El ensayo es muy amplio en la discusión teórica y muy propositivo.

Enseguida aparece el ensayo “Tecnolatría: el reencantamiento del mundo”, cuyo autor es Carlos Octavio Núñez Miramontes, investigador independiente. Su trabajo muestra cómo la complejidad de una nueva ritualidad que llama *tecnolatría* (idolatría a la tecnología y su impacto en usuarios), ha reconfigurado y transformado las percepciones, valoraciones y las acciones, casi *habitus* (el “anthropos” dice el autor) en las personas, en la “modernidad tardía”. El autor muestra desde un punto de vista filosófico y sociológico, una rica y novedosa discusión conceptual para comunicar las nuevas configuraciones culturales en la “tecnósfera”, es decir en el mundo tecnologizado que implica entre otros elementos, una transformación del “espacio-temporal”, una “aceleración vital”, la “ubicuidad” y la “hiperestimulación sensorial”, una total “reorientación metafísica y ontológica” a lo que llama “transhumanismo o posthumanidad”.

El tercer ensayo científico se titula “Virtualización e inclusión: una revisión a la gestión cultural y la educación en el marco del covid-19”, y fue escrito por José Luis Mariscal Orozco y María del Carmen Valenzuela Gómez de la Universidad de Guadalajara, Jalisco, México. Los autores trabajan sobre el supuesto de que tanto “la virtualización de los servicios educativos y culturales es una estrategia innovadora que permite la inclusión de diversas personas, grupos y comunidades que no pueden ejercer plenamente su derecho a la cultura y a la educación”. El artículo discute posturas teóricas contrapuestas en torno al uso de las tecnologías digitales entre quienes asientan que son incluyentes y quienes no; si el uso de esta tecnología corresponde a una estrategia innovadora o no, o si el consumo de contenidos educativos y culturales es pasivo o activo por los usuarios de acuerdo con sus necesidades. Su trabajo está enmarcado en la pandemia causada por el Covid-19 que contribuyó al uso excesivo de las tecnologías digitales con respecto a dicha inclusión social, para ello nos muestran varios ejemplos con los que enriquecen el debate y se posicionan ante el problema que abordan.

La revista también ha sido promotora de la lectura de una diversidad de libros y otras obras. A propósito, en este ejemplar se publican tres reseñas, “De heurísticas epistémicas y conceptuales en torno a las violencias en México”, de Genaro Aguirre-Aguilar de la Universidad Veracruzana; “De la violencia a la educación”, escrita por Álvaro A. Fernández Reyes de la Universidad de Guadalajara; y “Asalto al poder. La violencia política organizada y las ciencias sociales”, de la autoría de Rafael Laloth Jiménez del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

En definitiva, este número concentra excelentes artículos y ensayos que ofrecen una amplia gama de categorías conceptuales y empíricas; muestran diferentes enfoques teóricos y metodológicos, así como distintos análisis y experiencias reflexivas en torno a varios objetos de conocimiento. Podemos observar que algunos textos refieren, por ejemplo, a *espacialidades* en donde ubicamos a categorías como el *espacio-ritual*, la *nueva ritualidad* referida por ahí como *tecnolatría* y el *espacio-barrial*; también se abordan distintas *geografías* que atienden a categorías como *territorio simbólico*, o el *cuerpo como territorio subjetivo y territorio político*, o a los *contextos culturales*. Otros trabajos abordan a la *cultura como prácticas culturales e identidades culturales*, o al *proceso de patrimonialización y patrimonio*. Asimismo, encontramos referencias metodológicas comunes como el uso de la *entrevista*, la *etnografía* como

método antropológico y los *grupos de discusión*. Todo ello muestra un rico menú de conocimientos interdisciplinarios que bien podrían ser apropiados y seguidos por lectores para comprender mejor la realidad y el oficio de la investigación para interpretarla.

Colima, Col., a 8 de julio de 2024

Ana B. Uribe

Karla Y. Covarrubias

Universidad de Colima

Ante lo inexplicable: desafíos de comunicación y comprensión en el análisis antropológico del ritual

**Facing the Unexplainable:
Challenges of Communication and Understanding
in the Anthropological Analysis of Ritual**

Recibido: 29 de enero de 2024

Aprobado: 29 de abril de 2024

Sergio Armando González Varela
Universidad de Varsovia, Varsovia, Polonia

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo analizar el tema de lo inexplicable en el análisis antropológico del ritual. Dentro del contexto ritual se presentan problemas de comunicación de los elementos simbólicos y de conocimiento que se transmiten a los participantes. Debido a que la experiencia en esta esfera es intensa y fuera del ámbito de la cotidianeidad, el argumento central del artículo afirma que la transmisión del conocimiento del ritual se da muchas veces de manera inmediata como una vivencia sensible de carácter no verbal, donde los participantes interactúan con entidades no humanas que tienen agencia, afectando la dinámica performativa. Para sostener este argumento se hace una descripción etnográfica del ritual afrobrasileño de la capoeira donde existen límites en la transmisión del conocimiento y donde el poder de los líderes se define como un descubrimiento de una fuerza inexplicable, misteriosa y secreta, que afecta sus vidas y sus relaciones sociales. Finalmente,

el texto describe la manera en que las prácticas rituales como la capoeira y su encuentro con lo inexplicable afectan las vidas de los participantes a lo largo del tiempo.

Palabras clave: antropología, capoeira, experiencia sensible, inexplicable, ritual.

Abstract

The aim of this article is to analyze the issue of the inexplicable in the anthropological analysis of ritual. Communication problems exist with the symbolic elements and knowledge transmitted to the participants within the ritual context. Because the experience in this context is intense and outside the realm of everyday life, the article's central argument states that the transmission of ritual knowledge often occurs immediately as a non-verbal sensory experience, where participants interact with non-human entities bestowed with agency, affecting the performative dynamics. To support this argument, an ethnographic description of the Afro-Brazilian ritual of capoeira is made, where there are limits in the transmission of knowledge and where the power of leaders is defined as a discovery of an inexplicable, mysterious and secret force, which affects their lives and their social relationships. Finally, the text describes the way in which ritual practices such as capoeira and its encounter with the inexplicable affect the lives of participants over time.

Keywords: anthropology, capoeira, sensitive experience, inexplicable, ritual.

Sergio Armando González Varela. Mexicano. Doctor en Antropología por la University of London. Profesor adjunto, Instituto de Etnología y Antropología Cultural, Universidad de Varsovia, Polonia. Líneas de investigación: Antropología del ritual, del performance y de la religión. Especialista en culturas afro-brasileñas, particularmente sobre la capoeira en Brasil. Correo electrónico: s.gonzalez-varela@uw.edu.pl. ORCID: 0000-0002-9124-3782.

Introducción

Uno de los temas centrales dentro de la antropología contemporánea desde sus inicios como disciplina ha sido el análisis del ritual. El ritual, como dominio de acción pública y colectiva, ha figurado recurrentemente como actor central en diferentes teorías antropológicas. Aparece en el análisis de la religión realizado por Durkheim (donde el ritual es el nivel práctico de la representación sagrada), es contrastado e incluso puesto en una complicada relación con el dominio de la mitología en el estructuralismo de Claude-Lévi Strauss (2020), y en la década de 1960 y 1970 su expresión de vivencia intensa es analizado en la obra de Víctor Turner donde el ritual es considerado como un proceso de condensación simbólica, dramático por naturaleza y sumergiendo a los participantes en procesos de cambio irreversibles. Muchos otros autores han hecho del ritual el ámbito por excelencia de la condición social humana (Douglas, 1988; Goody, 2010; Rappaport, 2001). El presente texto no tiene por objetivo hacer un análisis exhaustivo sobre las diferentes teorías del ritual. Mi interés se centra en la manera en que los rituales expresan un tipo de *Otredad radical* (humana y no humana) donde los participantes se ven involucrados en situaciones que muchas veces son inexplicables o difíciles de entender y comprender de manera racional y clara.

Mi argumento es que el ritual, como medio de comunicación y expresión de la cultura, muchas veces juega y conjunta una serie de elementos simbólicos dispares, contradictorios, secretos y algunas veces sin sentido que son parte misma de su configuración. Para dar cuenta de este ámbito que podemos llamar de lo inexplicable, el texto problematiza etnográficamente el ritual, en un contexto particular donde la falta de sentido juega un papel primordial en la caracterización de aquello que no se puede explicar y en la búsqueda y expresión del poder; elementos que se encuentran más allá de la razón y que desafían una articulación clara sobre los límites de lo cognoscible e incluso de lo que se puede o no nombrar.

La primera parte hace un breve recuento sobre el tema de lo inexplicable en la antropología del ritual, la manera en que se ha abordado tradicionalmente y sus problemas de conmensurabilidad tanto en un nivel epistemológico, ontológico y cognitivo. La segunda, aborda el tema de lo inexplicable en su dimensión etnográfica. Aquí, la discusión se centra particularmente en el contexto ritual y espiritual de la capoeira afrobra-

sileña, donde existen situaciones que desafían toda comprensión racional y donde la noción de poder místico y secreto arropa a los detentores del poder llamados *mestres*. Finalmente, la tercera parte describe cómo las nociones de lo inexplicable y de lo secreto y oculto que forman parte de los dominios primordiales de la acción ritual continúan afectando los momentos posteriores al ritual, en el regreso a la vida cotidiana de los participantes. En este sentido, lo inexplicable cobra sentido después del actuar del ritual, donde las dimensiones experienciales estéticas se canalizan como formas de rememoración individual y colectiva.

Límites de comprensión: problemas de comunicación dentro del ritual

La condición de orden se encuentra en el seno del análisis antropológico del ritual. Pese a parecer contextos caóticos y muchas veces incontrolables, los rituales tienen jerarquías, estructuras claras y procesos regulados, incluso de manera compulsiva, no son configuraciones sociales totalmente espontáneas (aunque algunos rituales pueden aparecer intempestiva y efímeramente) y este orden les asegura su regularidad y estabilidad. Dentro del estructuralismo la noción de orden ritual se opone relacionadamente con el orden del mito. Para Claude Lévi-Strauss, el dominio de las oposiciones binarias y de relaciones sistemáticas dan cuenta de una estructura subyacente que ordena el caos aparente. En su amplio estudio sobre el pensamiento amerindio que se desarrolla exhaustivamente en los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* (1970, 1996, 2000, 2006), en *La vía de las máscaras* (1985) y en *Historia del lince* (1995) Lévi-Strauss desenreda, por así decirlo, la madeja compleja del caos de las narrativas míticas para darles una coherencia interna, tanto temática como lógica.

Como es sabido, esa atención minuciosa que Lévi-Strauss dedica al ámbito de la mitología contrasta con la falta de interés que le otorga al estudio del ritual. Para Lévi-Strauss, los rituales no consisten en una expresión literal de la mitología ni son su escenificación, aunque es posible que muchos rituales dependan y evoquen elementos mitológicos literalmente. En este sentido, una interpretación errónea del estructuralismo sería pensar que el mito es una especie de libreto y el ritual constituye su expresión entremezclada e híbrida (Lévi-Strauss, 2000, p. 604). Por el contrario, el mito se encuentra en la obra de Lévi-Strauss más cercano a la música y la literatura que al ritual (Lévi-Strauss, 2000, p. 589-590). No obstante, el principal problema que tiene Lévi-Strauss con el ritual es su

excesiva dependencia en lo emotivo y afectivo. Esta dimensión emotiva es difícil de sistematizar y de organizar de manera coherente. Más aún porque el ritual depende de un lenguaje de gestos y acciones propias diferentes al de la palabra escrita y articulada del mito. Véase la definición que da Lévi-Strauss al respecto: “¿Cómo se definirá entonces al ritual? Se dirá que consiste en palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados independientemente de toda glosa o exégesis permitida o atraída por estos tres géneros de actividad y que no participan del ritual mismo sino de la mitología implícita” (Lévi-Strauss, 2000, p. 607). Estos tres elementos o géneros: palabras proferidas, gestos y manipulación de objetos, se despliegan en el ritual de manera traslapada e incluso de forma incoherente. No hay comunicación de un mensaje formal y directo en el ritual. Y aunque estos tres géneros son tomados de la vida cotidiana, su existencia en un contexto y tiempo determinado separa al ritual de las acciones de la vida mundana.

Por lo tanto, si bien el ritual tiene una regularidad y estructura definida que le da una estabilidad aparente, su contenido tanto emotivo como comunicacional es extraño y confuso. Al respecto, Lévi-Strauss señala que los gestos, las palabras y los objetos manipulados en el ritual aparecen de forma condensada, sobrepuesta y suplantada (Lévi-Strauss, 2000, p. 606), señalando lo siguiente: “El ritual pone gestos y cosas en lugar de su expresión analítica... los gestos ejecutados, los objetos manipulados son otros tantos medios que el ritual se otorga para evitar hablar” (Lévi-Strauss, 2000, p. 607). La dimensión ritual, por lo tanto, dista de tener la consistencia estructural y lógica de las narrativas míticas, es una forma de lenguaje complejo que se resiste a verbalizarse.

Aunque Lévi-Strauss señala que el lenguaje y la palabra hablada son fundamentales en el ritual, su expresión reiterada y repetitiva no siempre tiene coherencia, incluso la lengua en que se ejecuta un ritual puede bien ser parte de una liturgia incomprensible en un idioma que la mayoría de los participantes ya no entiende. Su existencia es muchas veces pura repetición y melodía, una conjunción de fragmentos inconexos a los cuales se le añaden gestos difusos y objetos manipulados de forma secreta por los expertos rituales. No es casualidad que esta opacidad haya frustrado a Lévi-Strauss a tal grado que haya decidido no hacer un análisis exhaustivo sobre las prácticas rituales y hasta se haya dirigido con cierto desdén hacia dichas prácticas: “En total, la oposición entre el rito y el mito es la oposición entre el vivir y el pensar, y el ritual representa un bastardeo del pensamiento consentido a las servidumbres de la vida” (Lévi-Strauss, 2000, p. 609).

De esta manera, a la constitución de la estructura de los mitos se le opone la experiencia humana de la vida de los sentidos y las prácticas y experiencias afectivas. Dentro de la amplia gama de antropólogos que han estudiado el ritual, resalta el análisis procesualista de Víctor Turner. Su obra se encuentra en las antípodas de la de Claude Lévi-Strauss. Más cercana a una mirada humanista y no “intelectualista” de la dimensión ritual, la perspectiva de Turner se centra en el nivel de la experiencia vivida del ritual y las transformaciones corporales y de estatus de los participantes. En particular, su análisis sobre la liminalidad se ha constituido dentro de la antropología contemporánea como un tema canónico para entender las series de potencialidades y transformaciones que el ritual genera.

Turner define a la liminalidad como un dominio anti-estructural clave para el entendimiento de los rituales de iniciación, donde el poder de los símbolos se comunica de manera sensorial y afectiva a los neófitos y no consiste solamente en un ordenamiento categorial sistemático y verbal (Turner, 1988, p. 53). En su trabajo sobre el proceso ritual y la consumación espaciotemporal de la *communitas* entre sujetos que se identifican existencialmente como un grupo que supera las barreras jerárquicas de clase, sexo, religión y personalidad para verse en su dimensión más humana y subjetiva, Turner señala que la liminalidad (o algo similar a ella que reconceptualiza como “liminoide”) no es exclusiva ni del ritual ni de las sociedades no occidentales; es una cualidad que se extiende a otros dominios culturales como el arte y el juego, abarcando a las sociedades occidentales, si bien con algunos matices y diferencias relacionados con su no obligatoriedad y su poder de transportar a los sujetos a un contexto no productivo de goce y disfrute (ver Turner, 1982). Por lo tanto, la liminalidad y la *communitas* crean al interior de las culturas una pausa del orden categorial que es necesaria para la dinámica de cambio y transformación humanas. Esto derivó en la obra de Turner, en un análisis sobre la antropología de la experiencia y el performance, donde el interés se centra en la manera en que las personas experimentan el devenir de los cambios súbitos en sus vidas, los modos en que dichas experiencias significativas se comunican y resignifican con el paso del tiempo y sus modos de experimentación escénica (Turner, 1986).

Ahora bien, es importante recordar que, en su análisis sobre la comunicación de los símbolos rituales que aparece en su obra *La selva de los símbolos*, Turner señala la existencia tanto de símbolos dominantes como instrumentales (Turner, 2013). Desde su perspectiva, en la limin-

alidad los excesos visuales producidos por máscaras, objetos sagrados, indumentaria vistosa y colorida, acompañada muchas veces de música y danza, tienen por objeto conducir al neófito a una experiencia de desorientación, ambigüedad, confusión y frustración, a la vez que se convierten en elementos guías del proceso ritual. Los símbolos dominantes comunican sensorialmente una serie de imágenes primordiales de la cultura, reúnen a su alrededor un conjunto de significados importantes de las normas sociales y cohesionan tanto emotiva como energéticamente a los participantes del ritual. Por otro lado, los símbolos instrumentales ofrecen una ayuda suplementaria para los ritos de paso. Son elementos menores que comunican ciertos aspectos del conocimiento sobre una cultura.

Lo interesante de la postura de Turner es que considera el ámbito de la comunicación simbólica del ritual como una experiencia inmediata, donde la comprensión de su significado profundo ocurre después de que el ritual ha acabado. Es decir, durante la experiencia ritual lo que tenemos es una vivencia intensa, primero de vaciamiento y posteriormente de conocimiento no verbal, que se comunica por medio de símbolos, música, arte y objetos sagrados. Los neófitos no saben a ciencia cierta lo que están aprendiendo en el momento que ocurre la experiencia, pero tienen la intuición de que un cambio está aconteciendo y que su estatus ha cambiado.

Este autorreconocimiento es difícil de verbalizar durante la inmediatez de la experiencia. La propia liminalidad se encarga de enrarecer un sentido claro de la comunicación y de los mensajes que el ritual propone. La disolución de las estructuras de la vida cotidiana en la liminalidad, o su puesta entre paréntesis, posibilita un encuentro de comunión colectiva entre los participantes del ritual. Debido a que la liminalidad es un entre estados sin un control absoluto sobre su desarrollo y desenlace, ha sido caracterizado por Víctor Turner y otros antropólogos como un espacio y tiempo de posibilidad donde una variedad de actores y entidades pueden hacerse presentes. La experiencia ritual, por lo tanto, involucra no sólo a los humanos, sino que despliega una pluralidad de seres que participan de esa comunión colectiva. Para aquellas personas que no participan del ritual directamente, esta proliferación de entidades puede resultar demasiado fantástica para ser tomada como real, pero su recurrente presencia, usualmente representada en el concepto de los “ancestros” o los espíritus, es atestiguada una y otra vez por los participantes del ritual.

Edith Turner (1993), por ejemplo, no duda de la existencia fáctica de los espíritus y su inexplicable presencia en el ritual. Para poder sentir esas presencias y comunicarse con ellas, es necesario participar dentro del ritual, sentir en carne propia sus efectos desorientadores y desestabilizadores y sumergirse de lleno en esa experiencia vivida. En su experiencia sobre el trance y la cura chamánica, Edith Turner señala que su única manera de entender esos fenómenos inexplicables fue por medio de “volverse nativa” es decir, acercarse lo más posible al mundo vivencial que estaba estudiando y de esa manera dar forma a lo inexplicable o por lo menos vislumbrarlo (Turner, 1993, p. 9). Para Edith Turner, esto supone criticar nuestras categorías antropológicas y reconocer sus límites para dar cuenta de otras realidades que resultan extrañas e incomprensibles; en suma, ponernos en el lugar de los otros y tratar de habitar esos mundos, con los riesgos que esto conlleva (Turner, 1993, p. 12).

El ritual implica experiencias personales y colectivas muchas veces inexplicables en un mundo de horizontes abiertos. La liminalidad muestra que la parte afectiva y emotiva juega un papel primordial en la vida de las personas y que existen muchos elementos dispares que dificultan la comunicación efectuada en el ritual de manera clara y concisa.

Siguiendo los pasos de Víctor y Edith Turner, el antropólogo australiano Bruce Kapferer (1997, 2006) en su análisis sobre los rituales de exorcismo en Sri Lanka se enfoca en el poder que tiene la experiencia estética para dar cuenta de los procesos de curación demoniaca frente a los ataques constantes de hechicería y brujería. Para este autor, es necesario ver al ritual como un mundo en sí mismo, donde las entidades espirituales no son meras metáforas, sino que son actores reales que influyen en las vidas de las personas, tanto positiva como negativamente. La hechicería, menciona Kapferer:

...simultáneamente crea jerarquías y las destruye, aplastando y fragmentando a la vez la dinámica del orden. La hechicería es una fuerza que se opone a las órdenes envolventes y protectoras de la jerarquía. Es una combinación de potencias fundamentales y primordiales de las que emergen la jerarquía y el orden y en cuyo vacío se derrumban. (Kapferer, 1997, p. xiv)

En este contexto, la hechicería (o brujería) tiene que ver con esas fuerzas inexplicables que asedian a los humanos, aparentemente fuera de toda razón y racionalidad, atendiendo a las fuerzas más profundas de la existencia

humana (Kapferer, 2006, p. 1). Kapferer asegura que, en gran medida, la antropología, como disciplina de lo exótico y sorprendente se revela como una ciencia de la sinrazón, de lo oculto o de la aparente irracionalidad de los otros (Kapferer, 2006, p. 2). Uno de los problemas más desafiantes para la disciplina es, entonces, cómo dar cuenta epistemológicamente de esa alteridad. Dice el autor:

...la magia y la brujería no son parte de un “sistema” de conocimiento con límites claros y consistente internamente. En todo caso, son vitales en un sistema de horizontes abiertos en continua expansión e incorporación. La magia y la brujería son siempre contextualmente relativas, situacionalmente adaptativas, nunca abstractas. El “sistema” de ideas y prácticas del que forman parte es constantemente inmanente, emerge de forma duradera, se diferencia y cambia en respuesta a nuevas circunstancias. (Kapferer, 2006, p. 7)

Muchas de las prácticas descritas por Kapferer en Sri Lanka se llevan a cabo en lugares localizados fuera de los ámbitos tradicionales de socialización, en espacios ocultos o cerrados de difícil acceso. Incluso la identidad de los perpetradores de actos de hechicería no se revela y se mantiene en secreto. Esta parte oculta que maneja las fuerzas existenciales de la vida humana forma parte de la propia inestabilidad que se produce en momentos donde la cotidianidad se corta, ya sea por una enfermedad, un embrujo o una situación anormal que emerge al interior de las relaciones sociales.

La falta de control y sistematicidad de la hechicería, y su conexión con lo inexplicable y las fuerzas de lo oculto, han sido llevadas a su extremo práctico en la antropología de Paul Stoller, quien se inició en el arte de la hechicería Songhai en Níger por un periodo de diecisiete años con su mentor Adamu Jenitongo. Stoller, para poder entender ese mundo extraño tuvo que involucrarse totalmente en él y su experiencia quedó plasmada en su narrativa autobiográfica donde resaltan hechos inexplicables que desafían todo entendimiento racional (ver Stoller y Olkes, 1987). Ante lo abrumador de ese mundo, Stoller decide no seguir con su aprendizaje debido a la incertidumbre sobre los límites y alcances del poder de la hechicería al que es expuesto y las rivalidades y envidias que suscita en la población local. Mortalmente enfermo y sentenciado por algunos hechiceros, entre ellos el hijo de su mentor fallecido, Stoller decide salir de ese mundo complejo para no regresar más a campo (Stoller, 2009, p. 42-51).

La experiencia de Stoller muestra los límites que una metodología de trabajo de campo tradicional, basada en la observación participante (pero distante), tiene para el entendimiento de fenómenos tan extraños como la hechicería Songhai. Para él, no hubo otra opción que participar de lleno en ese mundo para entenderlo, convirtiéndose en hechicero. Dicho entendimiento no fue inmediato y se ha resignificado con el paso del tiempo. La incomprensión inicial se ha transformado para Stoller en una experiencia reveladora con el paso de los años y le ha ayudado a revalorar el tiempo pasado junto a su mentor nigerino. En este caso, un vacío de sentido o incapacidad de comprensión se ha vuelto posteriormente en una guía de cómo vivir una vida más consciente y plena.

La complejidad comunicacional del ritual implica una serie de contradicciones que se encuentran en su configuración. Por un lado, contiene una estructura y jerarquía claras y establecidas. Por el otro, posibilita un ámbito de experiencia intensa en los participantes y tiene por objeto transformar la vida. Estructura y antiestructura oscilan en la dinámica ritual. No obstante, el ritual constituye un mundo en sí mismo que se distancia y libera de cierta manera de las restricciones sociales más generales de una cultura. Crea un mundo y posibilita la emergencia e interacción de una serie de entidades meta-humanas (Lambek, 2021) que juegan un papel primordial en la comunicación y comprensión de los elementos más significativos de la vida. No obstante, como se ha visto en esta sección, lo que el ritual comunica nunca es claro y comprensible, no se verbaliza del todo, muchas veces lidia con situaciones inexplicables y más allá de toda racionalidad. A continuación, veremos cómo estos elementos de orden y extrañamiento se desarrollan etnográficamente en el contexto ritual de la capoeira afrobrasileña.

Poder y secretos espirituales en la capoeira afrobrasileña

La capoeira es concebida por sus practicantes como un arte ritual de origen afrobrasileño que combina elementos de danza, juego y combate marcial, acompañada de música en vivo dentro de un círculo llamado *roda* (Lewis, 1992). Llevada a Brasil a través del comercio de esclavos, su origen está en la región de África Occidental, particularmente la costa de Benín y Angola (Assunção, 2005). La cuna de la capoeira se encuentra en la ciudad de Salvador, estado de Bahía en el nordeste del país. Aunque la capoeira

existe prácticamente en todo Brasil y se ha expandido globalmente por todo el mundo, Bahía, como comúnmente se conoce a la ciudad de Salvador, es considerada la meca de la capoeira. Históricamente, este arte surgió como una práctica de defensa en las plantaciones de esclavos al interior de Bahía, aunque son pocas las fuentes documentales que corroboran este hecho y hoy en día varios historiadores consideran esto como una narrativa mítica sobre su origen (Assunção, 2005, pp. 31-66). Lo cierto es que las primeras fuentes documentales del siglo XIX tanto en Bahía como en Río de Janeiro localizan a la capoeira dentro de un contexto urbano, ligada al ámbito del crimen, la vagancia y las fiestas populares en estas dos ciudades y practicada principalmente por personas afrobrasileñas (Abreu, 2005; Soares, 2008). La historia de la capoeira en Río y en Bahía tienen sus propias particularidades y diferencias, que por desgracia no se pueden describir a profundidad en este texto. Baste decir que estos dos lugares continúan siendo hoy en día los mayores centros culturales de la capoeira en Brasil.

En cuanto al contexto bahiano se refiere, la capoeira aparece ligada a la vida del puerto de la Bahía de Todos los Santos, incluyendo no sólo a las personas afrobrasileñas (principalmente exesclavos desempleados que deambulaban las calles en busca de trabajos esporádicos), sino también extranjeros, mujeres e incluso oficiales del ejército y la policía (Dias, 2006). La capoeira era una práctica de la calle, de los espacios públicos y era caracterizada por ser bastante violenta (Coutinho, 1993). La institucionalización de este arte en academias cerradas, acaecida en la década de 1930 y 1940 con la emergencia de los estilos Regional (enfocada en la destreza física de combate) y Angola (centrada en la preservación de los fundamentos de origen afrobrasileño) respectivamente, alteró por completo su configuración cultural y artística. En la década de 1970, un estilo llamado capoeira Contemporânea, surgido en el sur de Brasil, fusionó elementos de los estilos Regional y Angola para crear una capoeira más moderna y versátil (Capoeira, 2003). Hoy en día los tres estilos coexisten, siendo la capoeira Contemporânea la que más se ha popularizado a nivel mundial. Para los fines de este artículo me centraré en la capoeira Angola, cuyos practicantes asumen como la más cercana a sus raíces afrobrasileñas.

El material etnográfico que se presenta a continuación deriva de mi involucramiento como practicante de la capoeira Angola por más de veinte años en diferentes ciudades y países. El núcleo de las referencias sobre la capoeira en Brasil se basa en una temporada de campo de dieciocho meses en la ciudad de Salvador en los años 2005 y 2006 y en subsecuentes

visitas a Brasil en años posteriores. Los datos provienen principalmente de conversaciones con maestros de capoeira y estudiantes avanzados, pero también incluye las perspectivas de estudiantes iniciantes y de practicantes retirados, es decir, personas que ya no practican la capoeira. Con los años, muchas de las entrevistas y conversaciones también se dieron a través de redes sociales, principalmente Facebook e Instagram. El trabajo de campo a largo plazo en contextos rituales ha sido fundamental para comprender los desafíos de comunicación existentes en la capoeira, la transmisión del conocimiento a largo plazo y las dificultades que los practicantes tienen para poder ir ascendiendo en las jerarquías de poder y en la revelación de elementos que se consideran secretos u ocultos en la práctica misma. Como se verá a continuación, debido a que mucho del aprendizaje en este arte depende de la práctica corporal, es en el cuerpo donde la comunicación del saber ritual acontece, pero nunca de manera sistemática, ordenada y explícita. Aunque la comunicación verbal es parte del aprendizaje, muchas veces se prescinde de ella cuando se hace referencia a los elementos espirituales de la capoeira y a su sentido explícito de poder.

La capoeira Angola es considerada por sus adeptos como un arte ritual formal con una serie de reglas de interacción clara y una jerarquía de poder que rige la transmisión del conocimiento (Cruz, 1989). Es una estructura piramidal donde en la cima se encuentran los *mestres* (o *mestras* en femenino), quienes son las personas que detentan el poder y son la encarnación viva de la ancestralidad afrobrasileña. Existen a su vez cargos intermedios en la jerarquía como son los *contramestres* (segundos al mando), profesores, estudiantes avanzados y en el último estrato los estudiantes iniciantes. Aunque no todos los maestros de este estilo son afrobrasileños, la pertenencia a esta cultura no pasa necesariamente por una determinación racial, al menos no en Brasil. Los *mestres* dictan la manera en que organizan las academias y cada líder se identifica con un linaje particular de conocimiento al cual definen como sus raíces ancestrales.

En la capoeira bahiana, el respeto a las jerarquías lo significa todo. Es una inversión de las estructuras jerárquicas de la sociedad brasileña donde los estratos blancos y mestizos controlan el poder. En la capoeira Angola son los sujetos mayoritariamente afrobrasileños los que ejercen la autoridad. Por lo tanto, dentro del contexto ritual, la capoeira Angola crea un mundo en sí mismo con reglas de interacción específicas y con normatividades particulares de interacción corporal y musical. Existen en la

ciudad de Salvador alrededor de veinticinco grupos o academias establecidas de capoeira Angola, cada una liderada por un *mestre* o un *contramestre*. Aunque existen asociaciones como la ABCA (Associação Brasileira de Capoeira Angola) que han intentado unir a todos los maestros en un solo gremio, en la realidad cada grupo funciona de manera independiente. No todos los *mestres* tienen buenas relaciones entre ellos, muchos están peleados a muerte por diferentes razones, algunos discípulos han roto relaciones con sus propios *mestres*. Por lo tanto, las relaciones sociales entre los miembros de los grupos pasan por las visitas a las *rodas* o eventos de otros y en la coincidencia de los practicantes en *rodas* de carácter público. Las relaciones entre los *mestres* pasa por su localización dentro de la jerarquía de poder dentro de los linajes de conocimiento. Es decir, las formas de adscripción identitaria dependen de ciertos linajes ancestrales a los cuales un *mestre* hace referencia. Por ejemplo, en la ciudad de Salvador existen alrededor de tres a cinco linajes primordiales que se remontan a las figuras de *mestres* renombrados ya fallecidos como Mestre Pastinha, Waldemar, Cobrinha Verde and Canjiquinha. La localización dentro de un linaje significa un modo de adscripción que legitima a un practicante y determina la manera de conducirse con un *mestre* superior o entre *mestres* que tienen el mismo rango.

No obstante, no todo es jerarquía y estructura en la capoeira Angola. Como todo ritual, el proceso de interacción de los practicantes de la capoeira posibilita el desarrollo creativo del juego y de la astucia personal (Downey, 2005); se asume que la capoeira otorga a los participantes una capacidad liberadora dentro de las restricciones de la jerarquía de poder. La lógica de interacción en la capoeira Angola se basa en el concepto de engaño. No existen golpes directos con los puños, ni ataques frontales para desestabilizar al adversario. La interacción uno a uno se da dentro del círculo ritual de la *roda* el cual puede llegar a ser bastante reducido en dimensiones. Los otros capoeiristas sirven como el público que crea el círculo de combate y son también los sujetos que forman parte de la orquesta musical, constituida por ocho instrumentos. De todos estos instrumentos, existen tres que son esenciales, los *berimbaus*¹. Los líderes y personas con experiencia son los encargados de conducir la música y de

¹ El *berimbau* es el instrumento símbolo de la capoeira, consiste en un arco musical de resonancia, formado por una vara de alrededor de un metro de largo a la cual se le añade una cuerda de acero y una calabaza hueca en su base que crea una resonancia especial al tensarse la cuerda (Brito, 2023). El *berimbau* aparece en la capoeira a partir de la década de 1930, pero su origen se encuentra en África Occidental (Fryer, 2000). En Bahía, durante el siglo XIX era popularmente usado por los recogedores de basura para atraer a los clientes.

tocar los *berimbaus*. La interacción de los dos practicantes (que se identifican como “jugadores” de capoeira) se lleva a cabo de una manera suelta, sin rigidez corporal, enfatizando movimientos acrobáticos cerca del suelo y en una proximidad casi íntima. Es un juego de preguntas y respuestas donde se busca encontrar puntos vulnerables de apertura corporal en el adversario por medio del uso de la astucia y el engaño. En teoría no hay ganadores ni perdedores en la capoeira Angola.

Los líderes son los maestros del engaño ya que han dedicado sus vidas a actuar de manera sigilosa dentro de la dinámica de juego de la capoeira y fueron educados por otros líderes dentro de ese mundo de la falsedad y la mentira. La dinámica de astucia y engaño sin duda evoca lo que James Scott (1985) definió como el poder de los débiles, como una de las tantas micro estrategias de resistencia de los desposeídos contra el poder hegemónico. Es posible que históricamente así se haya desarrollado la capoeira dentro de las plantaciones de caña de azúcar en Bahía, donde los esclavos bien pudieron usar la capoeira como un arte de resistencia simulada como un juego y una danza. Esta es de hecho una de las interpretaciones que los líderes históricos de la capoeira han dado sobre el origen del engaño en este arte. Lo cierto es que hoy en día, los *mestres* tienen poder y la capoeira les ha dado prestigio y reconocimiento nacional e internacional. La astucia ha pasado de ser una estrategia de los débiles a constituir una forma de vida y una expresión de un poder cosmológico en sí mismo.

El poder en la capoeira Angola es algo que se muestra en la dinámica de interacción corporal, en la destreza musical y en el canto de los líderes. Esta pragmática es una forma de cimentar y justificar el poder de un *mestre*. Aunque existen líderes mujeres y cada vez ganan más importancia dentro de la capoeira Angola, el mundo jerárquico está todavía dominado por los hombres. Actuando como si fueran “Grandes Hombres” melanesios (ver Godelier, 2011), los líderes de la capoeira se asumen como tales a partir de sus actos épicos en la *roda*, sus viajes por el mundo y en los grupos y conexiones que puedan tener en el exterior. El poder que detentan es cosmológico, es decir emerge de los propios principios ancestrales de la capoeira que les han sido heredados y transmitidos a través de la historia oral. Es un poder que muchas veces es inexplicable, que sienten y que los acompaña durante la dinámica de juego.

Este poder espiritual, es también compartido en las religiones afrobrasileñas, particularmente en el Candomblé que es la religión a la cual la

mayoría de los maestros pertenecen. El Candomblé es una religión con orígenes en las religiones yorubas en África Occidental y que se basa en la existencia de divinidades llamadas Orixás, las cuales se personifican a través de rituales de posesión (Wafer, 1991). El Candomblé, puede decirse, es la religión de la capoeira. Los líderes pueden pedir protección a sus Orixás durante el juego y cerrar sus cuerpos para permanecer invulnerables frente a cualquier ataque.

Ahora bien, la comunicación del poder espiritual y cosmológico en la capoeira es compleja. Como todo ritual, no hay mensajes explícitos ni reglas formales de cómo obtener poder. De hecho, los líderes asumen que el poder que ellos han ganado es algo que, o les fue heredados de sus antepasados o fue algo que descubrieron ellos mismos. Historias sobre los secretos del poder personal en la capoeira Angola abundan (Abib, 2013). Muchos de los líderes dicen que es un poder inexplicable y que no saben cómo transmitirlo a otros. No obstante, dicho poder es real y tiene una afectación palpable en sus vidas. Comúnmente los practicantes de la capoeira llaman a este poder *mandinga* (Abib, 2015).

La *mandinga* encapsula las estrategias de engaño, es un atributo que incluye tanto las destrezas corporales como la invulnerabilidad corporal y espiritual de mantener un cuerpo cerrado ante todo peligro externo. Aparece en medio del ritual de interacción en la *roda*, pero también se encuentra en el contenido poético de las letras de música de la capoeira, en las narraciones épicas de capoeiristas famosos y en hechos de poder que desafían toda explicación racional. La *mandinga* de un *mestre* puede instilar miedo en los adversarios, paralizarlos, debilitarlos física y moralmente a su vez que puede robar la energía y buena suerte de un practicante. La *mandinga* también otorga vitalidad y ayuda al practicante a ejecutar movimientos corporales espectaculares, anticipar los movimientos de otros y leer las intenciones de los adversarios dentro y fuera de la *roda*.

El poder secreto del capoeirista también involucra la ayuda de las deidades del Candomblé y de los espíritus de los *mestres* muertos. Se dice que un buen practicante puede atraer la ayuda de líderes ya fallecidos que lo poseen para adiestrarlo en las artes del engaño, en la ejecución de actos acrobáticos y en la penetración energética del cuerpo de un oponente para debilitarlo.

Por lo que tengo entendido, no existe una metodología de cómo aprender la *mandinga*. Para muchos *mestres* es el secreto de la capoeira, aquello

que los convierte en seres poderosos. No existen técnicas sobre la manera correcta de atraer las energías de los ancestros, mucho menos hay instrucciones explícitas de cómo engañar a un adversario o instilar miedo en un oponente. Esto es algo que un practicante descubre con el paso del tiempo y a través de la dedicación constante.

Como se ha señalado en la sección anterior, el ritual no proporciona una comunicación directa del conocimiento y de los valores que los participantes adquieren sobre estos temas secretos de la capoeira. Este conocimiento es algo que se gana o se controla hasta cierto límite por parte de los líderes. En la relación entre jerarquía ritual y el desarrollo creativo del juego existe una contradicción que, los propios practicantes de la capoeira señalan, se encuentra al interior de su práctica. Al ser una lucha disfrazada, incluye en su interior los conceptos de juego y lucha, violencia y ataques simulados, a la vez que fomenta expresiones de respeto y camaradería. Pedro Abib, uno de los estudiosos de los aspectos educativos de la capoeira, menciona que, pese a la existencia de todas las reglas y jerarquías rituales, existe un espíritu democrático de comunidad entre los practicantes, representado por el respeto al adversario, sea uno rico o pobre, principiante o avanzado, local o extranjero, hombre o mujer; en teoría todos son tratados iguales en la *roda* (Abib, 2015, p. 21).

El sentido de juego, por lo tanto, se combina con el de la seriedad y la violencia ritual para crear una significación ambigua de la capoeira, donde una serie de contradicciones se hacen presentes. Los líderes de la capoeira Angola conciben su práctica como una forma de vida que se extiende más allá del ritual. Su sentido general es holista y como lo menciona Mestre Pastinha, el gran reformador del estilo Angola en la década de 1940, “La capoeira es *mandinga*, es maña, es malicia, es todo lo que la boca come” (Muricy, 1998).

La capoeira crea un mundo en sí mismo y una de las consecuencias de esto es que entidades no humanas aparecen en la dinámica ritual como mencioné más arriba. En especial, la figura de los ancestros se hace presente a través de los cantos de la capoeira, de las imágenes que existen en las academias y en la propia dinámica corporal. Los ancestros son los seres invisibles que protegen a la capoeira, entre ellos se encuentran los espíritus de los esclavos, figuras épicas como Zumbi dos Palmares (el líder guerrero de los esclavos negros que formó la comunidad de Palmares en la segunda mitad del siglo XVII) y los *mestres* ya fallecidos, e

incluso los espíritus de diversos animales. Cómo llegan a aparecer en una *roda* estos ancestros es algo inexplicable, lo cierto es que se sienten atraídos por la música y la energía del performance ritual, y los practicantes no dudan de su existencia. Constituyen una forma de verdad inmediata. Conteniendo un sentido estético, la experiencia de los ancestros evoca lo que el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer menciona sobre el arte como forma de expresión de lo inexplicable y lo innombrable, y como una forma que posee su propia verdad (Gadamer, 1999, p. 74). La estética se convierte así en una vía de acceso inmediato a la verdad del sujeto y su mundo, constituyendo una ruptura de la cotidianidad. Dice Gadamer “La vivencia estética no es sólo una más entre las cosas, sino que representa la forma esencial de la vivencia en general” (1999, p. 107). En la capoeira, la vivencia estética dada por la música, el canto y la evocación de los ancestros le otorga su propia sacralidad; es, en suma, una experiencia de conocimiento sensible e íntima que prescinde de toda verbalización (Gadamer, 1991, p. 54).

Una pregunta que emerge de la descripción etnográfica de la capoeira y que se refiere al potencial que el ritual tiene de crear su propia realidad, es ¿cómo logra el ritual crear su propio mundo y cómo convence a los participantes de su eficacia a largo plazo más allá del ritual? En la siguiente sección se exploran algunas de las respuestas dadas a esta pregunta.

Enfrentando mundos inexplicables después del acontecimiento ritual

El antropólogo canadiense Don Handelman (2006) ha mencionado que los límites que enmarcan (*framing* en inglés) y definen el contexto ritual nunca son del todo claros. La división Durkhemiana entre lo profano y lo sagrado es borrosa y aunque hay un esfuerzo en el propio ritual por establecer límites y fronteras, en realidad existe una convergencia e interacción porosa entre los elementos que se encuentran fuera y dentro del ritual. Por un lado, las fuerzas generales del contexto social se filtran dentro del ritual y no es posible mantenerlas fuera de él por mucho tiempo. Por el otro lado, el ritual también afecta el contexto exterior a él. El dentro y el afuera se complementan y se relacionan recursivamente. El ritual puede ser entendido en sus propios términos, pero esto significa prestar atención a la relación de fuerzas interiores y exteriores que emana y que posibilitan la propia creatividad ritual. La reflexión de Handelman sobre el enmarcamiento ritual es pertinente para la

discusión sobre los elementos inexplicables que ocurren en la capoeira y para los problemas de comunicación y de sentido de esta práctica a largo plazo.

La capoeira concebida como un ritual, es una práctica que requiere ejercerse constantemente en las *rodas*. No es suficiente entrenar en una academia. Es preciso salir de ella e interactuar con otros practicantes, en la medida en que esto sea posible. La *roda* enseña a los jugadores la lógica de interacción corporal y la agudización de los sentidos auditivos y visuales por medio de la música y el canto. Las *rodas* son el performance de la acción ritual y cada academia tiene reglas y tiempos específicos para tenerlas. Hay *rodas* que son públicas en la calle como lo son la Roda Livre de Duque de Caxias en Río de Janeiro, la Roda de la Praça da República en São Paulo y las *rodas* que existen en la Praça da Sé en Pelourinho en el centro de la ciudad de Salvador. También hay *rodas* dentro de las fiestas locales y patronales y durante el carnaval.

Para los *mestres* de capoeira la *roda* es un contexto sagrado, pero su sacralidad se extiende más allá de sus confines. Existe, por lo tanto, la *roda* de la vida, que consiste en el ir y venir de nuestras vidas. Para los líderes es en este contexto más allá del ritual que la capoeira cobra un sentido holístico como una forma de vida. Se extiende hacia el exterior de las relaciones sociales. Tal y como lo menciona Handelman, la relatividad de los límites de enmarcación ritual se ven ejemplificados en la capoeira. Este arte ritual afecta el mundo exterior, a la vez que ese mundo exterior también lo influencia. La expansión global y las historias particulares de los participantes de la capoeira en otras partes del mundo, atestiguan esta imbricación entre el interior y el exterior de su práctica. Ahora bien, ¿cómo se entiende la afectación de lo inexplicable en la capoeira con el paso del tiempo, en la interacción entre el dentro y el fuera de su condición ritual? Para responder esta pregunta, es necesario seguir la trayectoria de los practicantes en el mediano y largo plazo, en su devenir como practicantes y en algunos casos en su condición de volverse expertos, pero también en los casos donde se desiste y se deja de practicar este arte.

En el caso de los líderes el dentro y el fuera del ritual no se demarca tan claramente. Para los *mestres* la capoeira y sus enseñanzas se llevan por dentro a donde vayan y la interpretación del mundo depende de la percepción sensorial afectada por la lógica del engaño y de la simulación. Uno de los factores determinantes de esto se da a través de las relaciones sociales que los líderes tienen (o tuvieron) con sus propios maestros con

el paso del tiempo. Historias de respeto y devoción se entremezclan con historias de engaño, desconfianza e incluso temor. El tema de la traición entre maestros superiores e inferiores es recurrente y es expresado por medio de alusiones metafóricas en las letras de canciones que evocan los temas del engaño de la vida misma. Si las relaciones horizontales entre *mestres* con el mismo estatus es de por sí compleja, es todavía más complicado comprender las relaciones entre *mestres* con diferentes estatus o con líderes superiores del mismo linaje de conocimiento. La política de la capoeira se convierte en una cosmopolítica de dimensiones espirituales y de autoridad casi mística.

El poder de los líderes, que es algo inexplicable que se descubre en la dinámica ritual, cobra un sentido más amplio cuando se extiende al contexto fuera del ritual y cuando se contempla un horizonte a largo plazo de interacción, vivencias y de procesos de vida. Muchos *mestres* con los cuales he mantenido una relación de amistad y respeto por décadas me han comentado lo complejo que resulta el aprendizaje de la capoeira a largo plazo. Pese a ser líderes con conocimientos ancestrales, se enfrentan al dilema de que la capoeira les sigue enseñando lecciones todos los días y que el sacrificio que hacen por este arte algunas veces no se retribuye en estabilidad económica, reconocimiento social o en una mejora de las condiciones de vida. Vivir de la capoeira es difícil, sobre todo de la capoeira Angola que no tiene la misma cantidad de practicantes que los otros estilos.

La capoeira, vista como un horizonte abierto de posibilidades, como conteniendo un misterio que es difícil de asir en su totalidad, posiciona a los *mestres* en una situación de sorpresa y perplejidad. Mientras más se adentran en el misterio de su práctica, menos saben de ella. Muchos líderes del estilo Angola aseguran que su arte está llena de secretos, de enseñanzas que no se comprenden inmediatamente, que requieren paciencia y dedicación. Por esta razón, y debido a los misterios de este arte, los tiempos de los rituales de iniciación que indican el paso de un estatus a otro son extremadamente ambiguos. Es decir, el proceso por el cual una persona se transforma en un *mestre* carece de reglas específicas, de exámenes o pruebas de habilidades o de símbolos claros como los hay en otros estilos de capoeira, donde existe un sistema de cordones o cuerdas de diferentes colores que indican el nivel de los participantes. En el estilo Angola son pocos los rasgos visuales distintivos que identifican a un líder del resto y que caracterizan a los estudiantes en diferentes niveles de en-

señanza. Cómo se identifica o decide cuándo una persona está lista para ser un *mestre* sigue siendo un misterio para mí. Muchas veces la decisión recae en el *mestre* superior que lo educó y es, se puede decir, una decisión caprichosa. Existen ocasiones donde por conflictos personales un líder superior se niega a otorgar el título de *mestre* a uno de sus alumnos, incluso después de más de veinte o treinta años de dedicación constante.

Debido a esta serie de ambigüedades y de comunicación iniciática del ritual, uno de los pocos consensos que existen es el reconocimiento colectivo dado a la dedicación y empeño a largo plazo por parte la comunidad de practicantes. No sólo para otorgar un título de *mestre*, sino también de *contramestre* o profesor es necesario que se realice de forma pública y en la presencia del mayor número de *mestres* posible. Es este reconocimiento por la comunidad lo que legitima la adscripción y el nuevo estatus. De nada sirve dar un título de *mestre* a una persona que carece de la experiencia necesaria y que nadie conoce e identifica, o que no tiene o nunca ha tenido un grupo a su cargo. Nunca será reconocido por la comunidad de practicantes en Brasil o en otras partes del mundo.

El misterio que rodea la práctica de la capoeira a largo plazo, más allá del ritual, también ocasiona el alejamiento o desistencia de muchos practicantes antiguos que tenían una trayectoria considerable dentro de sus grupos o academias. Existen cada vez más personas que no se encuentran dispuestas a seguir las órdenes dictadas por las jerarquías del poder y deciden alejarse, separándose de sus grupos de origen y creando academias independientes sin asociación directa con uno o varios *mestres*. Hay por el otro lado, *mestres* que renuncian a sus grupos y que deciden dejar de enseñar o formar nuevos capoeiristas, enfocándose en proyectos personales de vida. Existen por último los casos de capoeiristas con experiencia de más de veinte años que simplemente por cuestiones de la vida o lesiones físicas fuertes o por desencanto deciden abandonar totalmente la práctica de la capoeira y se retiran completamente.

Todas estas circunstancias que ocurren en la capoeira después del ritual y a largo plazo, son dinámicas mismas del poder abarcador, misterioso y secreto de la capoeira. Para entenderla, los *mestres* afirman que hay que dedicarse de lleno a ella, a sabiendas que ese misterio y sus fuerzas inexplicables y de descubrimiento de poder nunca será incorporado y entendido completamente. En este sentido, la comunicación ritual, siguiendo el argumento mencionado por Claude Lévi-Strauss en la primera sección de este texto, resiste todo proceso de verbalización y se convierte en una for-

ma ambigua de transmisión de conocimiento, de efecto inmediato debido a sus connotaciones estéticas y sensoriales, pero con un entendimiento que demora décadas en asimilarse y comprenderse.

Conclusión

Lo inexplicable, aquello que escapa a toda definición se presenta como un desafío para la indagación antropológica del ritual. Aparentemente situada más allá de la representación y en una zona liminal, la experiencia de lo indecible se manifiesta como un reto epistemológico para entender las prácticas rituales como la capoeira en su sentido general y en sus dimensiones místicas. Su sentido de misterio parece situarse más allá de las fronteras de la cultura, en un universo extra-simbólico o como el anverso de un pliegue que no logramos percibir y que sólo se vislumbra vagamente.

La existencia de este lado que se niega a verbalizarse y hacerse visible es también un ámbito de posibilidades y de innovaciones, tal como lo ha sugerido Roy Wagner en su concepto de la invención de la cultura (2019). La ambigüedad de sentido que existe al interior de prácticas rituales como la capoeira, donde el poder es algo inexplicable que no se puede transmitir ni enseñar de forma verbal o corporal, otorga a su vez el poder del cambio, el movimiento y desplazamiento más allá de las restricciones estructurales y jerárquicas impuestas a los practicantes. Estructura y antiestructura oscilan en la práctica de la capoeira, simultáneamente restringen, regulan y liberan las interacciones corporales y espirituales.

Las contradicciones entre jerarquía y liberación que son parte esencial de la capoeira se manifiestan en las ambigüedades que existen entre el respeto a un líder de conocimiento y la vaguedad con que muchas veces se adquiere ese estatus de poder. Del mismo modo, la afectación de la práctica de la capoeira fuera del ritual, ejerciéndose más allá de sus marcos de acción, nos habla de una forma de vida que abarca horizontes temporales a largo plazo. La capoeira concebida como una práctica holística ofrece lecciones a los participantes sobre lo inexplicable que es entenderla en todas sus facetas de engaño y de conexión ancestral. Pasado, presente y futuro se conjuntan durante la ejecución ritual de la *roda*. Sin embargo, muchos de sus elementos místicos y espirituales se mantienen ocultos.

Hay indicios claros de que la capoeira tiene elementos secretos que, si es que se conocen, sus líderes se niegan a compartir a otros por muchas

diversas razones. Como lo ha mencionado Roy Wagner (1984), todas las sociedades guardan secretos en diferentes escalas, no todo conocimiento es compartido y de carácter público. Hay muchos elementos en el ritual que requieren ser protegidos de las miradas ajenas y curiosas, y eso sucede definitivamente en la capoeira afrobrasileña, no sólo se resguarda el conocimiento sobre el misterio del mundo, sino que se preservan sus conexiones ancestrales y de poder inexplicable.

Finalmente, se puede concluir que la experiencia de lo inexplicable y los problemas de la comunicación ritual que dificulta el sentido, requieren de más atención y análisis en la antropología contemporánea, tanto en el ámbito del estudio del arte y la experiencia estética, como en la forma en que se despliega y entiende en el ámbito espiritual, religioso y de comunicación ritual; en suma, en su dimensión etnográfica explícita.

Referencias:

- Abib, P. (Ed.). (2013). *Mestres e capoeiras famosos da Bahia*. EDUFBA.
- Abib, P. (2015). *Conversas de capoeira*. EDUFBA.
- Abreu, F. (2005). *Capoeiras: Bahia, Século XIX, Imaginário e documentação, volume 1*. Instituto Jair Moura.
- Brito, C. (2023). “Valor de uso” y “valor de cambio” del *berimbau*: producción y consumo como símbolos de libertad en la capoeira Angola global contemporánea. En González, S. y Nascimento, R. (Eds.). *Capoeira: pasado, presente y futuro de una práctica afrobrasileña* (pp. 329-360). Editora Radiadora.
- Capoeira, N. (2003). *The Little Capoeira Book*. Rev. Ed. North Atlantic Books.
- Coutinho, D. (Mestre Noronha). (1993). *O ABC da Capoeira Angola, Os Manuscritos de Mestre Noronha*. Governo do Distrito Federal.
- Cruz, J. L. O. (Mestre Bola Sete). (1989). *A Capoeira Angola na Bahia*. Empresa Gráfica da Bahia.
- Dias, A. (2006). *Mandinga, manha e malícia: Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910–1925)*. Editorial da Universidade Federal da Bahia.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Alianza Editorial.
- Downey, G. (2005). *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford University Press.
- Fryer, P. (2000). *Rhythms of Resistance: African Musical Heritage in Brazil*. Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/jj.14962382>
- Gadamer, H. (1991). *La actualidad de lo bello*. Editorial Paidós.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Godelier, M. (2011). *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Editorial Akal.
- Goody, J. (2010). *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511778896>

- Handelman, D. (2006). Framing. En J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (Eds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp. 571-582). Leiden & Boston: Brill Academic Publishers. https://doi.org/10.1163/9789047410775_029
- Kapferer, B. (1997). *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. The University of Chicago Press.
- Kapferer, B. (Ed.). (2006). *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. Berghahn Books.
- Lambek, M. (2021). *Concepts and Persons*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781487539597>
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Mitológicas III. El origen de las maneras de la mesa*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *La vía de las máscaras. Tres excursiones*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *The Story of Lynx*. The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, L. (1992). *Ring of Liberation: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira*. University of Chicago Press.
- Muricy, A. C. (Director). (1998). *Pastinha, uma vida pela capoeira*. [Documental].
- Rapaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Soares, E. (2008). *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. (3ª ed.). Editora da UNICAMP.
- Stoller, P. (2009). *The Power of the Between. An Anthropology Odyssey*. The University of Chicago Press.
- Stoller, P. y Olkes, C. (1987). In *Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship Among the Songhay of Niger*. University of Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226098296.001.0001>
- Turner, E. (1993). The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study? *Anthropology of Consciousness*, 4 (1), 9-12. <https://doi.org/10.1525/ac.1993.4.1.9>
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications.
- Turner, V. (1986). Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. En Turner, V. y Bruner, E. (Eds.). *The Anthropology of Experience* (pp. 33-44). University of Illinois Press.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Taurus.
- Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI Editores.

- Wafer, J. (1991). *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812203868>
- Wagner, R. (1984). Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites. *Annual Review of Anthropology*, 13, 143-155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.13.100184.001043>
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura*. Traducción y prólogo de Pedro Pitarch. Nola Editores.

Espacio, territorio y cultura: la patrimonialización del centro histórico de Oaxaca

Space, territory and culture: the heritagization of the
historic center of Oaxaca

Recibido: 20 de octubre de 2023

Aprobado: 7 de febrero de 2024

José Omar Peral Garibay

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Resumen

Este texto tiene como propósito analizar el proceso de patrimonialización del centro histórico de la ciudad de Oaxaca, a partir de un andamiaje teórico y conceptual que destaca el traslape entre las dimensiones espacial y cultural de la vida social. En este sentido, la categoría de centro histórico se utiliza como una herramienta cognoscitiva que expresa una serie de prácticas materiales y simbólicas, las cuales sirven para dotar de un conjunto de valores a un espacio delimitado y diferenciado de la totalidad de la ciudad. En términos metodológicos, se emplea un análisis espacio-temporal para reconstruir la evolución de la ciudad de Oaxaca, así como la conformación de su centralidad histórica. Asimismo, se recurre al uso de datos documentales y etnográficos, con el fin de develar los discursos y prácticas que desarrollan los distintos sujetos que producen este espacio. Se destaca que el centro histórico de Oaxaca se ha producido como un espacio patrimonial de escala global, donde predomina una visión monumentalista del patrimonio cultural, así como una valoración y usufructo del mismo, desde una lógica mercantil vinculada a las actividades turísticas.

Palabras claves: patrimonialización, centro histórico, territorio.



Abstract

The purpose of this text is to analyze the process of heritagization of the historic center of the city of Oaxaca, based on a theoretical and conceptual scaffolding that highlights the overlap between the spatial and cultural dimensions of social life. In this sense, the category of historic center is used as a cognitive tool which expresses a series of material and symbolic practices, which serve to endow a set of values to a space delimited and differentiated from the totality of the city. In methodological terms, a spatio-temporal analysis is used to reconstruct the evolution of the city of Oaxaca, as well as the conformation of its historical centrality. It also resorts to the use of documentary and ethnographic data in order to unveil the discourses and practices developed by the different subjects that produce this space. It is emphasized that the historic center of Oaxaca has been produced as a heritage space of global scale, where a monumentalist vision of the cultural heritage predominates, as well as a valuation and use of it, from a mercantile logic linked to tourist activities.

Keywords: heritagization, historic center, territory.

José Omar Peral Garibay. Mexicano. Doctor en Urbanismo por la Universidad Autónoma de México. Líneas de investigación: Patrimonio cultural y centros históricos; Procesos de turistificación y gentrificación; Conflictos socioambientales y cambio climático. Correo electrónico: omar.garibay@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8825-3413.

Introducción

La evolución de las formas de conceptualización del patrimonio cultural a lo largo del siglo XX, permitió transitar del reconocimiento puntual de los inmuebles monumentales, a la valoración de los conjuntos urbano-arquitectónicos (Ballart y Juan i Tresserras, 2008; Choay, 2007; Melé, 2006). Igualmente, se observó una transición del énfasis puesto en la dimensión material del patrimonio hacia perspectivas que destacan el análisis de las prácticas sociales, políticas y culturales que lo fundamentan (Machuca, 2022; Prats, 2004).

En el caso de los centros históricos, concebidos como espacios patrimoniales destinados a la conservación, sería hasta fines de la década de 1960 cuando se consolide esta noción, producto del crecimiento urbano y del desborde de la ciudad histórica, misma que pasaría a ser reconocida por su valor de antigüedad al aglutinar importantes atributos arquitectónicos, históricos y culturales (Carrión, 2010; Hardoy y Gutman, 1992). De manera paralela a la consolidación de esta forma de entender al patrimonio urbano, se desarrollarían procesos que suponen a su vez la necesidad del aprovechamiento económico del mismo, argumentando que así se lograría su correcta conservación, todo ello, bajo la premisa de la “puesta en valor” del patrimonio delineada por las Normas de Quito (OEA, 1967).

Con base en lo anterior, se maneja como hipótesis que la adecuación de este precepto al caso de los centros históricos ha supuesto la aplicación de programas de gestión urbana y del patrimonio cultural, cuyas características se encuadran en los cánones neoliberales, pues el sector público ha encarrilado los procesos de *patrimonialización*, para después dejar en manos de la iniciativa privada el aprovechamiento y explotación de estos recursos culturales mediante la expansión de los servicios turísticos, el desarrollo inmobiliario y la gentrificación en centros históricos que han sido patrimonializados (Delgadillo, 2015; Hiernaux y González, 2014; Navarrete, 2019; Trujillo, 2021).

En este tenor, se plantea como pregunta guía, ¿de qué manera se puede recuperar desde una perspectiva crítica, la *categoría* de *centro histórico* como una herramienta analítica propia de las ciencias sociales que rebase el ámbito de la conservación y restauración arquitectónica, para dar cuenta de la complejidad de procesos que constituyen a este tipo de espacios? De tal manera, este artículo se propone aminorar la escasez de abordajes

de corte transdisciplinar en el estudio de los centros históricos, así como voltear la mirada hacia otros casos de estudio, más allá del centro histórico de la Ciudad de México, que es el que mayor atención acapara por parte de la academia (Sepúlveda, 2017).

Para atender este requerimiento, el documento se organiza de la siguiente manera. En el segundo apartado se expone un diálogo teórico donde se plantea el análisis de la dimensión espacial del patrimonio cultural a partir de la deconstrucción crítica de la categoría de centro histórico. La intención es mostrar un conjunto de herramientas conceptuales que abrevan tanto del pensamiento geográfico como antropológico. A continuación, en el tercer apartado, se indica una breve nota metodológica donde se explica el proceso de recuperación y análisis de la información utilizada. En los siguientes tres apartados, se presenta una discusión sobre el proceso de patrimonialización en el centro histórico de Oaxaca como caso de estudio. Finalmente, en las conclusiones se redondean las principales ideas expuestas a lo largo del texto y se señalan los alcances y limitaciones del mismo.

Marco teórico: producción del espacio y centros históricos

Este trabajo recupera la perspectiva teórica que concibe al espacio como producto de las relaciones sociales, lo que implica una mirada contrapuesta a la visión dominante, la cual entiende al espacio como un recipiente vacío que contiene al conjunto de elementos naturales y humanos. Esta visión, de raíz geométrica y euclidiana, supone una separación ontológica entre la sociedad y el espacio; por el contrario, en una crítica a esta perspectiva, se diría que el espacio es una instancia o dimensión de lo social, por lo que es tanto una condicionante, como un resultado del devenir de la totalidad de los fenómenos sociales (Lefebvre, 2013; Santos, 1990).

En este sentido, se debe precisar que el espacio es un *producto histórico* generado por la combinación de un conjunto de relaciones dinámicas que se mantienen en constante tensión, lo cual implica la objetivación del trabajo humano en la materialidad transformada (entorno construido), conformando *rugosidades* (la solidificación de lo social en lo espacial). Estas rugosidades fungen como sustrato de nuevos procesos de producción, por lo que el espacio “debe considerarse como un conjunto de relaciones realizadas a través de las funciones y de las formas que se presen-

tan como testimonio de una historia escrita por los procesos del pasado y del presente” (Santos, 1990, p. 138).

Para analizar los procesos de producción del espacio, Lefebvre (2013) propone una triada conceptual cuya interrelación es dialéctica: 1) las *prácticas espaciales*, 2) las *representaciones del espacio*; y 3) los *espacios de representación*. Para el autor, las prácticas espaciales generan un *espacio percibido* concerniente a la experimentación material de la realidad a través de nuestros sentidos; es el espacio de la experiencia y de la relación de inmediatez con el mundo. Las representaciones del espacio se enmarcarían en un *espacio concebido*, en una transliteración o codificación del mundo sensorial y material hacia el mundo de lo pensado y de la abstracción. El espacio concebido hace uso de modelos y genera un metalenguaje que busca imponerse al todo social como una forma de lectura única de lo espacial (el mapa o el plano). Finalmente, los espacios de representación se generan en el *espacio vivido* producto de la subjetividad en relación al espacio; es la movilización de la dimensión afectiva y emocional, así como de la memoria y la proyección hacia el futuro que se tiene del espacio (Lefebvre, 2013, pp. 97-99).

Para establecer un gozne entre las categorías de espacio y centro histórico, se considera útil la recuperación de la categoría de *territorio*, entendida como la materialización de la capacidad de un grupo social de apropiarse, delimitar y controlar un espacio determinado (Sack, 1991). En este sentido, un territorio es un espacio apropiado y dominado por un sujeto (individual o colectivo), con base en un marco representacional vinculado a un proyecto político (León, 2011).

Asimismo, resulta útil indicar que el *patrimonio cultural* es un *producto social*, el cual es resultado de las transformaciones objetivas y subjetivas de la realidad, así como de *procesos de invención-construcción social* simbólica y normativa, que elabora *desde el presente* un conjunto de representaciones que aglutinan y estructuran jerárquicamente a los distintos elementos patrimoniales en función de la escala de valores de la propia cultura (Bonfil, 1997; Prats, 2004). Dicha escala se produce en función de la acción que ejercen tres grupos principales de sujetos patrimoniales: el Estado, el sector privado, y la sociedad civil (García-Canclini, 1997). Como construcción político-histórica, el patrimonio cultural da cuenta de la evolución de las formas de re-conocimiento y valoración que tiene una sociedad respecto al conjunto de los elementos culturales que la com-

ponen, donde las políticas del Estado-nación han sido fundamentales para depositar una identidad específica en las distintas manifestaciones patrimoniales (Longhi-Heredia et al., 2023).

Sirva lo anterior para señalar que la *patrimonialización* se define como el proceso que involucra prácticas, normas y dispositivos que posibilitan la *selección, valoración, protección y promoción* de ciertos elementos de una realidad cultural determinada, correspondiente tanto a atributos de carácter físico-natural, así como a los de orden social. Se debe destacar también, que estos procesos se han desarrollado fundamentalmente desde una lógica vertical impulsada por el Estado-nación, aunque en las últimas décadas ha habido un desplazamiento de la escala de la producción patrimonial como consecuencia del reforzamiento de actores globales y locales pertenecientes tanto a la esfera pública como a la privada (Trujillo, 2021).

Para el caso de los centros históricos, estos se han constituido como espacios patrimoniales a partir del proceso de modernización de la ciudad tradicional, primero en Europa, y luego en otras partes del mundo. Para Carrión (2010), el centro histórico nace de la crisis en que lo envuelve el desarrollo de la ciudad capitalista mediante la generación de nuevas centralidades y la destrucción del patrimonio arquitectónico y urbano¹. Una manera de atender esta situación de deterioro físico y de pérdida de centralidad ha sido el proceso de patrimonialización de los centros históricos, el cual implicaría un cambio en el estatuto de un bien privado para combinarse en un bien público.

Así, el *acto de patrimonializar*, entendido en este trabajo como un *ejercicio de poder* amparado en una valoración específica sobre cierto tipo de elementos materiales e inmateriales de la ciudad, conlleva en primera instancia una propuesta selectiva de representación simbólica sobre dicha materialidad, para posteriormente generar su consagración y exposición

¹ El patrimonio arquitectónico refiere al conjunto de obras, edificaciones y estructuras inmuebles que poseen valores históricos, estéticos y culturales que resultan emblemáticos y significativos para una sociedad, la cual les otorga el carácter de legado para posibilitar su conservación y aprovechamiento. Es representativo del patrimonio arquitectónico de una sociedad, desde una gran catedral, hasta una pequeña vivienda característica de la arquitectura vernácula (Lleida-Alberch, 2010). Por su parte, el patrimonio urbano no solo incorpora a distintos conjuntos del patrimonio arquitectónico, sino que también hace referencia a hitos del espacio público como plazas y jardines, así como a barrios históricos y tradicionales, elementos de la infraestructura y del paisaje urbano, así como al conjunto de prácticas socioculturales que se desarrollan en estos espacios (Lee-Alardín, 2016).

por medio de la construcción social del patrimonio urbano (Melé, 2006), entendido ya, como una zona o área territorial específica de intervención.

Esta producción de territorio tiene el objetivo de atender la crisis de los centros históricos, para lo cual se propone una escala de valoración patrimonial generada fundamentalmente por el Estado y la academia, que implica a su vez, una selección sobre cierta porción del espacio urbano construido, para luego formular un marco jurídico que genere las normas y lineamientos de intervención pública en dicho espacio. El resultado de este proceso de territorialización es un espacio nuevo, lo que hoy se conceptualiza como “centro histórico” era en sí la propia ciudad, un espacio con dinámicas contemporáneas que hacen que esta nueva valoración simbólica y su tratamiento jurídico lo hayan convertido en *histórico* (Melé, 1995). Al seguir este conjunto de ideas se considera pertinente recalcar que los procesos de *patrimonialización de centros históricos* son ejercicios de *territorialización*.

Asimismo, la *producción de representaciones espaciales de un centro histórico* pasa por un ejercicio de abstracción y proyección de la realidad hacia la esfera de la elaboración cartográfica institucional, que con base en el espacio idealizado traslada dicho modelo hacia la inscripción de marcas en el territorio² producto de un conjunto de *prácticas espaciales* específicas. En este sentido, “la definición empírica de un centro histórico es un acto de política urbana que implica una acción de un sujeto patrimonial con voluntad consciente” (Carrión, 2010, p. 33).

El sujeto patrimonial de mayor relevancia con relación a los centros históricos es el sector público en sus distintos niveles de gobierno, así como en sus distintas escalas espaciales; en este sentido, al interior de dichos niveles existen relaciones de cooperación y de confrontación entre lo local y lo nacional para establecer los criterios de selección y las *prácticas de territorialización de un centro histórico*. De tal forma, es nece-

2 Desde el enfoque analítico que se presenta en este trabajo, se considera que toda práctica social genera inscripciones materiales y simbólicas en el espacio, lo que conlleva a la creación de paisajes. En el caso del concepto de paisaje, se entiende a este como la porción visible del territorio. Es un concepto que sirve para sintetizar las interacciones *evidentes* entre los distintos elementos (naturales y sociales) que componen a una realidad delimitada histórica, geográfica y culturalmente. En este sentido, todo paisaje es producido desde una lógica cultural específica, por lo que resulta tautológico hablar de *paisaje cultural*; en estos términos, todo paisaje es un paisaje cultural. El paisaje es *lo que se ve*, por lo que para el análisis más profundo de aquellos fenómenos y procesos inaccesibles al ojo humano resulta de mayor utilidad el empleo de la categoría de espacio, cuya abstracción permite trascender la dimensión fenoménica para acceder a la esencia de la realidad.

sario identificar a los sujetos que heredan, así como a los que reciben el patrimonio en un contexto de relaciones de poder y de disputa que se establecen entre unos y otros. Para generar un *mapeo* adecuado de estos sujetos es importante tomar en cuenta las características de la estructura social, de los sectores público, privado y social, así como del alcance esalar de su acción (Carrión, 2010; Coulomb y Vega, 2016).

Finalmente, se debe considerar que, desde el ámbito de la planeación urbana en un contexto neoliberal, se han incentivado modificaciones en los usos de suelo para promover actividades económicas del sector servicios enfocadas principalmente a los mercados turístico y cultural. En este sentido, los centros históricos bajo el neoliberalismo se han vuelto espacios económicos y simbólicos que deben ser ofrecidos a un nuevo tipo de consumidor urbano. Este *asalto posmoderno* de los centros históricos (Hiernaux, 2006) implica una pérdida de la profundidad histórica y la imposibilidad de recrear la *vida tradicional*, incluso si se generan las escenografías que sustituyan a los espacios de representación de un pasado que ya no existe. El imaginario posmoderno en los centros históricos termina planteando la disyuntiva entre proteger un pasado, o aprovecharlo económicamente incluso a costa de su destrucción.³

Metodología

Con base en el uso de un marco teórico de referencia, como lo es el de la producción del espacio (Lefebvre, 2013), y el del análisis de su concreción a partir de la categoría de centro histórico, se empleó una estrategia metodológica que permitió la reconstrucción espacio-temporal del centro histórico de la ciudad de Oaxaca, con particular énfasis en la identificación de aquellos elementos del paisaje urbano histórico que actualmente se valorizan como patrimonio. Para ello, se realizó una revisión de fuentes secundarias de información, cuya principal materia es el análisis histórico de la ciudad de Oaxaca⁴.

3 Este tipo de problemáticas han sido identificadas incluso por organismos internacionales como la UNESCO (2011) o el ICOMOS (1987), quienes sin necesariamente plantear una crítica a las condiciones estructurales del desarrollo capitalista como causantes de las mismas, señalan la importancia de que exista una mayor participación de la sociedad en el diseño de los planes de gestión del patrimonio en los centros históricos, así como en la toma de decisiones sobre programas y acciones que se ejecuten en estos espacios. Desde la perspectiva de estas instituciones, es posible el desarrollo económico y la conservación del patrimonio urbano, aunque se dejan un tanto de lado temas trascendentales como son el desarrollo social, la protección del uso de suelo habitacional y el aseguramiento de la permanencia de los habitantes originarios en los centros históricos.

4 Se recuperó información de libros y artículos especializados en la temática tratada, así

Por otro lado, para aproximarse a los procesos contemporáneos de patrimonialización en el centro histórico de Oaxaca, se llevó a cabo un análisis de los principales documentos normativos que rigen en la materia⁵. A su vez, esta información se complementó con datos provenientes de la práctica etnográfica mediante el uso de dos de sus instrumentos más destacados, como son la observación participante y la entrevista (Guber, 2001). Dicha estrategia permitió develar las *prácticas y discursos espaciales* que despliegan distintos actores que son partícipes de la producción de este centro histórico. Este análisis se expone en tres apartados que se definen a partir de cortes históricos e interpretativos. El primer corte atiende a la identificación de los atributos que hoy se reconocen como patrimonio, desde el punto de vista de la historia urbana. Como segundo momento, se discute la producción del centro histórico de Oaxaca como el resultado de un ejercicio de territorialidad. Finalmente, se analiza a este espacio a la luz de las relaciones contemporáneas de *valoración y usufructo* del patrimonio cultural que contiene y lo constituye.

Reconstrucción histórico-patrimonial de la ciudad de Oaxaca

Con base en el marco teórico se podría indicar que, para Lefebvre, “todo lo que ha actuado en la historia ha quedado inscrito en el espacio” (1976, p. 244). En esa misma sintonía, el concepto de *rugosidades* (Santos, 2000, p. 118), haría referencia a aquellas formas construidas que se van acumulando en el paisaje, producto de la actividad humana, y que se transforman en factores condicionantes de dinámicas presentes y futuras. Es importante esta consideración, en función de que la ciudad histórica y patrimonial se puede concebir también como un conjunto de rugosidades, o bien, como la superposición de distintas capas de historicidad. Tomando en cuenta lo anterior, desarrollar una reconstrucción del centro histórico de Oaxaca implica un análisis de la conformación de sus rugosidades y de las transformaciones del entorno construido, identificando aquellos elementos del pasado que actúan como fuerzas vivas en el presente.

como de documentos técnicos y normativos, los cuales se encuentran referenciados a lo largo del texto.

⁵ En este rubro, los documentos que fueron consultados son la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, el Plan Parcial de Conservación del Centro Histórico de la Ciudad de Oaxaca de Juárez, así como un documento técnico y la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO.

Sirva lo anterior para recapitular sobre el nombre de la ciudad, el cual tiene sus raíces en la palabra náhuatl que utilizaron las fuerzas mexicas al fundar el asentamiento cívico-militar de *Huaxtlan* en 1494, mismo que fue sustituido por el de *Huaxyácac* hacia 1502, donde prosperó una importante colonia de habitantes nahuas provenientes de Tenochtitlan (Barbosa, 2001). El arribo de las fuerzas ibéricas al actual territorio de Oaxaca se dio de manera inmediata a la caída de la capital mexica en 1521. Derrotados en Tenochtitlan, los nahuas asentados en *Huaxyácac* probablemente realizaron un pacto de colaboración con los españoles (Chance, 1978), y estos a su vez con mixtecos y zapotecos, lo que implicó para la corona española el reconocimiento de derechos territoriales y urbanos para los pueblos indígenas de la ciudad de *Guaxaca*⁶ y de los valles centrales (Barbosa, 2001).

Al ser el objetivo de los conquistadores hispanizar el territorio, los habitantes nahuas fueron desplazados hacia las afueras de la ciudad española, fundándose los “pueblos de indios” de Xochimilco, Mexicapan y Chapultepec, y más tarde, el pueblo de Jalatlaco⁷, todos ellos, importantes espacios de la vida urbana del pasado novohispano, así como de la ciudad contemporánea. Para 1529, la villa española se instituyó oficialmente con el nombre de *Antequera*, la que, tan solo tres años después, adquirió la cédula real de ciudad en 1532 (Van Doesburg, 2007).

Estos elementos son importantes para comprender el proceso de *selección* de las improntas en el espacio que son revaloradas desde el presente y que se constituyen como un *patrimonio vivo*. Así, la construcción de un *valor de historia* se acompaña de la creación de un *valor de paisaje*, en tanto que el sentido del tiempo-espacio detenta una localización y una perspectiva de observación la cual es valorada de manera subjetiva, lo que podría comprenderse como un proceso de *semiotización*⁸ (Echeverría, 2010). En este tenor, se puede leer a la luz del presente la importancia paisajística que adquiere la traza de la ciudad como un elemento de revaloración patrimonial, no definida como una traza hispana, sino reinviniendo su origen mexica (Barbosa, 2001; Sánchez, 2007).

6 Castellanzación de *Huaxyácac* que hace el cronista y fraile dominico Diego Durán.

7 Los antiguos pueblos de Xochimilco y Jalatlaco actualmente forman parte del centro histórico de Oaxaca.

8 La semiotización del espacio se entiende como el proceso mediante el cual se dota a un lugar determinado de un conjunto de signos y símbolos, los cuales transmiten un mensaje específico al conjunto de las personas que lo habitan o visitan. Los símbolos en el espacio sirven como depositarios de la identidad cultural, la memoria histórica, la identidad étnica o la identidad territorial.

Otro elemento fundamental en la conformación histórica del paisaje y de las rugosidades patrimoniales que otorgan una identidad específica a la ciudad de Oaxaca es su parque arquitectónico monumental, el cual está compuesto en su mayoría por inmuebles de tipo religioso que comenzaron a construirse recién iniciado el proceso de colonización hispana (Romero, 2011). En 1529, las autoridades donaron a la orden religiosa de los dominicos un predio para la construcción de su primer templo, correspondiente al actual Ex Convento de San Pablo, a dos cuadras del Zócalo (Van Doesburg, 2007).

Sin embargo, la obra arquitectónica novohispana de mayor envergadura y más representativa de esta orden y de la ciudad misma es el templo y Ex Convento de Santo Domingo (ver Figura 1), el cual comenzó a construirse hasta el año de 1551. El edificio mismo de la Catedral (al igual que el resto de los otros inmuebles monumentales de Oaxaca), pasó por distintas etapas constructivas, iniciándose en 1544 y concluyendo su fase terminal en 1752 (Mullen, 1992). (Figura 2).

Figura 1
Templo de Santo Domingo



Fuente: archivo de la Fundación Bustamante.

Figura 2
Catedral de Oaxaca pintada por José María Velasco en 1887



Fuente: <https://bit.ly/3vHzD6W>

Hacia fines del siglo XVIII, el término de Antequera cayó en desuso para finalmente ser desplazado por el de Oaxaca, el cual, si bien no fue un nombre oficial, había servido también para referirse a la ciudad (Martínez, 2007). El desarrollo de la revolución de Independencia encontró en Oaxaca una ciudad tradicionalista y conservadora con marcados estamentos sociales, en donde una élite blanca y mestiza organizaba la vida social. El arribo del jefe independentista José María Morelos en 1812 supuso un trastocamiento de este orden, ya que impulsó acciones sociales y urbanas importantes, entre las que destacan la creación del que ahora es el jardín más grande del centro histórico, “El Llano” de Guadalupe (Aragón, 2006).

A lo largo del siglo XIX, pese a momentos de inestabilidad y desorden, se realizan obras de infraestructura urbana como son la instalación de alumbrado público, embellecimiento de plazas públicas, la construcción de inmuebles dedicados a actividades educativas y de gobierno, así como la apertura del Panteón de San Miguel localizado al oriente de la ciudad (Martínez y Ruíz, 2007). Cabe señalar, las obras de reconstrucción continua debido a la actividad sísmica de la región, labor de por sí complicada y agravada como consecuencia de las Leyes de Reforma, que al desamortizar los bienes de la Iglesia, propició que una gran cantidad de inmuebles fuera presa del deterioro y abandono (Ortiz, 2012).

El advenimiento del periodo porfiriano (1876-1911) supuso un proceso de modernización urbana y de las normas de la vida social. Este lapso de poco más de treinta años fue fundamental para la historia urbana de Oaxaca, en tanto que se desarrollaron procesos de gran calado que transformaron la fisonomía de la ciudad. Entre las principales acciones destacan el arreglo y construcción de oficinas municipales, cárceles, escuelas y centros educativos de nivel superior. De igual manera, se realizaron importantes inversiones para la introducción de la electricidad, el telégrafo y el primer servicio de tranvía a fines de 1887 (Lira, 2008).

En términos del uso del espacio público, la plaza virreinal, donde se desarrollaba el intercambio de mercancías, durante el porfiriato se transformó en un “jardín” y “paseo” cuyo diseño y sentido se ancló a la idea modernista francesa del esparcimiento y el descanso. De tal forma, el espacio público pasó de ser el lugar de abasto, comunicación y bullicio, al lugar de relajamiento y paseo, donde lo caótico y sucio propio de la plaza virreinal quedaba atrás gracias a las obras públicas de rediseño e higienización (Lira, 2008). La obra insigne para el porfiriato oaxaqueño, en términos de arquitectura monumental, fue la construcción del “teatro-casino Luis Mier y Terán” (hoy “teatro Macedonio Alcalá”). Este recinto se construyó con fondos privados para simbolizar el paso de la ciudad de Oaxaca hacia la modernidad (Martínez, 2007).

Para la primera década del siglo XX, el territorio del ex Marquesado del Valle⁹ se fusionó con el resto de la ciudad y se convirtió así en su nueva periferia. Hacia 1926, se incorporó legalmente a los pueblos de Jalatlaco y Xochimilco (al norte), así como al barrio y terrenos de la hacienda de Trinidad de las Huertas (al sur). Sería hasta el año de 1934, cuando el todavía lejano y separado pueblo de San Felipe del Agua (4 km al norte) pasó a formar parte del municipio de Oaxaca de Juárez (Martínez, 2007). (Ver Figura 3).

9 El Marquesado del Valle fue un territorio en los valles centrales de Oaxaca que la corona española otorgó en propiedad exclusiva a Hernán Cortés, después de la conquista de Tenochtitlan.

Figura 3
Ciudad de Oaxaca hacia finales de la década de 1930.
Vista aérea desde su flanco sur



Fuente: Fundación ICA, recuperado de <https://bit.ly/3aGnia9>

Otro suceso de gran importancia para la historia urbana, patrimonial y paisajística de la ciudad de Oaxaca sería el terremoto acontecido el 14 de enero de 1931, el cual generaría destrucción y daños en más de la mitad de los inmuebles de la ciudad (Barrera, 1997). Hacia esos años, era común observar una Oaxaca compuesta casi en su totalidad por edificaciones de un solo nivel. Se dice entonces que la ciudad es “achaparrada”, precisamente porque el constante azote de los terremotos generaba en los habitantes el temor a construir más de una planta. Cabe destacar también, que los predios que quedaron vacantes por el sismo fueron utilizados para incorporar materiales y técnicas constructivas más resistentes, así como otros estilos arquitectónicos al margen de lo típicamente “colonial” (Lira, 2008).

La introducción del automóvil también generó importantes transformaciones en la forma y función del espacio urbano oaxaqueño. Los primeros vehículos particulares, taxis y camiones de pasajeros se incorporaron al paisaje citadino en los primeros años de la década de 1920. En el decenio siguiente se amplió el número de automóviles en la ciudad, y ante este incremento, fue necesaria la construcción de nuevas vías de circulación (Calderón, 2008). A partir de entonces, la construcción de avenidas se convirtió en un importante y agresivo agente transformador del paisaje urbano. Una obra destacable fue la construcción en 1946 de la carretera Panamericana en el borde norte de la ciudad, lo que requirió del derribo de una porción del barrio de Xochimilco, fragmentándolo en

dos. Además, otra pérdida importante para el patrimonio urbano fue el derribo de un fragmento del antiguo acueducto de la ciudad, el cual inició su construcción en el siglo XVI y funcionó hasta bien entrado el siglo XX (Montes y Montes, 2014).

Como en otras ciudades mexicanas, Oaxaca tuvo una expansión urbana y demográfica como consecuencia del fenómeno migratorio, lo que generaría que a partir de la década de 1950 se diera un desbordamiento de los límites de la ciudad “colonial”, el cual no seguiría la cuadrícula de la traza urbana del siglo XVI, sino un patrón radial asociado a las vías de comunicación (Francisco, 1999). Este proceso implicó no solo la consolidación de una centralidad funcional y económica, sino el nacimiento mismo de una *centralidad histórica*.

La territorialización del centro histórico de Oaxaca: un espacio en disputa

En la primera mitad del siglo XX la ciudad de Oaxaca vivió procesos que marcaron su fisonomía e identidad. La obra pública realizada durante este periodo dotó a Oaxaca de mayor infraestructura y equipamiento urbano, así como de un mejor espacio público. Ahora bien, la implementación de una política pública enfocada específicamente en ejecutar acciones de conservación del patrimonio urbano, con fines político-ideológicos, culturales, así como económico-turísticos, solo se consolidaría hasta la década de 1970.

La creación de un aparato jurídico de protección patrimonial urbano-arquitectónico es la respuesta al proceso de desarrollo de la ciudad moderna, en tanto que, este proceso implicó muchas veces la destrucción y sustitución de la ciudad histórica, antigua o tradicional. Ante ello, y con base en una noción del patrimonio monumental formulada desde el siglo XIX, a inicios del siglo XX se realizaron los primeros esfuerzos por proteger áreas que abarcaran más allá de los monumentos puntuales. En la década de 1930 México diseñó una legislación que se avocó a la protección no únicamente del patrimonio arqueológico, sino también de los bienes históricos, artísticos y naturales (Sánchez, 2012). Así, se decretó en 1934 la Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos, Poblaciones Típicas y Lugares de Belleza Natural, la cual planteó la potestad del gobierno federal para intervenir aquellas zonas de interés público por su importancia para la historia, la cultural y la identidad nacional¹⁰ (Díaz-Berrio, 1976).

10 Para una revisión más pormenorizada de la evolución de la noción de patrimonio cultural Volumen 1, Número 2, julio - diciembre 2024, pp. 37 - 78

Sin embargo, el marco constitucional que daba soporte a esta normatividad no era explícito acerca del papel que el estado federal representaría en torno a la posesión y protección del patrimonio cultural. Por tal motivo, se decretó la adición de la fracción XXV al artículo 73 de la Constitución Mexicana en 1966, en donde quedaba de manifiesto que el Estado tendría la obligación de proteger el patrimonio cultural, entendido éste como un bien de interés público y colectivo, por lo cual, la federación estaría facultada para imponer límites a la propiedad privada (Lombardo, 1997; Sánchez, 2012).

Así, en 1970 se decretó la “Ley Federal del Patrimonio Cultural Nacional”, la cual quedaría abrogada en 1972 con la publicación de la “Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas” (Ley de Monumentos). La Ley de 1972 no define al patrimonio cultural, pero señala las facultades específicas del Estado-nación mexicano como propietario y protector de figuras concretas del mismo. Para ello, recurre a las categorías de *Monumento* y *Zona de Monumentos*, a las que define en función de su época de creación: a) de carácter arqueológico serían todas las obras, muebles e inmuebles, construidas antes de la conquista española; b) de carácter histórico sería toda obra realizada entre los siglos XVI y XIX; y c) monumentos y zonas artísticas, serían las obras producidas a lo largo del siglo XX (Diputados, 2020).

Oaxaca, al haberse fundado en el siglo XVI, queda bajo la atribución de la Ley de Monumentos, ya que cuenta con inmuebles históricos civiles y religiosos de relevancia para la historia de la arquitectura mexicana. Para la declaración de Zonas de Monumentos Históricos (ZMH), además de los inmuebles, la Ley considera la ocurrencia de eventos sociopolíticos ligados a pasajes o personajes clave de la historia nacional. En este tenor, el 19 de marzo de 1976 el ejecutivo federal publica en el Diario Oficial de la Federación el decreto por el que se crea la Zona de Monumentos Históricos de la Ciudad de Oaxaca (DOF, 1976).

Por la poca experiencia en la formulación de documentos técnicos que sustentaron la creación de la ZMH de Oaxaca, en el decreto se omiten elementos de relevancia patrimonial, de tal suerte que los considerandos únicamente hacen mención a la ocupación prehispánica del lugar, a la presencia de José María Morelos y Pavón, así como al hecho de que Juárez vivió en la ciudad (DOF, 1976). Igualmente, se hace una delimitación en México, la cual no puede ofrecerse en este trabajo, se recomienda la revisión de Longhi-Heredia et al. (2023).

itación del polígono de protección, no obstante, no se indica el área protegida, el número de manzanas, ni se enlistan los monumentos individuales (Gálvez, 1996).

Se considera que la conformación de un *territorio* específico de control patrimonial por parte del Estado-nación mexicano devino con el decreto de la ZMH de Oaxaca en 1976, sin embargo, existe todo un conjunto de antecedentes que lo hicieron posible. En el ámbito de la obra pública, se podría destacar todo lo realizado a lo largo del siglo XX en materia de infraestructura urbana, así como proyectos específicos de remozamiento de inmuebles y en particular del espacio público. Resaltaría también, la creación en 1942 de la “Ley sobre Protección de Monumentos Coloniales, Artísticos e Históricos y Poblaciones Típicas del Estado”, con la intención de salvaguardar el carácter “colonial” de la ciudad de Oaxaca (Lira, 2014, p. 78).

Se observa que varios factores confluyeron en la década de 1970 en el afianzamiento de la protección legal del centro histórico de Oaxaca. De cara al crecimiento urbano desordenado, se produjo desde el Estado un discurso que valorizaba a la “ciudad colonial” y que ensalzaba al paisaje generado por la traza cuadrangular como uno de los símbolos más importantes de la identidad oaxaqueña. Además, en 1972 se conmemoró el centenario luctuoso del presidente Juárez, con lo que se remozaron jardines y los principales inmuebles monumentales. De igual forma, se promovió fuertemente la consolidación de las fiestas de julio de la Guelaguetza (Calderón, 2006).

Este conjunto de acciones de política pública, supuso un proceso de juridificación de los espacios urbanos protegidos (Melé, 1995), por lo que se pueden analizar como *actos de territorialización*, en tanto que plasmaron sobre la ley y los documentos técnicos, la argumentación acerca de la potestad del Estado-nación para ejercer su propiedad y control sobre un área determinada, esto es, la Zona de Monumentos Históricos de Oaxaca como un territorio concreto sobre el cual un conjunto de sujetos desplegaron su proyecto político. El Estado-nación a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) se impuso como principal sujeto patrimonial-territorial a los demás sujetos patrimoniales, cuya capacidad de incidencia y acción en el espacio quedó supeditada (aunque no anulada) a los dictámenes del instituto.

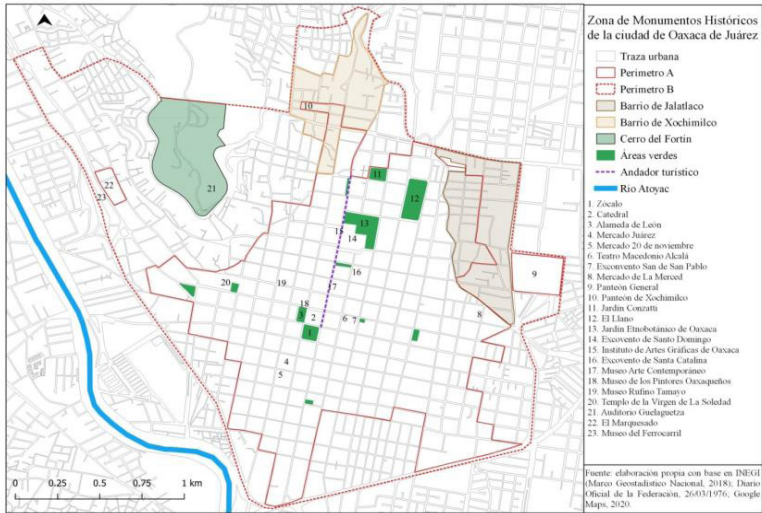
Por otro lado, la realización de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de 1972 (la Convención), puede entenderse como la cima de un proceso que tiende a homologar los criterios de valoración patrimonial a escala planetaria desde el punto de vista de los preceptos ideológicos y jurídicos occidentales. La importancia de esta Convención radica no únicamente en que marca las pautas para que muchos Estados desarrollen sus procesos de patrimonialización a escala nacional, sino que la principal propuesta de la Convención es la creación de una *categoría supranacional del patrimonio*, la del “Patrimonio Mundial” que es “común a toda la humanidad”¹¹ (UNESCO, 1972).

La riqueza patrimonial de la ciudad de Oaxaca en el ámbito arquitectónico (como en el de otras manifestaciones culturales), acumulada a lo largo de cinco siglos y aunada a los proyectos de revalorización material y simbólica del patrimonio urbano de la década de 1970, supuso las bases para lo que se puede denominar como la *producción del centro histórico de la ciudad* de Oaxaca. Se habla de producción, en tanto ejercicio consciente de transformación del espacio guiado por un fin específico, en este caso, el de la *patrimonialización de un espacio delimitado* mediante la construcción de representaciones espaciales correspondientes al polígono determinado por la ZMH. La producción del centro histórico de la ciudad de Oaxaca como un espacio global patrimonializado se concretó a partir de que este polígono (que no toda la ciudad) quedó inscrito en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO desde 1987 (UNESCO, 2020). (Figura 4).

El marco representacional que esgrimió la UNESCO para justificar la valoración patrimonial del centro histórico de Oaxaca es muy cercano a los considerandos que utilizó el ejecutivo federal para decretar la ZMH en 1976. Se refuerza el valor de antigüedad sobre cualquier otro, y la argumentación recae en el patrimonio monumental construido en el siglo XVI, aun cuando la mayoría de monumentos catalogados que se encuentran dentro de la ZMH fueron construidos hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Sin embargo, la importancia de la traza de la ciudad sí es destacada por la UNESCO, algo que omite el decreto de 1976 (UNESCO, 2020).

11 La aprobación de México como Estado parte de la Convención se efectuó en 1983.

Figura 4
Zona de Monumentos Históricos de la ciudad de Oaxaca



En cuanto a elementos cuantitativos, hay algunas disparidades en los datos que manejan la UNESCO y los que ofrecen otros estudios realizados sobre la ZMH de Oaxaca. El Decreto Presidencial de 1976 no estipula el área protegida, ni el número de manzanas o de monumentos que abarcan la poligonal de la ZMH, solamente hace una descripción de la delimitación del polígono. Por otro lado, en la información que ofrece la UNESCO (2020) se manejan algunas cifras y únicamente se puede acceder a un documento de tres páginas que realizó el ICOMOS en 1987, aunque se indica que la zona protegida es la correspondiente a la delimitada por el decreto. Gálvez (1996), retomando documentos del INAH, indica también algunas cifras, pero estas se contraponen con las de la UNESCO y con las que se recolectaron por cuenta propia mediante el uso de Sistemas de Información Geográfica y a través de la consulta en internet del Catálogo Nacional de Monumentos Históricos del INAH (Tabla 1).

Los procesos de patrimonialización que conforman territorios bien delimitados como son la Zonas de Monumentos Históricos, involucran la participación de distintos sujetos patrimoniales que, en lo que se puede denominar como una *tensión-negociación patrimonial*, buscan la apropiación y control de la totalidad o partes del espacio en disputa. Tales procesos espaciales claramente pueden abordarse desde una perspectiva que indaga sobre la *geopolítica del patrimonio*. Así, en el caso del centro

histórico de la ciudad de Oaxaca, podría indicarse que el cenit del proceso de patrimonialización en tanto producción de un territorio delimitado, apropiado y controlado por un conjunto de sujetos político-patrimoniales ocurrió en 1987 con el otorgamiento de la categoría de Patrimonio Mundial.

Tabla 1
 Datos técnicos sobre el centro histórico (ZMH) de la ciudad de Oaxaca

Fecha del decreto o inscripción	Área	Perímetro	Número de manzanas	Número de Monumentos	Clasificación de Monumentos
ZMH 19 de Marzo 1976	No especifica el Decreto	No [especifica el Decreto	No especifica el Decreto	No especifica el Decreto	No especifica el Decreto
Patrimonio Mundial 11 de Diciembre 1987	375 ha.	No especifica	Zona A, 172; y Zona B, 55. (ICOMOS, 1987)	1200 (ICOMOS, 1987)	No especifica
	3.6 km ² , según Gálvez (1996).	“Único”, según Gálvez (1996).	244 según Gálvez (1996).	860 según Gálvez (1996).	“Religiosos y A, B y C”, según Gálvez (1996).
	2.7 km ² , o bien, 270 ha; según mediciones propias con base en SIG.	12 km, según mediciones propias con base en SIG	252 según mediciones propias con base en SIG	932 según el Catálogo Nacional de Monumentos Históricos del INAH	Monumentos Históricos; Conjuntos Arquitectónicos y Bienes Inmuebles con Valor Cultural según el INAH

Fuente: elaboración propia con base en DOF (1976); Gálvez (1996); INAH (2020); UNESCO (2020).

Para apuntalar este proceso, y sobre todo para materializarlo espacialmente, los principales sujetos que intervinieron fueron: 1) el gobierno federal, a través del poder que le confiere la Ley de Monumentos de 1972 y su brazo operativo que es el Instituto Nacional de Antropología e Historia; 2) los gobiernos estatales; y 3) los municipales, los cuales estaban interesados en atraer recursos que sirvieran para mejorar la infraestructura urbana en el centro histórico de Oaxaca; que junto con 4) las asociaciones del sector privado, apuntalaban la promoción turística. También es sumamente destacable el papel que han jugado 5) los organismos internacionales como la UNESCO, quienes avalaron el proceso de mundialización patrimonial del centro histórico de la ciudad de Oaxaca (Tabla 2).

Tabla 2

Sujetos patrimoniales que intervinieron en la producción del centro histórico de la ciudad de Oaxaca hasta la década de 1980

Sujeto patrimonial	Escala de acción	Objetivos	Funciones
Organismos internacionales UNESCO ICOMOS	Global	Establecer directrices a nivel mundial sobre criterios de definición, selección y conservación de distintas manifestaciones del patrimonio cultural.	La UNESCO, mediante La Convención, determina qué manifestaciones nacionales y locales del patrimonio cultural y natural pueden quedar inscritas en la lista de Patrimonio Mundial. De la mano de organismos como el ICOMOS, da asesoría técnica a los gobiernos e instancias que solicitan el armado de proyectos de patrimonialización de sus bienes culturales.
Poder Ejecutivo Federal	Nacional	Determinar zonas de protección patrimonial de propiedad nacional.	Decretar Zonas de Monumentos Históricos.
Poder Legislativo Federal	Nacional	Crear el marco normativo y legal que garantice la protección de figuras específicas de protección del patrimonio cultural de la nación mexicana.	Aprobación de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, así como de su reglamento.
Instituto Nacional de Antropología e Historia	Nacional	Estudio, selección, conservación, salvaguardia y difusión del patrimonio cultural de la nación mexicana.	Establecer mecanismos que permitan la realización de proyectos de intervención y cuidado del patrimonio cultural de la nación.
Dirección Nacional de Monumentos Históricos del INAH	Nacional	Conservación, restauración, protección, catalogación, investigación y difusión del patrimonio histórico (siglos XVI-XIX).	Formulación de proyectos que permitan la catalogación y rehabilitación de los monumentos históricos de la nación.
Poder Ejecutivo Estatal	Estatal	Coordinarse con la federación para el correcto cuidado del patrimonio histórico edificado de la nación; además de promover otras figuras de protección del patrimonio cultural.	Establecer canales de comunicación inter-institucional que sirvan para la ejecución de proyectos de intervención urbana con recursos federales y estatales.
Poder Legislativo Estatal	Estatal	Crear el marco normativo y legal que garantice la protección de figuras específicas de protección del patrimonio cultural del estado de Oaxaca.	Aprobación de la Ley de Desarrollo Cultural para el Estado de Oaxaca.
Poder Ejecutivo Municipal	Local o municipal	Garantizar mediante coordinación con las autoridades federales y estatales, la protección y conservación del patrimonio histórico edificado de la nación y de otras manifestaciones del patrimonio cultural oaxaqueño.	Aterrizar mediante acciones concretas y continuas, los proyectos de cuidado, conservación y rehabilitación del patrimonio histórico edificado de la nación. Generar marcos normativos que coadyuven en la legislación nacional y estatal en materia de protección del patrimonio histórico edificado

Fuente: elaboración propia con base en diversos autores.

La conformación de la ZMH de Oaxaca como un territorio delimitado y apropiado por un conjunto acotado de sujetos, ha sido el resultado de un proceso en donde se imbrican los intereses político-ideológicos del Estado-nación, con los de política urbana y económica desplegados por los gobiernos estatales y municipales. Aunado a ello, el otorgamiento del título de Patrimonio Mundial en 1987 complejizó estos procesos de apropiación, en tanto que el centro histórico de la ciudad de Oaxaca ya no solo es reclamado como un patrimonio local y nacional que dota de elementos identitarios a la población oaxaqueña y mexicana. En tanto “patrimonio de la humanidad”, este espacio global revalorizado es susceptible de *apropiación* por parte de cualquier *ciudadano del mundo*.

Las Normas de Quito de 1967 y La Convención de la UNESCO de 1972 sentaron las bases para que los centros históricos con una alta densidad de valores patrimoniales de tipo arquitectónico y urbano, recibieran una fuerte atención por parte de las autoridades gubernamentales en todas las escalas. Sin embargo, ya desde esa época se realizaron procesos de privatización del patrimonio monumental, como en el caso de Oaxaca fue el otorgamiento para uso comercial del Ex Convento de Santa Catalina al sector privado en 1977. La cada vez más activa participación de la iniciativa privada y de los “filántropos” y “mecenases”, vendría a inaugurar otra etapa en la dinámica socioespacial del centro histórico de Oaxaca a partir de la década de 1990, en donde se condensa de manera más acentuada la imagen mercantil y la gestión empresarial de este espacio.

El patrimonio cultural oaxaqueño en el marco de las relaciones de mercado

La producción del centro histórico de Oaxaca como un espacio patrimonial sujeto a un régimen específico de conservación y usufructo, da un giro sustancial en la década de los noventa del siglo pasado. El proceso de patrimonialización previamente analizado se sustentó en el papel protagónico efectuado por el Estado en sus tres niveles de gobierno, principalmente el federal. Sin embargo, a partir de la distinción de la UNESCO, comienza un desplazamiento hacia prácticas de tipo neoliberal de gestión del patrimonio, en donde actores privados intervienen con mayor intensidad y poder de acción en las prácticas socioespaciales que dan sustento a la reproducción y valorización del patrimonio cultural.

El inicio de esta reconfiguración se expresa a través del “Proyecto Santo Domingo” (1994-1998), insignia de un modelo mixto de intervención en obras de restauración y rehabilitación patrimonial en la ciudad de Oaxaca. Con base en ello, el objetivo de las distintas administraciones ha sido que Santo Domingo “se constituya en uno de los grandes centros de atractivo nacional y mundial”, que genere opciones de desarrollo económico (Zeller, 1995, p. 21), y que así, se convierta en el “escenario” donde los turistas y visitantes puedan tomarse *selfies*, tal como ocurre con la Torre Eiffel en París (J. Gómez, oficina de turismo municipal, comunicación personal, 27 de enero de 2015).

Ante la imposibilidad o reticencia de explorar otras formas de intervención o financiación, desde finales de la década de los noventa, las autoridades han permitido que cada vez más monumentos se refuncionalicen con el objetivo de atender la creciente demanda del mercado de servicios turísticos y culturales (G. Madrid, ex colaborador Casa de la Ciudad, comunicación personal, 14 de enero de 2015), por lo que se podría estar ante la presencia de un neoliberalismo *sui generis*, debido a que un Estado adelgazado y carente de recursos económicos se ha alejado de una labor activa en la restauración y conservación patrimonial.

Las consecuencias de esto tiene importantes claroscuros. Por un lado, individuos y empresas han rehabilitado inmuebles históricos a costa de su refuncionalización, lo que ha implicado cambios en los usos del suelo, así como pérdida de funciones de centralidad en algunos sectores de la ZMH. Aunado a ello, sujetos de gran poder económico y simbólico se han posicionado en la geopolítica del patrimonio, a través de la apropiación de inmuebles monumentales, los cuales han rehabilitado y destinado a usos culturales, como es el caso de la Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca (FAHHO).

Otro sujeto patrimonial, cuya labor fue determinante en la vida pública oaxaqueña, así como en la promoción y defensa del patrimonio cultural en el centro histórico de Oaxaca, fue el artista y gestor cultural Francisco Toledo, quien en 1988 dona una de sus casas para albergar al Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (A. Orihuela, ex director IAGO, comunicación personal, 27 de enero de 2015). Toledo también fue el responsable de la creación del Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo, así como del Museo de Arte Contemporáneo de Oaxaca, recintos que se ubican en el centro histórico (Garnica, 2015).

La sinergia exitosa que se desarrolló en el Proyecto de Santo Domingo se desvaneció terminado el mismo. En gobiernos posteriores se desarrollaron algunas iniciativas, pero ninguna ha tenido tal impacto, por el contrario, han sido fuertemente impugnadas por la opinión pública oaxaqueña. Un proyecto particularmente problemático fue el de la remodelación del Zócalo y de la Alameda de León en 2005, bajo la administración de Ulises Ruiz. Este proyecto, además de oneroso, se amparó en el discurso del “rescate” del Zócalo, realizando “podas técnicas” con el objetivo de que la plaza se pudiera observar de extremo a extremo, lo que muchos criticaron como una estrategia higienista de vigilancia y control, más allá de los supuestos fines paisajísticos (Arellanes, 2007).

La última gran obra de intervención del espacio público en el centro histórico de Oaxaca se desarrolló entre 2014 y 2015. El proyecto implicó la transformación de la calle García Vigil en un corredor semipeatonal que conectó el barrio de Xochimilco (en el norte del centro histórico) con el atrio de la catedral y la Alameda de León, contiguas al Zócalo (Figura 5). La obra en su conjunto se desarrolló a lo largo de nueve calles e implicó una erogación de alrededor de ochenta millones de pesos, la mayor parte, provenientes de presupuesto federal (V. Arredondo, Dirección Centro Histórico, comunicación personal, 20 de enero de 2015).

Figura 5

Proyecto de intervención en la calle García Vigil



Fuente: trabajo de campo, enero 2015.

Es importante resaltar que este tipo de proyectos, al igual que otros menores desarrollados en el barrio de Jalatlaco por aquella época, más que suponer una intervención que mejorara el propio estado de conservación de los monumentos históricos, ha reforzado la dinámica turística en una zona que ya estaba altamente especializada en comercios y servicios enfocados hacia esta actividad, lo que demuestra que el objetivo de las autoridades es y ha sido desde hace varias décadas explotar al máximo la “vocación turística” de Oaxaca (Ávila, 2017).

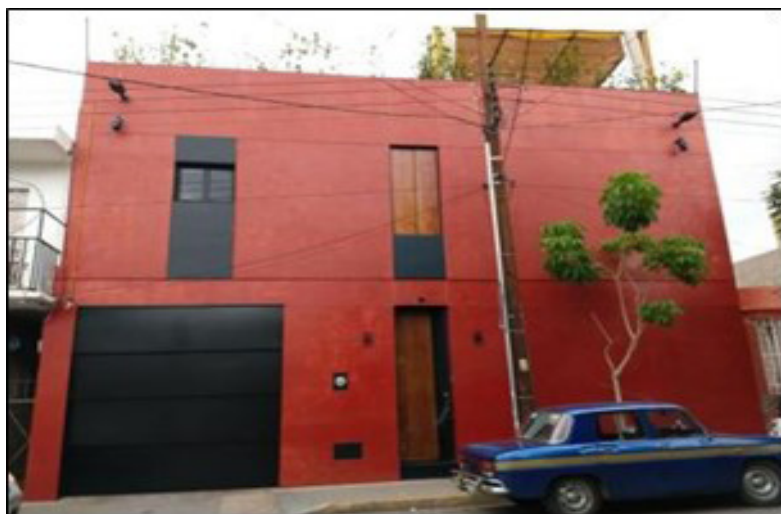
La intervención del espacio público y los bienes comunes patrimoniales por parte del Estado es la forma más visible y a su vez legitimada de valorización material y simbólica del entorno construido, sin embargo no es la única, ya que existen otro tipo de intervenciones que son llevadas a cabo por sujetos patrimoniales cuya escala de acción es variable en función de las relaciones de propiedad existentes, así como de los usos que se les da a los inmuebles revalorizados. En el caso del centro histórico de Oaxaca, son los propietarios particulares quienes desarrollan acciones que valorizan materialmente sus inmuebles, sea estos utilizados como vivienda, o bien se les aproveche mediante alguna actividad mercantil (Figuras 6 y 7).

Figura 6
Proceso de rehabilitación de inmueble patrimonial



Fuente: trabajo de campo 2019.

Figura 7
Nueva construcción en un contexto patrimonial



Fuente: trabajo de campo 2019.

La Ley de Monumentos (Diputados, 2020), así como en el Reglamento General de Aplicación del Plan Parcial de Conservación del Centro Histórico de la ciudad de Oaxaca (Ayuntamiento, 2003), señalan que propietarios de inmuebles dentro de la ZMH deben apearse a estrictos lineamientos para realizar cualquier obra constructiva. El principal escollo radica en que la adecuada conservación a un edificio histórico implica un elevado gasto de recursos, por lo que muchos propietarios han optado por la sustitución de materiales y de estilos constructivos, lo que en última instancia implica un proceso de *desvalorización del patrimonio*, aun cuando se esté valorizando la propiedad (Figura 8).

Otra situación problemática, que se ha acentuado en años recientes, es la aparición de “terrazas” comerciales (Figura 9). Estas intervenciones deterioran la estructura de los inmuebles, además de que alteran el paisaje del centro histórico de Oaxaca, aun cuando existe una fuerte presión por parte del sector turístico para que se permita la instalación de terrazas, ya que estas son del gusto de los turistas. Hasta mayo de 2021 se habían contabilizado cerca de trescientas terrazas de diversos tipos y dimensiones, lo que además ha generado conflictos entre propietarios por el ruido que se genera en estos espacios, o incluso por la invasión que personas en estado

de ebriedad hacen de las azoteas contiguas a las terrazas-bar (R. Pacheco, INAH-Oaxaca, comunicación personal, 21 de mayo 2021).

Figura 8

Sustitución de materiales constructivos debido a los costes de mantenimiento



Fuente: trabajo de campo 2019.

Figura 9

Terrazas comerciales en zona turística del centro histórico de Oaxaca



Fuente: trabajo de campo 2019.

La apertura masiva de terrazas supondría la desvalorización simbólica del patrimonio en tanto que el valor histórico, estético, arquitectónico y cultural es subsumido por la lógica de la acumulación mercantil, en donde la relación con el patrimonio queda condicionada por los procesos de consumo. Tal es la fuerza que ha cobrado este proceso, que en junio de 2021 el cabildo aprobó un nuevo reglamento que legaliza y “regula” la construcción de terrazas en el centro histórico de la ciudad de Oaxaca (Mejía, 2021). Vale la pena destacar que desde que se concluyó la última gran obra pública en 2015, la labor del Estado como sujeto patrimonial se ha reducido bastante. Con excepción de la intervención de inmuebles monumentales como son los templos religiosos, dañados a raíz de los sismos de 2017, las autoridades se encargan de asesorar y supervisar que las obras particulares se realicen conforme a la norma, sin embargo esto es sumamente problemático, tanto por la carencia de recursos humanos, ya que el INAH únicamente cuenta con cinco arquitectos para todo el estado de Oaxaca (R. Pacheco, INAH-Oaxaca, comunicación personal, 21 de mayo de 2021), como por el dinamismo constructivo en que actualmente se encuentra el centro histórico propiciado por las actividades turísticas, culturales, comerciales, así como por la especulación inmobiliaria.

Como resultado de estas situaciones, se considera que en el centro histórico de Oaxaca ocurre una apropiación diferencial, jerarquizada y exclusionaria del espacio, así como del conjunto de las manifestaciones del patrimonio cultural. Desde las representaciones dominantes, se manejan discursos que en apariencia son inclusivos y que invitan a la apropiación del espacio y del patrimonio a todo tipo personas, por lo que dirigen su narrativa un sujeto impersonal (Figura 10). Sin embargo, la valorización material y simbólica resultado de procesos de rehabilitación y refuncionalización del patrimonio arquitectónico, al generar un incremento de precios y atraer a consumidores de mayores recursos, ocasiona que sectores importantes de la población local no se sientan identificados ni puedan acceder a estos espacios.

Lo anterior coadyuva a la perpetuación y reproducción de relaciones jerárquicas y de dominación en el conjunto de la sociedad oaxaqueña, donde turistas, nuevos residentes, y en general la población blanca y mestiza se sitúan en una posición de superioridad económica y simbólica frente a la población de matriz indígena perteneciente a los sectores populares. En esta estructura desigual, el *performance* asociado, y en muchos casos plenamente interiorizado por distintos sujetos, supone que la persona blanca debe ser atendida por la persona indígena (A. Sando-

val, comunicación personal, 16 de mayo de 2021). Un ejemplo diáfano de esta mirada colonial se dio con un promocional de la celebración de la Guelaguetza en 2014, que incluso fue catalogado de racista (Briseño, 2014), ya que mostraba de manera marcada el servilismo asociado a la población indígena con relación a los visitantes y personas de tez clara (Figura 11).

Figura 10
Promocional turístico



Fuente: <https://bit.ly/38Wk3g0>

Figura 11
Promocional de la Guelaguetza 2014



Fuente: <https://bit.ly/3KNVu2Z>

En este sentido, la mercantilización de amplias formas del patrimonio en el centro histórico de Oaxaca, reproduce y se sustenta en procesos de “apropiación cultural indebida” de los espacios, saberes, prácticas, símbolos y referentes identitarios de la cultura popular oaxaqueña, cuya matriz es predominantemente indígena (Aguilar, 2020). El sector privado, en su mayoría, al operar bajo una lógica colonial y capitalista, ignora aquellos

elementos indígenas que no le son rentables, mientras que se apropia de los que puede posicionar en el mercado y obtener un beneficio de ello.

La *elitización de lo etno*, o el proceso mediante el cual “lo tradicional se ha vuelto *fashion*” (E. Gijón, comunicación personal, 18 de enero de 2015), es comandado por una *intelligentsia* oaxaqueña identificada como la clase “intelectual y creativa” por excelencia, constituida sobre todo por una élite (oriunda y avecindada) que se apropia indebidamente de la cultura, esto es, la *folcloriza*, la eleva al carácter de mercancía, y mediante actos performativos de carácter *fetichoide*, acrecienta su capital cultural y económico.

Este tipo de prácticas, desarrolladas casi siempre en algún recinto cultural o comercial de relevancia, dispone el templete y la voz para esta élite cuyo discurso nunca problematiza las condiciones de desigualdad en que viven las comunidades indígenas de la ciudad y del estado. Lo importante siempre es el “rescate” de la cultura, de la lengua de los pueblos, de sus artesanías, de su mezcal (como si estuvieran en peligro y necesitaran ser rescatados por el que viene de fuera), pero nunca se les reconoce como sujetos políticos con capacidad de autodeterminación y derecho a la disidencia política y cultural.

La dinámica inmobiliaria asociada tanto a refuncionalizaciones como a la construcción de nuevos inmuebles, se engarza en esta lógica de mercantilización de la cultura. Estas acciones buscan la acumulación de capital mediante la apertura de hoteles boutique con temática “tradicional” o “colonial”; restaurantes de alta cocina donde se “fusiona” la amplia gastronomía local con el toque de “autor”; mezcalerías que ofrecen esta bebida a precios inaccesibles para la población local; galerías de arte que únicamente son visitadas por turistas que pueden pagar miles de pesos por una obra de “estilo oaxaqueño”; así como tiendas de diseño textil que expropian los saberes tradicionales, modifican ligeramente las prendas y las ofrecen como obras de “autor” (Figuras 12 y 13).

Figura 12
Elitización del patrimonio textil



Fuente: <https://bit.ly/3kgrL75>

Figura 13
Inmueble patrimonial convertido en hotel-boutique



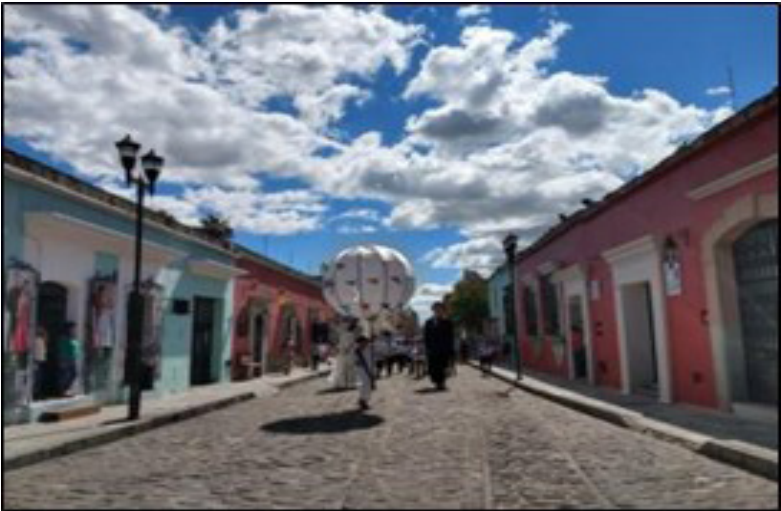
Fuente: trabajo de campo 2019.

Otra manifestación reciente de esta dinámica, muy evidente en el paisaje, es la que refiere a la popularización del centro histórico de Oaxaca como destino turístico para el segmento de bodas. La particularidad de este fenómeno, no solo supone la majestuosidad de casarse en el templo de Santo Domingo, donde se cobra una cuota de hasta nueve mil pesos (Cruz, 2019), sino lo que López (2022) también identifica como un acto de apropiación cultural indebida de la religiosidad de los pueblos originarios de los valles centrales de Oaxaca. En este tipo de eventos se promueve como una escenificación de lo que sería una “típica boda oaxaqueña”, donde se realizan “calendas” (recorridos con música, cuetes, bailables y mezcal) por las principales calles del centro histórico (Figuras 14 y 15).

Si bien es posible constatar la existencia de múltiples formas de representar y vivir el espacio en el centro histórico de Oaxaca, se considera que hay un proyecto específico de carácter dominante que subsume y controla a los demás proyectos. Así, los intereses de la iniciativa privada, apoyados por la acción gubernamental, han generado un conjunto de transformaciones en el paisaje mediante la promoción de cambios en el uso de suelo en aras de la mercantilización de las diversas manifestaciones del patrimonio cultural oaxaqueño.

Figura 14

Calenda de una boda al “estilo oaxaqueño”



Fuente: trabajo de campo 2019.

Figura 15
Calenda de una boda al “estilo oaxaqueño”



Fuente: trabajo de campo 2019.

En un contexto donde la ciudad de Oaxaca “está de moda”, habría que resaltar también, la intensificación de procesos de turistificación y despoblamiento de su centro histórico. Esta situación supone una grave problemática, ya que esta última fase de dominio mercantil del proceso de patrimonialización, deteriora la base social que permite el adecuado reconocimiento, apropiación y reproducción por parte de la sociedad oaxaqueña de su propio patrimonio cultural. Frente a estos retos, tanto al sector académico como a las autoridades de los distintos niveles de gobierno, se les presenta el reto de analizar críticamente y con más amplitud estas problemáticas, para ofrecer de manera conjunta posibles caminos para su atención y resolución.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha buscado hilvanar un conjunto de argumentos teórico-metodológicos y empíricos que den cuenta del traslape entre las distintas dimensiones que constituyen a la realidad social. En particular, se ha hecho un énfasis en analizar el despliegue espacial de la dimensión cultural a través de la categoría de centro histórico, entendida esta, como

la concreción territorial de una forma particular del patrimonio cultural. En este sentido, las categorías de espacio y territorio fueron de utilidad para problematizar a los procesos de patrimonialización como la ejecución de un proyecto político encabezado por el Estado.

Asimismo, en el tenor de lo antes señalado y en el marco de la promoción de los estudios interdisciplinarios, se considera que “centro histórico”, se convierte en una categoría de análisis que requiere de una estrecha vinculación entre diversas posiciones teóricas y metodológicas, toda vez que este tipo de espacios condensan una de las mayores cargas de historicidad, simbolismo y funciones urbanas. Esta condición los convierte en espacio de convergencia de la totalidad de actores que producen al espacio urbano, por lo que propician el encuentro y la reproducción de la diferencia social. En su seno, es posible la manifestación de la disidencia y la festividad, por lo que son a su vez el sustrato idóneo para la apropiación y reproducción de la cultura en toda su amplitud.

En el caso específico del centro histórico de la ciudad de Oaxaca, se reconstruyó la historia de sus hitos urbano-patrimoniales en función de una mirada presente que valoriza de una forma particular y subjetiva al pasado, por lo que se destacaron aquellos elementos del paisaje que actualmente son más apreciados. Las rugosidades del espacio, acumuladas a lo largo de siglos, muestran la permanencia que puede lograr el trabajo pretérito, una permanencia que aún actúa, por lo que se puede señalar que la traza urbana, el patrimonio monumental, la configuración del espacio público, y en general, el conjunto del paisaje oaxaqueño, es un agente activo en los procesos sociales contemporáneos que hacen que este espacio sea altamente valorado y visitado.

La patrimonialización del centro histórico de Oaxaca ha mostrado ser un proceso diferencial en tiempo y espacio, consolidándose hacia fines de la década de 1970 un modelo impulsado por el Estado bajo una concepción del espacio que identifica a los centros históricos como depositarios de elementos arquitectónicos y urbano-patrimoniales constituyentes de la identidad nacional. Con la adjudicación de la categoría de Patrimonio Mundial, hacia fines de la década de 1980, se sentaron las bases para que el Estado se retirara como el principal impulsor del proceso de patrimonialización, por lo que se generaron las condiciones para que se desarrollaran prácticas mercantilistas en cuanto a la conceptualización y aprovechamiento del patrimonio en el centro histórico de Oaxaca.

Al conectar con la hipótesis de trabajo que se planteó al inicio de este documento, la cual indica que de manera general, la producción de los centros históricos se desarrolla con base en los cánones de gestión del espacio urbano de corte neoliberal, se puede enfatizar que, actualmente, ante un proceso dominado por la lógica de la acumulación de capital, más que por prácticas de promoción, conservación y salvaguarda de las distintas manifestaciones del patrimonio cultural oaxaqueño, se considera oportuno profundizar en este tipo de análisis críticos, con el objetivo de identificar posibles líneas de investigación que se centren en la atención de estas problemáticas, en particular, aquellas que refieren a la contradicción que se da entre la mercantilización del patrimonio cultural y la erosión de su base social.

En este sentido, este trabajo sirvió para evidenciar que en la actualidad se desarrollan prácticas de apropiación indebida del patrimonio cultural en el centro histórico de Oaxaca, por lo que, desde una perspectiva crítica a estos procesos, se estima ineludible la creación de políticas públicas de carácter multidimensional que posibiliten la ocurrencia de prácticas horizontales y democráticas en cuanto al uso y apropiación del espacio y del patrimonio cultural se refiere. Ante los cambios en los usos de suelo, la refuncionalización de inmuebles y la pérdida de población residente, es necesaria la creación de una política de vivienda en centros históricos con un diseño en el que intervengan los tres niveles de gobierno y que garantice la permanencia de los habitantes locales.

Finalmente, frente a la pregunta planteada referente a ¿de qué manera se puede recuperar desde una perspectiva crítica, la *categoría* de *centro histórico* como una herramienta analítica propia de las ciencias sociales que rebase el ámbito de la conservación y restauración arquitectónica, para dar cuenta de la complejidad de procesos que constituyen a este tipo de espacios?, se indicaría que es posible analizar y proyectar a los centros históricos como espacios plurales y al alcance de todos, en donde la dinámica cultural y la conservación del patrimonio se vean fortalecidas, para lo cual se requiere de la creación de mecanismos de control al modelo dominante bajo el cual son producidos estos espacios. Lo anterior no implica la negación, sino el establecimiento de límites a la propiedad y a la dinámica mercantil, lo cual posibilitaría que los centros históricos puedan ser espacios producidos de manera más democrática y participativa, y no corran el riesgo de convertirse en meras escenografías para la actividad turística.

Referencias

- Aguilar, Y. (6 de junio de 2020). ¿Un homenaje a nuestras raíces? La apropiación cultural indebida en México. *Gatopardo*. <https://bit.ly/3xJn1io>
- Aragón, M. (2006). Paseo Juárez, El llano. *Gaceta del Instituto del Patrimonio Cultural del Estado de Oaxaca*, 5, 4-17.
- Arellanes, A. (2007). Zócalo destruido, pueblo enfurecido. *Cuadernos del Sur*, 24, 139-148.
- Ávila, N. (2017). Turismo y procesos socioespaciales asociados. La museificación del centro histórico de Oaxaca. *Revista DOIA*, 21, 37-40. <https://goo.su/NHmmQTQ>
- Ayuntamiento. (2003). *Reglamento General de Aplicación del Plan Parcial de Conservación del Centro Histórico de la ciudad de Oaxaca*. <https://bit.ly/3oTuaIo>
- Ballart, J. y Juan i Tresserras, J. (2008). *Gestión del patrimonio cultural*. Ariel.
- Barbosa, M. (2001). *Huaxyácac: la guarnición inmortal. Los ciclos urbanos en la historia de la ciudad de Oaxaca*. Ducere.
- Barrera, T. (1997). Daños que causó en la ciudad de Oaxaca el temblor del 14 de enero de 1931. *Acervos. Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca*, 1 (3-4), 49-51.
- Bonfil, G. (1997). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En E. Florescano (Ed.). *El patrimonio Nacional de México* (Vol. I, pp. 28-56). Fondo de Cultura Económica.
- Briseño, P. (9 de junio de 2014). Piden retiro de promocional de la Guelaguetza 2014 por discriminación. *Excelsior*. <https://bit.ly/3rm40yk>
- Calderón, D. (2006). Un recorrido por la historia del Zócalo de Oaxaca (3ra. parte). *Gaceta del Instituto del Patrimonio Cultural del Estado de Oaxaca*, 4, 4-17.
- Calderón, D. (2008). La irrupción del automóvil en la ciudad de Oaxaca. *Gaceta del Instituto del Patrimonio Cultural del Estado de Oaxaca*, 13, 13-26.
- Carrión, F. (2010). *El laberinto de las centralidades históricas en América Latina. El centro histórico como objeto de deseo*. Ministerio de Cultura del Ecuador.

- Chance, J. (1978). *Razas y clases de la Oaxaca colonial*. Instituto Nacional Indigenista.
- Choay, F. (2007). *Alegoría del patrimonio*. Gustavo Gili.
- Coulomb, R. y Vega E. (2016). Los sujetos patrimoniales del centro histórico: de valoración identitaria a la valoración mercantil. Una exploración inicial desde la ciudad de México. En F. Carrión y J. Erazo (Eds.) *El derecho a la ciudad en América Latina. Visiones desde la política* (pp. 397-414). PUEC-UNAM. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rm0z.22>
- Cruz, S. (21 de abril de 2019). Bendición sacerdotal tiene un alto costo en Oaxaca. *El Imparcial*. <https://bit.ly/3F6fXxS>
- Delgadillo, V. (2015). Patrimonio urbano, turismo y gentrificación. En V. Delgadillo, V., Díaz, I. y Salinas, L. (Eds.) *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina* (pp. 113-132). Instituto de Geografía-UNAM. <https://shorturl.at/ejxK9>
- Díaz-Berrio, S. (1976). *Conservación de monumentos y zonas de monumentos*. Secretaría de Educación Pública.
- Diputados. (2020). *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. 1972*. Cámara de Diputados, Honorable Congreso de la Unión. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/index.htm>
- DOF. (19 de marzo de 1976). *Diario Oficial de la Federación*, tomo CCCXXXV, Núm. 15.
- Echeverría, B. (2010). *La definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Francisco, J. (1999). Tres momentos en la expansión de la ciudad de Oaxaca en el siglo XX. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias*, 14, 55-79.
- Gálvez, L. (1996). *El patrimonio cultural: las zonas de monumentos históricos* [Tesis de Maestría en Arquitectura UNAM].
- García-Canclini, N. (1997). El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional. En E. Florescano (Ed.). *El patrimonio Nacional de México* (Vol. I, pp. 57-86). Fondo de Cultura Económica.
- Garnica, D. (1 de agosto de 2015). Francisco Toledo: el mono, el pulpo y el chapulín. *Magis*. <https://bit.ly/39JYQCL>

- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Hardoy, E. y Gutman, M. (1992) *Impacto de la urbanización en los centros históricos de Iberoamérica. Tendencias y perspectivas*. Mapfre.
- Hiernaux, D. (2006). Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos). En A. Lindón, M. A. Aguilar y D. Hiernaux (Coords.). *Lugares e imaginarios en la metrópolis* (pp. 27-42). Anthropos.
- Hiernaux, D. y González-Gómez, C. I. (2014). Gentrificación, simbólica y poder en los centros históricos: Querétaro, México. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18. <https://shorturl.at/hwEI8>
- ICOMOS. (1987). *Carta Internacional para la Conservación de Ciudades Históricas y Áreas Urbanas Históricas*. <https://shorturl.at/gwHU0>
- Lee-Alardín, G. (2016). Sobre el concepto de patrimonio urbano. *Estudios sobre conservación, restauración y museología*, 3, 100-119. <https://shorturl.at/zZ237>
- Lefebvre, H. (1976). *Tiempos equívocos*. Kairos.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Lira, C. (2008). *Arquitectura y sociedad. Oaxaca rumbo a la modernidad 1790-1910*. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Lira, C. (2014). El discurso patrimonial: una coartada para frenar el desarrollo de la Ciudad de Oaxaca. *Urbano*, 17 (29), 72-87. <https://goo.su/YbwVCu>
- León, E. (2011). Territorialidad campesina y contrarreforma agraria neoliberal en México. En G. Calderón y E. León (coords.). *Descubriendo la espacialidad social en América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y medio ambiente* (pp. 179-208). Itaca.
- Lombardo, S. (1997). El patrimonio arquitectónico y urbano (de 1521 a 1900). En E. Florescano (Ed.). *El patrimonio Nacional de México* (Vol. II, pp. 198-240). Fondo de Cultura Económica.

- Longhi-Heredia, S., Magaña, I. y Amaya C. (2023). Evolución, usos y abusos de la noción “patrimonio cultural” en México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 29 (57), 101-129. <https://shorturl.at/cDG06>
- López, C. (14 de enero de 2022). Denuncian apropiación cultural en paquetes de bodas en Oaxaca. *NVINOTICIAS*. <https://bit.ly/3jYXyJC>
- Lleida-Alberch, M. (2010). El patrimonio arquitectónico. Una fuente para la enseñanza de la Historia y las Ciencias Sociales. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*, (9), 41-50. <https://shorturl.at/fnP27>
- Machuca, J. A. (2022). El patrimonio cultural inmaterial: Las características de un paradigma cultural emergente. *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, 6 (12), 120-136. <https://shorturl.at/jGPR6>
- Martínez, H. (2007). Arquitectura e historia de la ciudad de Oaxaca a fines del porfiriato. *Humanidades*, 4 (5), 9-54.
- Martínez, H. y Ruíz, F. (2007). La ciudad de Oaxaca. De la independencia a los inicios del periodo revolucionario. En S. Van Doesburg (Coord.). *475 años de la fundación de Oaxaca* (Vol. II, pp. 8-93). H. Ayuntamiento de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú.
- Melé, P. (1995). La construcción jurídica de los centros históricos: patrimonio y políticas urbanas en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 57 (1), 183-206. <https://doi.org/10.2307/3540959>
- Melé, P. (2006). *La producción del patrimonio urbano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mejía, L. (2 de junio de 2021). Uso de terrazas en Oaxaca deberá ceñirse a la normativa. *El Imparcial*. <https://bit.ly/3CM6Jps>
- Montes, O. y Montes, N. (2014). La mayordomía en un barrio de la ciudad de Oaxaca. *Frontera Norte*, 26 (52), 85-108. <https://goos.u/m5UDCs>
- Mullen, R. (1992). *La arquitectura y escultura de Oaxaca*. Tule-Codex Editores.

- Navarrete, D. (2019). Nuevas desigualdades urbanas: la apropiación global del patrimonio en los centros históricos mexicanos. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 16 (39), 77-99. <https://doi.org/10.29092/uacm.v16i39.675>
- OEA, (1967). *Normas de Quito. Reunión sobre conservación y utilización de monumentos y lugares de interés histórico y artístico*. Organización de Estados Americanos. Consultado el 6 de julio de 2018 en: <https://bit.ly/2SXDU4u>
- Ortiz, J. (2012). La casa sede del Instituto de Investigaciones Estéticas en la ciudad de Oaxaca. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 34 (100), 207-230. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2012.100.2331>
- Prats, L. (2004) *Antropología y patrimonio*. Ariel.
- Romero, M. (2011). *Oaxaca. Historia Breve*. Fondo de Cultura Económica.
- Sack, R. (1991). El significado de la territorialidad. En P. Pérez (Comp.). *Región e Historia en México, 1700-1850: métodos de análisis regional* (pp. 194-204). Instituto Mora-UAM.
- Sánchez, F. (2007). Comentarios acerca de la fundación de la Villa de Antequera del Valle de Guaxaca. *Gaceta del Instituto del Patrimonio Cultural del Estado de Oaxaca*, 9, 8-19.
- Sánchez, L. (2012). Legislación mexicana de patrimonio cultural. *Cuadernos Electrónicos*, 8, 57-74. <https://goo.su/KTvzNK>
- Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Espasa Calpe.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio*. Ariel.
- Sepúlveda, S. (2017). Estado del arte sobre centros históricos en ciudades mexicanas. En A. Pineda y M. Velasco (coords.). *Ciudades y Centros Históricos. Los retos de la vivienda y la habitabilidad* (Vol. I, pp. 133-168). PUEC-UNAM. <https://shorturl.at/aT467>
- Trujillo, P. (2021). Centros históricos en México, patrimonialización global y turistificación. *PatryTer. Revista Latinoamericana y Caribeña de Geografía y Humanidades*, 4 (7), 28-43. <https://doi.org/10.26512/patryter.v4i7.29436>
- UNESCO. (1972). *Convención sobre protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. <https://whc.UNESCO.org/archive/convention-es.pdf>

- UNESCO. (2011). *Nueva vida para las ciudades históricas. El planteamiento de los paisajes urbanos históricos*. <https://whc.unesco.org/document/128593>
- UNESCO. (2020). *Historic Centre of Oaxaca and Archaeological Site of Monte Albán*. <https://whc.UNESCO.org/en/list/415/>
- Van Doesburg, S. (2007). La fundación de Oaxaca. Antecedentes y contexto del título de ciudad de 1532. En S. Van Doesburg (Coord.). *475 años de la fundación de Oaxaca* (pp. 33-101). H. Ayuntamiento de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú.
- Zeller, L. (1995). *Proyecto Santo Domingo. Memoria de la primera etapa*. Secretaría de Desarrollo Turístico del Estado de Oaxaca.

Espacialidad e identidades culturales: reflexiones sobre el rol del espacio barrial en la configuración socio-cultural de los pobladores populares de Guayaquil

Spatiality and cultural identities: reflections on the role of neighborhood space in the socio-cultural configuration of the popular inhabitants of Guayaquil

Recibido: 15 de marzo de 2024

Aprobado: 13 de junio de 2024

Ingrid Ríos-Rivera

Universidad Casa Grande, Guayaquil, Ecuador

Universidad de Guayaquil, Guayaquil, Ecuador

Diana Vallejo Robalino

ELTE Eötvös Loránd University, Budapest, Hungría

María José Torres Avilés

Universidad Casa Grande, Guayaquil, Ecuador

Resumen

El presente trabajo constituye un esfuerzo para pensar en el rol del espacio barrial popular en la configuración de las identidades culturales de sus pobladores. Con este propósito adoptamos un diseño metodológico con enfoque cualitativo y un alcance descriptivo-comparativo, pues los datos que aquí se analizan corresponden a dos barrios populares de la ciudad de Guayaquil, Ecuador. Este artículo se desprende de una experiencia de investigación de dos años, y



se analizan un total de 31 entrevistas y cuatro grupos de discusión en ambos barrios. Los resultados organizados en categorías analíticas dan cuenta de 1) los paisajes barriales, a partir de los recuerdos sobre los orígenes de ambos barrios y el rol de los pobladores en su constitución inicial; 2) las identidades culturales de sus pobladores y los elementos que dan cuenta de una perspectiva territorializada de la identidad; y 3) las identidades de sus pobladores y el contraste con un otro externo, que toma la forma de otros barrios populares. Podemos concluir que las historias de estos barrios populares han tenido la acción colectiva de sus residentes como parte constitutiva de su desarrollo y mantenimiento, y en respuesta, dan cuenta de aquellas experiencias que han configurado las identidades culturales de sus habitantes.

Palabras clave: barrio popular, pobladores populares, identidades culturales, identidad barrial cultural.

Abstract

The present work constitutes an effort to think about the role of the popular neighborhood space in the configuration of the cultural identities of its inhabitants. With this purpose in mind, we adopted a methodological design with a qualitative approach and a descriptive-comparative scope, since the data analyzed here correspond to two popular neighborhoods in the city of Guayaquil, Ecuador. This article emerges from a two-year research experience, and a total of 16 interviews and 2 discussion groups in Bastión Popular, and 15 interviews and 2 discussion groups in barrio Nigeria are analyzed. The results organized in analytical categories account for 1) the neighborhood landscapes, based on memories about the origins of both neighborhoods and the role of the residents in their initial constitution; 2) the cultural identities of its inhabitants and the elements that account for a territorialized perspective of identity; and 3) the identities of its residents and the contrast with an external other, which takes the form of other popular neighborhoods. We can conclude that the stories of these popular neighborhoods have had the collective action of their residents as a constitutive part of their development and maintenance, and in response, they account for those experiences that have shaped the cultural identities of their inhabitants.

Keywords: popular neighborhood, popular inhabitants, cultural identities, cultural neighborhood identity.

Ingrid Ríos-Rivera. Ecuatoriana. Doctora en Estudios Latinoamericanos, por la Universidad de Chile. Docente investigadora a tiempo completo en la Universidad de Guayaquil, y de medio tiempo en Universidad Casa Grande, Guayaquil-Ecuador. Líneas de investigación: estudios latinoamericanos, populismo, movimientos sociales, identidades políticas y estudios decoloniales. Correo electrónico: irios@casagrande.edu.ec ORCID: 0000-0002-1392-1808.

Diana Vallejo Robalino. Ecuatoriana. Candidata a PhD por la Doctoral School of Sociology, ELTE Eötvös Loránd University, Budapest, Hungría. Docente investigadora en Universidad de Casa Grande, Guayaquil-Ecuador. Líneas de investigación: antropología urbana, territorios y especialidades en Ecuador, memoria social, estudios culturales. Correo electrónico: dvallejo@casagrande.edu.ec ORCID: [0000-0002-2847-6014](https://orcid.org/0000-0002-2847-6014).

María José Torres Avilés. Ecuatoriana. Licenciada en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Universidad Casa Grande, Guayaquil-Ecuador. Investigadora independiente. Líneas de investigación: derechos humanos y poblaciones vulnerables, intersección entre género y política, movilidad humana, estudios decoloniales y poscoloniales. Correo electrónico: mariajose.torres@casagrande.edu.ec ORCID: [0009-0006-6205-4401](https://orcid.org/0009-0006-6205-4401).

Introducción

Históricamente, los barrios populares han surgido como áreas urbanas sin planificación, a menudo con una gran carga de estigmatización. Esta percepción ha llevado a que, al estudiarlos, se aplique un enfoque centrado en las desigualdades sociales, en lugar de explorar sus complejas interacciones y dinámicas internas. Expresiones “barrios populares” y “pobladores populares” suelen tener connotaciones negativas, ya que se enfocan en las carencias, la pobreza y la violencia que estos grupos enfrentan, sin capturar completamente la experiencia de habitar espacios que, aunque relacionados, quedan fuera de la visión de una “gran ciudad” (Naranjo, 2022). La asociación automática de carencias, pobreza y violencia exclusivamente con los barrios populares puede llevar al “estigma territorial” (Cornejo, 2012), que marca identidades colectivas y geografías imaginarias de la ciudad, presentando al territorio popular como intrínsecamente violento y pobre. Este estigma territorial se considera una forma de violencia simbólica, ya que establece un ciclo de condicionamiento que simplifica y villaniza la realidad social y cultural de estos espacios (Cornejo, 2012).

La primera impresión sugiere que los barrios populares son definidos principalmente a través de narrativas negativas, lo que puede llevar a la percepción de sus habitantes como “marginados” en comparación con los barrios más “prósperos” de la ciudad. Sin embargo, el concepto de “barrio popular” implica un espacio donde surgen diversas interacciones sociales, dando lugar a comunidades claramente definidas por identidades propias (Massey, 1994) demarcadas por aspectos culturales distintivos (Lucio, 1993), a pesar de haber surgido fuera de marcos y controles legales.

En el contexto latinoamericano, la emergencia y consolidación de los barrios populares se enmarca en un escenario de transformaciones urbanas profundas, donde la rápida modernización de las ciudades y la migración interna han desafiado los modelos establecidos de planificación y desarrollo urbano. En un primer momento, los barrios populares surgen como el reflejo de la incapacidad institucional para generar espacios habitacionales adecuados para sus ciudadanos y la inequitativa distribución de recursos, perpetuando formas de segregación tanto en vivienda como en representación política. Si bien tradicionalmente se ha abordado el estudio de estos espacios desde una perspectiva centrada en las desigualdades económicas y sociales, es esencial comprender la complejidad de sus dinámicas y prácticas comunitarias para ofrecer una visión integral

de estas realidades urbanas (Sáez et al., 2010; Sabatini, 2006) desde las experiencias de sus pobladores.

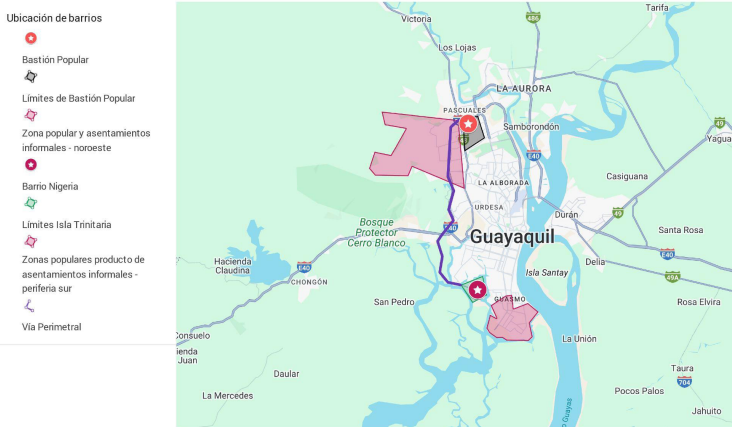
En el caso específico de Ecuador, el fenómeno de los barrios populares adquiere particular relevancia a partir de los años 70, cuando el incremento de la migración rural hacia los centros urbanos generó un aumento significativo de áreas populares en el país, empujada por las transformaciones que trajo consigo el establecimiento de la Reforma Agraria¹ en 1964 (Durán et al., 2020). La reforma alteró la estructura de las haciendas y dio forma a la ciudad según un nuevo paradigma capitalista, orientado hacia el desarrollo urbano exclusivo de las élites y la clase media en las zonas centrales de la urbe. En consecuencia, las zonas periféricas quedaron relegadas para las clases bajas, racializadas y obreras (Erazo, 2015). En Guayaquil, los barrios populares han sido caracterizados como lugares originados a causa de las ocupaciones y adquisiciones irregulares de terrenos, realizadas por grupos de bajos recursos económicos (Vilavicencio, 2011). Durante la década de 1980, la administración del alcalde León Febres-Cordero construyó la vía Perimetral², lo que propició la aparición de los formalmente denominados “asentamientos humanos informales”, o localmente conocidos como “invasiones”. Este proceso de fraccionamiento territorial se caracterizó por la falta de normatividad municipal y estuvo marcado por la ausencia de una planificación urbana adecuada, así como por la presencia de prácticas de racismo y discriminación sistémica (Moncada, 2020). La ocupación de terrenos baldíos como una alternativa de acceso a una vivienda económica fue un factor clave en la formación de los barrios populares en las zonas circundantes, entre ellos, los barrios Nigeria y Bastión Popular, seleccionados para este estudio de investigación (ver figura 1).

1 La Reforma Agraria de 1964 fue un conjunto de medidas implementadas por el gobierno liderado por el presidente Velasco Ibarra, con el objetivo de redistribuir la tierra en el país y aumentar la productividad agrícola.

2 La vía Perimetral es una importante autopista de 21 km que rodea la ciudad de Guayaquil. Su origen se remonta a la década de 1980, cuando se propuso la construcción de una carretera perimetral para aliviar el tráfico y mejorar la conectividad de norte a sur de la ciudad y sus zonas circundantes.

Figura 1
Contextualización geográfica de Guayaquil y sus zonas populares

Contexto geográfico de Guayaquil



Fuente: Elaboración propia.

Antes de recibir la intervención del Municipio de Guayaquil, Bastión Popular contaba con un nivel de pobreza del 82%, por lo que era considerado como un barrio “extremadamente marginal” (M.I. Municipalidad de Guayaquil, 2017), a pesar de ser un sector rodeado de numerosas fábricas y empresas. Como respuesta a las estadísticas, el municipio implementó el proyecto “ZUMAR” (Zonas Urbano Marginales), entre 2002 y 2006, en colaboración con la Unión Europea. Actualmente, Bastión Popular es una zona urbanizada, con conjuntos habitacionales (16 bloques en total), parques, y la estación de Metrovía (sistema de autobús de la ciudad de Guayaquil), MetroBastión. En tanto, barrio Nigeria (asentado en la Isla Trinitaria, sector circundado por manglares) es una comunidad tradicionalmente afroecuatoriana, con un 59.41% de población afroecuatoriana, principalmente migrantes de la zona norte de la provincia de Esmeraldas (costa ecuatoriana), según el censo del INEC (2010). A pesar de su evolución espacial, Nigeria sigue siendo una de las áreas más abandonadas de Guayaquil, debido a la exclusión social y económica. Sin embargo, el barrio representa un esfuerzo de la comunidad afroecuatoriana por preservar sus costumbres, tradiciones y valores culturales e identitarios (Rocha, 2019).

Este artículo se desarrolla a partir de la primera y segunda fase del Proyecto Interno de Investigación Semillero “El barrio popular y los pobladores populares: Un abordaje antropológico en la (re)construcción de la memoria barrial de Guayaquil, 2022-2024”, de la Universidad Casa Grande. El proyecto tuvo un enfoque cualitativo y se planteó como objetivo comprender desde una perspectiva antropológica, la producción socio-espacial de los barrios populares Nigeria y Bastión Popular en Guayaquil-Ecuador (2022-2024), a partir de las experiencias de sus pobladores populares, la configuración de sus identidades colectivas, la reconstrucción de la memoria histórica barrial y las interacciones con actores locales externos al espacio barrial popular. De esta forma, se buscó llenar un vacío en el conocimiento académico sobre los barrios populares ecuatorianos, específicamente de la ciudad de Guayaquil, al centrarse en los barrios de Nigeria y Bastión Popular, contribuyendo así a la comprensión de la cultura barrial popular, las dinámicas de producción del espacio, formación de identidades y construcción de memorias en contextos urbano-marginales en América Latina. Para este artículo, se presentan los resultados obtenidos en torno a la relación de la espacialidad con la configuración de identidades culturales colectivas en los barrios populares.

Supuestos teóricos

Los barrios populares y el espacio barrial popular

El concepto de *barrio popular* abarca diversas dimensiones y significados que reflejan su complejidad dentro de la dinámica urbana. Desde una perspectiva simbólica, Antillano (2005) señala la representación de los barrios populares como territorios externos a los límites de la ciudad. Estos barrios son invisibilizados y excluidos en la representación oficial urbana, lo que los coloca en una posición de marginalidad y peligro percibido más que como parte integral de la sociedad urbana. Paradójicamente, esta exclusión social fomenta la cohesión entre sus habitantes, creando vínculos que trascienden las divisiones convencionales y étnicas (Terán Najas, 2009).

Partiendo de un enfoque más técnico, Carvajalino (2023) define los barrios populares como unidades de desarrollo urbano construidas por los propios habitantes para satisfacer necesidades básicas, como vivienda, servicios y protección familiar. Estos asentamientos se caracterizan por la colaboración colectiva en su desarrollo y mantenimiento, característica clave en la configuración de identidades culturales comunes (Torres-Car-

rillo, 1999). Es así como los pobladores populares, en un proceso dialéctico, contribuyen activamente a la formación de una cultura barrial propia, y así mismo las condiciones e historia del espacio barrial fomenta las identidades de sus pobladores. Desde esta perspectiva, los barrios populares no solo son espacios físicos, sino también escenarios de experiencias compartidas y la construcción de tejido social. Se destaca que estos barrios permiten a sus habitantes identificar necesidades comunes –y a partir de ellas crear un “nosotros”– que conlleva a tomar acciones colectivas para abordarlas, lo que fortalece el sentido de comunidad y la diferenciación frente a otros ciudadanos de la urbe (Frederic, 2009; Torres-Carrillo, 1999).

Por otro lado, Folgar (2019) subraya que en los barrios populares se manifiestan dinámicas de dominación, resistencia y marginalidad, y se desarrolla un sistema imaginario que los pobladores identifican emocionalmente como su propio espacio. En este sentido, los barrios populares constituyen espacios donde se entrelazan dimensiones materiales, simbólicas y sociales, moldeando la identidad cultural y la experiencia de sus habitantes.

Los pobladores populares

Un elemento central para abordar los barrios populares es la figura del poblador popular. Los pobladores populares, según Tanaka (1999) y Torres-Carrillo (1999), son los habitantes de los asentamientos populares, pero esta denominación va más allá de simplemente referirse a su ubicación en áreas urbanas marginales. Se trata de una forma de conceptualizar a estos habitantes considerando también su identidad (superando la conceptualización únicamente desde el territorio) y la construcción simbólica de su espacio habitacional. El barrio, entendido como un símbolo espacial compartido, es un elemento crucial en la identificación de estos pobladores, ya que les proporciona una identidad colectiva reconocible y propia, influyendo tanto en sus acciones como en su forma de ser y percibir el mundo.

La identidad en los barrios populares se construye tanto a nivel individual como colectivo, lo que lleva a la formación de una identidad distintiva del resto de la sociedad (Torres-Carrillo, 1999). Esta identidad es dinámica y se reconstruye constantemente a través de las interacciones sociales, experiencias vividas y significados simbólicos atribuidos al espacio habitacional. Para comprenderla, es crucial analizar las percep-

ciones y significados que los habitantes asignan a su territorio, ya que esto influye en su práctica social y en cómo se relacionan con su entorno.

Al afirmar que los pobladores populares se configuran a través de una identidad colectiva, se hace referencia a una identidad que se construye mediante conversaciones recurrentes en torno a historias, propósitos y vínculos compartidos, así como por la práctica de ritos, costumbres, símbolos, valores y creencias que garantizan la continuidad en sus acciones y la cohesión de sus miembros (Torres-Carrillo, 2006). Esta identidad común se establece en relación con el territorio que habitan, donde el lugar es entendido como el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, permitiendo la institución de nuevos sujetos y la apropiación material y simbólica del territorio por parte de la comunidad (Zibechi, 2003; Rodríguez-Mancilla y Grondona-Opazo, 2018). Autores como Zibechi (2003) y Rodríguez-Mancilla y Grondona-Opazo (2018) proponen la aproximación al territorio como un escenario de relaciones, un espacio donde se instituyen nuevas organizaciones sociales y se construyen nuevos sujetos. Así, el territorio se convierte en el lugar que las comunidades construyen y del cual se apropian material y simbólicamente.

La composición de identidad común y territorio resulta en una identidad cultural propia de los pobladores populares, siendo entendida como un proceso abierto y en constante transformación, que posibilita el autorreconocimiento, la autonomía y la dinámica endógena (Hall, 1996; Vergara Estévez y Vergara Del Solar, 2002). Esta identidad se construye a partir de la pertenencia a un grupo social con el que se comparten rasgos culturales, y se recrea tanto individual como colectivamente, alimentándose continuamente de influencias exteriores (Molano, 2007). Para los propósitos de este artículo, podríamos entonces referirnos al territorio barrial popular como un aspecto central y decisivo en la configuración de la cultura de sus habitantes y en directa relación con las expresiones de estos aspectos culturales en sus prácticas cotidianas: aspectos como la lengua (en su uso cotidiano en forma de claves locales), las relaciones sociales, los ritos y ceremonias propias; los mismos que contribuyen, de acuerdo a lo expuesto, a expresiones culturales de resistencia frente a la percepción generalizada de estos sectores como amenaza o alteración (González Varas, 2000; Vergara Estévez y Vergara del Solar, 2002).

Metodología

El diseño metodológico tiene un enfoque cualitativo y el alcance es descriptivo-comparativo. Nos planteamos como objetivo para este artículo, analizar el rol del espacio barrial en la configuración de la identidad cultural de los pobladores de barrios populares guayaquileños. Adoptamos entonces un enfoque cualitativo, pues nos proporciona las miradas teóricas y las herramientas metodológicas para explorar el espacio desde su construcción social, y a la vez, acercarnos a la identidad cultural de los pobladores populares desde sus voces y experiencias compartidas. Esta investigación tuvo un alcance descriptivo-comparativo, pues los datos que vamos a presentar dan cuenta de las caracterizaciones de dos barrios populares, que comparten orígenes similares pero que al mismo tiempo cuenta con sus particularidades culturales. A través de este trabajo comparativo pretendemos hacer una generalización sobre los patrones comunes en la configuración identitaria de los barrios populares de Guayaquil.

Los pobladores populares de Guayaquil constituyen en este sentido, la unidad de análisis de este estudio. Particularmente, los residentes de Bastión Popular y de barrio Nigeria, ubicados al noroeste y al sur de la ciudad respectivamente. Los resultados que aquí presentamos son parte del trabajo de campo realizado entre mayo y octubre de 2022, la primera fase, y entre agosto y noviembre de 2023, en su segunda fase. Para los encuentros con los pobladores, contamos con la apertura de dos instituciones, una por cada barrio, que nos facilitaron el espacio para realizar las entrevistas y los grupos de discusión. Asimismo, nos ayudaron con la convocatoria para la participación en esta investigación. En el caso de Bastión Popular, trabajamos en conjunto con la Escuela Generación Nuevo Milenio (EGNM), una unidad educativa particular que lleva más de 20 años en el sector. Para barrio Nigeria, contamos con la colaboración de la Fundación Acción Solidaria (FAS), una ONG de carácter cristiano, que brinda atención ginecológica a mujeres del sector y apoyo escolar extracurricular a niños y niñas en educación primaria y secundaria. De tal forma, la mayoría de las y los participantes de esta investigación son beneficiarios de ambas instituciones, por un lado las madres de familia de la EGNM y por otro, la red de mujeres que atiende y conoce el trabajo de FAS. En su gran mayoría, las participantes son mujeres. Creemos que esto no es coincidencia, considerando el rol fundamental de las mujeres en la construcción de los espacios populares latinoamericanos (Rodríguez, 1994; Gago, 2017), por lo tanto hacemos énfasis en que la perspectiva

brindada en este artículo viene de una voz predominantemente femenina.

En este orden de ideas, la muestra fue a conveniencia y no probabilística, ya que integra de manera arbitraria a los pobladores que de acuerdo a sus tiempos y disponibilidad pudieron ser parte de esta investigación. La muestra con la que trabajamos este artículo comprende un total de 16 entrevistas y dos grupos de discusión en Bastión Popular, y 15 entrevistas y dos grupos de discusión en barrio Nigeria. Para más detalles, obsérvese la tabla 1.

Tabla 1
Distribución de la muestra

Periodo	Bastión Popular	Barrio Nigeria
Fase 1. Mayo-octubre 2022	12 entrevistas	12 entrevistas
	1 grupo de discusión de 4 participantes	1 grupo de discusión de 7 participantes
Fase 2. Agosto-noviembre 2023	5 entrevistas	3 entrevistas
	1 grupo de discusión de 6 participantes	1 grupo de discusión de 6 participantes

Fuente: Elaboración propia, 2024.

Para garantizar la anonimidad y confidencialidad ofrecida a nuestros participantes, las entrevistas y los grupos de discusión han sido codificados. Las codificaciones comprenden las siglas de la técnica empleada, el barrio al que pertenecen y el año en que fue realizado. Así por ejemplo el código: EBN2022_1, corresponde a la entrevista número 1 de barrio Nigeria, en 2022. En el caso de los grupos, el código GFBP2023_1, alude al grupo focal de Bastión Popular en 2023, y una cita particular de la participante 1.

Para el procesamiento de los datos construimos categorías de análisis que nos faciliten la tematización de los resultados obtenidos. Las categorías diseñadas fueron construidas de forma inductiva, priorizando los entendimientos de las personas en relación a conceptos –abstractos y materiales– de territorialidad, historicidad y subjetividad. Las relaciones de estos tres aspectos fueron robustecidas por el sustento teórico del estudio. Para los propósitos de este artículo en particular, trabajaremos con tres ejes que se cree son pilares en las dinámicas configuradoras de la identidad cultural de los barrios populares guayaquileños, siendo estos: 1) los paisajes barriales, 2) los que somos y cómo somos, y 3) relaciones

y tensiones interbarriales. Para la primera categoría, *paisajes barriales*, tomaremos en cuenta los recuerdos visuales relacionados al entorno barrial así como los sentidos y significados asignados a ellos. En cuanto a la categoría *los que somos y cómo somos*, nos referiremos a la historia personal de los pobladores populares, particularmente resaltando aquellos aspectos de su identidad cultural que toman forma en relación al espacio barrial. La tercera categoría presentada, *relaciones y tensiones interbarriales*, alude a aquellos límites y fronteras con otros barrios populares de la ciudad, que los pobladores identifican y que dan cuenta de sus construcciones identitarias en contraste con los *otros*. Los resultados que presentaremos a continuación, se realizarán en este mismo orden.

Resultados y discusión

Paisajes barriales

Teniendo en cuenta que son escasos los estudios que profundizan o que conciben al territorio como una dimensión central en los procesos de construcción de identidades culturales colectivas (Rodríguez-Mancilla y Grondona-Opazo, 2018), los resultados de este artículo tratan de aportar a esta reflexión desde la voz, percepciones y memorias de los pobladores populares abordados en la investigación. Primero, se plantea que es necesario describir cómo sus habitantes ven, perciben y han convertido este espacio, que luego hicieron suyo en un símbolo espacial compartido (Tanaka, 1999). Con base a sus relatos, se puede denotar que existe una relación co-constitutiva entre la espacialidad y la identidad cultural; los aspectos materiales y físicos del territorio en que se asentaron estos barrios son la base en la que se cimentaron estos imaginarios. En las narrativas de los pobladores, al preguntarles por su comunidad, lo primero que asoma es su llegada al territorio y sus características físicas de ese momento, que con el tiempo han ido –ellos mismos– re configurando. Se puede identificar un denominador común, que a su vez se relaciona con el proceso migratorio campo-ciudad, experimentado por las naciones latinoamericanas a partir de los años 60. A pesar de no sentirse ajenos a la ciudad, recuerdan su proceso migratorio y se posicionan en el pasado como *extranjeros* de estas tierras.

Nosotros vivíamos en Quinindé³ y un familiar de mi esposo le llamó. Nosotros no teníamos dónde vivir, estábamos en la casa de mis suegros en Quinindé. Lo llamaron a él y le dijeron que venga, que había solares acá en Guayaquil. Y entonces él vino ahí a comprar acá. (EBP2023_3)

3 Quinindé es una pequeña ciudad ubicada en la provincia de Esmeraldas, de mayoría de población afrodescendiente.

Vemos la movilización de población migrante a la ciudad a partir de una cadena que inicia con los primeros familiares que migraron a la ciudad. En este sentido, la creación de redes migratorias familiares y vecinales aceleró la ocupación de los espacios urbano-periféricos ‘vacíos’ en la ciudad, para la compra informal de solares. Pareciera que algunos tomaron una decisión voluntaria de migrar internamente, mientras que a otros ‘los trajeron’: “aquí me vinieron, me trajeron mis padres y aquí yo nací” (EBP2023_1). En el caso específico de Guayaquil, se puede argumentar que este origen migratorio también soporta o profundiza esta visión tanto interna como externa de que los asentamientos informales son espacios “fuera de la gran ciudad” (Naranjo, 2002), y esto a su vez apunala la configuración de la identidad colectiva de los pobladores dentro de estas fronteras.

Los pobladores aseguran que los primeros asentamientos presentaron bastantes dificultades. Si bien las razones que movilaron a los participantes fueron diversas y únicas con base a sus historias individuales, en la mayoría de los casos la principal motivación estuvo relacionada con el aspecto económico. Y a pesar de que en muchas ocasiones la adquisición de trabajo no les garantizó una mejor calidad de vida, la movilización no se detuvo. Sin embargo, sí obligó a estas primeras familias a construir –de forma autónoma– sus hogares y su comunidad. En Nigeria la presencia constante del agua normalizó las prácticas y acciones de la cotidianidad para continuar con actividades regulares hasta que el proceso de relleno diera frutos de mejora, “cuando éramos más chiquitos, mi mamá tenía que esperar que la marea bajara para sacarnos como quien dice afuera, a tierra” (EBN2022_9). En esta situación, el estero se convirtió en un elemento que restringía y marcaba el límite natural para las personas que vivían en Nigeria, ya que tenían que detener sus actividades cotidianas hasta que fuera posible desplazarse debido al agua que lo rodeaba.

Paralelo al proceso de migración campo-ciudad, se dio paso a una movilización interbarrial, en la medida en que se corría la voz de estos nuevos territorios que no estaban habitados, y que estaban ‘a la venta’. Sin embargo, eran también conocidas las circunstancias desafiantes en que se encontraban.

Vivía en Cristo del Consuelo⁴. Y cuando ya empezaron esas invasiones, porque era invasión, una amiga me dijo: “no, vamos por acá, compras un solar”. Y yo decía “no”. Solamente con pensar en el agua. Yo decía “no, yo qué voy a ir a vivir allá, yo me caigo”. Ahí mis niños estaban pequeños, yo decía “si yo me caigo... ¿Cómo voy a ir a vivir allá debajo del agua?”. Bueno, tal es que me animé. Compré el solar, lo pagué de poco en poco porque no tenía dinero. (EBN2023_2)

Figura 2
Barrio Nigeria circa 2003



Fuente: Recuperado de *Diario Clarín* (2020).

Se denota cómo la dimensión material del territorio y de la vivienda comienzan a cobrar un significado subjetivo y simbólico, en la medida en que los pobladores populares se apropiaron del espacio y lo reconvirtieron. Este proceso no solo fue de forma individual, sino colectiva, aludiendo así a la forma en que estos elementos de carácter inmaterial y anónimo de la identidad cultural, son producto de la colectividad (Molano, 2006).

Uno de los elementos que incide profundamente en la apropiación que hicieron de este territorio, es que los cambios que lograron en ellos fueron parte de una acción colectiva, organizada y autónoma. Una acción colectiva que, como establece Torres-Carrillo (2006), es menos visible que otras

⁴ Barrio popular ubicado en el sur de Guayaquil. Mayoritariamente poblado por afrodescendientes.

formas como las protestas, pero que permiten el asociacionismo en torno a demandas y proyectos y estrategias de resistencia cotidiana.

Claro ya después vino el Municipio, hace unos 8-10 años, más de ahí no. Entonces de toda esa cantidad nosotros vivimos bastantes años viviendo en puente y rellenando pedazo a pedazo, si llegaba pongamos usted vivía al lado mío yo esperaba que ustedes llegaran y rellenaran y de ahí para allá empezaba yo a rellenar mi hogar pero primero rellenábamos la calle y luego de casa en casa. (GFBN2023_4)

La necesidad de activarse colectivamente vino dada, en primera instancia, por la ausencia –que ellos identificaron– por parte del gobierno nacional y local. Vemos cómo en estos barrios guayaquileños se cristaliza lo establecido por Naranjo (2002), al pensar en estos asentamientos informales como perpetradores de formas de segregación. Sin embargo, también se ve cómo existe una lucha desde adentro por parte de los pobladores para tratar de romper estos patrones.

La migración interna no solo ha sido el origen de las historias de cientos de ecuatorianos, sino que también es percibida como un fenómeno que cambia las realidades de los territorios que habitan. Se observa un cambio notable en el paisaje a lo largo del tiempo, desde la presencia de puentes improvisados hasta la construcción de viviendas más grandes. Inicialmente, las calles eran descritas como llenas de lodo y vegetación; la presencia de tierra, especialmente en las vías principales, resalta el efecto del clima en la accesibilidad de las calles. Uno de los participantes nos comparte: “alrededor era pura zanja y las casitas hacían sus propios puentes, por sectores. Como yo vivía por loma no me afectaba tanto, pero lo que es bloque 5 eso sí no se podía, porque llegaba el lodo a veces a la cintura” (GFBP2023_4).

Los pobladores destacan mejoras notables en la infraestructura, como la instalación de alcantarillado, pavimentación de calles y la provisión de servicios esenciales como agua potable y electricidad, es decir las mejores apuntan a un proceso de urbanización más ‘formal’.

Los que somos y cómo somos

El supuesto de que existe una relación de co-constitución entre el territorio y la identidad cultural de la comunidad se ve representado cuando aterrizamos a las propias autodefiniciones individuales y colectivas de los pobladores populares. Las historias compartidas por los pobladores dan

cuenta del sentimiento de pertenencia al barrio como su unidad comunitaria y territorial más próxima, y con un apego sentimental y simbólico: “Yo soy ‘*Made in Bastión*. Eso me decía mi mamá y mi papá: ‘Tú eres *Made in Bastión*’, fabricado y todo en Bastión” (EBP2023_4). Ser *hecho* o *fabricado* en Bastión Popular, da cuenta de esta construcción identitaria en contraste a los otros barrios, que a pesar que puede ser cambiante y en construcción, en algunos ejemplos da cuenta de sus historias del pasado así como sus proyecciones, constituyéndose en parte integral de sus vidas.

O sea, es mi vida [Bastión Popular]. Yo no piensoirme nunca, bueno cuando ya me toqueirme tal vez, pero no piensoirme. Yo toda mi vida la tengo ahí, toda mi historia está ahí, entonces prácticamente es mi vida, es parte de mi vida. (EBP2023_4)

La identidad cultural se construye en base a distintos factores, siendo uno de ellos el espacio y también la historia (Rodríguez-Mancilla y Grondona-Opazo, 2018), la historia del sujeto, y la historia del sujeto con su espacio. Es decir, la memoria barrial que comparten los habitantes tanto de Bastión Popular como de Barrio Nigeria que emana de unos inicios similares, y luego de una transformación colectiva de su espacio, son un elemento catalizador y constructor para su construcción como grupo social con el cual comparten rasgos culturales, costumbres, valores y creencias (Vergara Estévez y Vergara Del Solar, 2002). En el caso de barrio Nigeria, que muchos de sus pobladores hayan emigrado de Esmeraldas condujo a la constitución del espacio barrial a compartir estos rasgos culturales distintivos, principalmente enraizados en su afrodescendencia. Lo mismo se puede argumentar en Bastión Popular, con sus matices –ya que la población es menos homogénea–, pues muchas familias vinieron de distintos sectores rurales de la costa ecuatoriana, principalmente de la provincia de Manabí.

¿Cuáles son esos rasgos, valores y prácticas de los pobladores populares de Bastión Popular y barrio Nigeria? Muchos adjetivos emanaron de sus discursos para autodescribirse individual y colectivamente, pero uno clave y repetitivo fue el de *trabajadores*, *trabajadoras*.

Por eso le digo que la mayoría de las personas que viven cerca de mi sector, en mis alrededores, son personas dedicadas al trabajo. Son personas que, como le mencionaba, tienen sus puestos en el mercado, algunos son indígenas que llegaron hace mucho tiempo o posteriormente, pero todos se dedican a sus labores. Eso es lo bueno, y puedo contarle sobre el sector donde vivo. (EBP2023_4)

No sorprende que el trabajo, o la necesidad de trabajar, que los trajo a estos espacios, sea uno de los elementos con los que más se autodefinen. Uno de las participantes nos comentó: “somos una familia pobre que busca el pan de cada día vendiendo periódicos” (EBN2022_5). Otra de las participantes al contarnos sobre su actual trabajo como cocinera independiente, recordó cuando de niña veía a su mamá cocinar en el primer negocio que abrió cuando llegaron al barrio.

Cuando nos vinimos a vivir acá, mi mami empezó a vender comida. Pero siempre me ha gustado, ella compraba sí, pero yo aliñaba el pollo, la carne y así. Entonces mi papi se separó con mi mami un tiempo, y después pasaron los años y se separaron definitivamente, y entonces mi mami se puso ese negocio. Obvio igual yo estudiaba, mi mami trabajaba en la fábrica de atún Starki [Starkist], pero después se salió. Había una discoteca en toda la esquina de mi casa y ahí yo me iba a vender comida, afuera de la discoteca y yo vendía harta comida. A base de eso me empezó a gustar. Ya después pasaron los años, y yo a los 19 años tuve a mi hijo el mayor, igual mi esposo trabajaba, pero mi mami seguía con eso. Yo le decía “mami usted quédese con Jonathan que yo vendo la comida” y así fue, yo vendía harta, harta comida. Entonces ya pues de esa forma me fue gustando y ya después igual vendía pero la plata siempre repartida para nosotros. (GF EBN2023_4)

Es interesante notar el desarrollo de prácticas económicas propias del barrio y el componente generacional que lo acompaña. En el caso del relato previo resulta difícil la separación entre los medios de sustento económico del hogar, las actividades económicas que se desenvuelven en el espacio público barrial y el rol de las mujeres de dos generaciones distintas en el protagonismo de esta frontera dicotómica de la casa/barrio. Respecto a las características sociodemográficas del barrio de Bastión Popular, los participantes lo describen como un entorno “humilde y atractivo”, habitado por individuos “trabajadores y respetables”.

Mi barrio siempre se ha caracterizado por tener gente modesta, modesta, pero bien cálida. Aquí la gente es muy cálida: los vecinos y la bondad de las personas. El interés por lo que le pasa al vecino. Eso es muy bueno. Eso es lo que se rescata. (EBP2022_2)

Otro rasgo de esta identidad cultural que se pudo identificar en el discurso de los habitantes, es su relación cercana con la religión. Es interesante notar, que a pesar de que tanto los pobladores de Barrio Nigeria, como de Bastión Popular identificaron como una práctica cotidiana el ir a la iglesia,

y una apelación recurrente a *Dios* en sus discursos, en Barrio Nigeria la iglesia con más presencia es la evangélica, mientras que en Bastión Popular, sigue siendo la católica.

Entonces, sí. Pero en el barrio, todavía, con la misericordia de Dios, estamos ahí, no nos ha pasado nada. Vivimos ahí, a veces asustados sí porque a veces se ponen a disparar y todo, pero uno sí puede salir, todavía sale. Sale en las noches, en el día... Cierto que ha cambiado un poco porque anterior era más tranquilo, pero ahí vamos, con la ayuda de Dios". (EBN2023_1)

En esta cita se cristaliza la presencia de la religión en sus discursos, y además cómo los ha acompañado a lo largo de sus historias en el barrio, y en los cambios de problemáticas. La figura de la Iglesia parece que ha viajado con ellos de su pasado, a su presente y les permite también trabajar en su futuro.

Dentro del contexto del arraigo de los habitantes en Bastión, se destaca la figura de "los fundadores", quienes son identificados como las primeras familias en establecerse en el área, junto con la influencia de Carlos Castro, reconocido como líder y figura central en Bastión Popular.

El fallecido Carlos Castro, él era el líder de aquí, pero ahora que ha fallecido, la gente llegó aquí en busca de un lugar para vivir... Mi madre y otra vecina llegaron primero. Luego llegó una tía, después mi abuela. Ellos son los fundadores originales de Bastión. (EBP2023_1)

Sí, este es prácticamente donde Bastión comenzó [bloque 1B]. Y lo digo porque mi madre, junto con algunos vecinos que aún viven en mi barrio, son prácticamente los fundadores, porque estuvieron aquí desde que esta área era una invasión. (EBP2023_4)

La figura de los fundadores juega un rol esencial al menos por dos razones, la primera por la situación de ilegalidad de las tierras habitadas, lo que les dio el denominador coloquial de *invasión*. Los habitantes tuvieron una larga lucha –que en algunos casos todavía perdura– de poder legalizar sus tierras, y esta lucha tuvo líderes que en muchos casos fueron los fundadores de estos barrios. Es decir que la figura de fundador es doble, ya que también se convirtieron en líderes comunitarios. La segunda, es la constancia de los fundadores, algunos todavía viven, pero también es un rol que se va pasando de forma generacional dentro de la familia, como vemos a continuación:

“Nosotros sí, somos prácticamente fundadores. Cuando nosotros fuimos había pocas casas, ahora ya es un pueblo” (EBN2023_1). Otras fundadoras son reconocidas ahora como lideresas barriales, por el compromiso activo que tienen en la comunidad: “la señora Ceci, ella se dedica digamos a cocinar así cuando hay eventos, entonces ella hace bocaditos, para qué, es una buena persona” (EBN2023_3). No solo porque provee de comida cuando hay eventos, sino que también se encarga de organizar eventos para la comunidad, moviliza y lleva a los jóvenes los fines de semana a la iglesia, entre otras acciones reconocidas como importantes por sus co-habitantes.

Se debe tener en cuenta que los roles que adoptan de forma consciente o inconsciente algunos de los pobladores populares de estos barrios, son posiciones que tienen que ver o que son propias de las realidades de sus comunidades. Como establece Massey (1994), el barrio popular es un espacio donde se crean comunidades claramente definidas con base en estas interacciones, a pesar de haber surgido fuera de marcos legales. Es decir, si pensamos en la figura del líder o lideresa barrial, es una figura necesaria en estos espacios por las condiciones de vulnerabilidad, de aislamiento y de olvido que reciben por parte de las instituciones públicas. Como ya se mencionó, los habitantes tanto en Bastión Popular como en Barrio Nigéria han sido responsables del cambio de sus realidades y del desarrollo o *progreso* –como ellos mismos explican– de sus barrios. Y esto se debe, sobre todo, al olvido institucional generalizado a lo largo de los años. Las condiciones de carencia del territorio y de sus habitantes de forma individual, fomentaron una cohesión y vínculos colectivos (Terán Najas, 2009).

No obstante, y si bien su sentimiento de lucha devino de circunstancias de necesidad, el tejido social también fue construido por las experiencias compartidas en tiempos de contento. Los participantes evocan una época en la que los niños disfrutaban con juegos tradicionales como el trompo, los ensacados, el baile de la naranja y la rayuela. Estos juegos eran compartidos entre generaciones, propiciando una conexión intergeneracional y fortaleciendo los lazos comunitarios.

Nosotros no hemos perdido eso, solíamos jugar a juegos como el trompo, los ensacados, el baile de la naranja y la rayuela, ya que eran los juegos tradicionales más populares en los que participaban niños y adultos. Incluso ahora en el barrio, seguimos fomentando la participación de los padres para que vean cómo sus hijos participan y también se unan. Es algo que aún se practica en mi barrio. (EBP2023_1)

Además, se mencionan cambios en las actividades sociales, como la organización de celebraciones durante días festivos locales, resaltando la implicación comunitaria en la decoración y preparativos para dichos eventos: “Durante las fiestas de Guayaquil, había pequeñas celebraciones. La gente decoraba y pintaba los bordillos, había palos encebados, entre otras cosas” (EBP2023_3). No obstante, se señala que las restricciones actuales, principalmente relacionadas con la inseguridad, han limitado la realización de eventos comunitarios, lo que contrasta con la libertad experimentada en el pasado: “Antes todo el mundo era libre. Los niños, todos eran libres de jugar, nadie podía impedirlo, nadie temía nada, pero ahora eso ya no existe” (EBP2023_3).

Y es que las costumbres de estos barrios nacen también de las actividades sociales y barriales realizadas anualmente, este *folklore* forma parte de sus representaciones sociales. Lamentablemente, como ellos acotan, en la actualidad se está perdiendo debido a las limitaciones por la violencia urbana en la ciudad, y se visualiza en el quiebre del tejido social. Esto se pudo apreciar cuando los participantes nos hablaron sobre los otros con los que comparten el espacio, sus vecinos. En algunos testimonios, se destaca una fuerte unidad entre los vecinos.

Ay, ¡muy bien! Muy bien porque sí, me llevo bien con todos. Con nuestros vecinos nos llevamos muy bien. La gente ya nos conoce pues, somos todos ahí solidarios, en eso no hay ningún problema, nos llevamos bien con todos los vecinos. (...) Por ejemplo, cuando recién me vine del Guasmo lo extrañaba mucho, porque allá viví muchos años... Vivíamos en la cooperativa 5 de Agosto, también vivía en el Cristo... Extrañaba mucho, porque allá uno estaba enseñado, con su gente y todo, y de nuevo venir a salir acá... Pero no me arrepiento de venir acá, porque me han salido muy buenos vecinos. (EBN2023_1)

Se mencionan reuniones comunitarias y acuerdos para realizar mejoras en conjunto. La colaboración se evidencia en iniciativas como participar en concursos municipales para “embellecer” el barrio: “nosotros estuvimos en el grupo de los del segundo lugar [en el concurso Mejoremos Nuestra Cuadra del Municipio]. Y sí, en el barrio hubo esa unión y todo el mundo le echó ganas y ya había muchos vecinos que no tenían todavía su casita arreglada, pero no importa, ‘metámosle pintura y le hacemos ver mejor’” (EBP2023_4). A pesar de la falta de lugares específicos para reuniones formales, se destaca la capacidad del barrio para organizarse en la calle o en espacios abiertos. La falta de lugares designados no impide la interacción comunitaria: “En la calle amiga, es en la calle. No hay un lugar...

O sea, ese es el lugar específico para la reunión, pero no es una casa, ni en un garaje, nada. Solo nos reunimos los que llegan y ahí conversamos y cuando es algo que vayan a dar, nosotros tenemos que ir a recoger para ya hacer un solo grupo” (EBP2023_1).

A pesar de que existe unidad, esta varía según los sectores del barrio. Esta unión se atribuye nuevamente a la presencia de vecinos fundadores que resaltan la importancia de trabajar *juntos*.

Ahora en el barrio de nosotros tal vez se lo comentamos a los otros vecinos y ellos bueno sí dijeron que “sí, sí, sí” pero nunca quedaron algo concreto. En cambio, lo que es mi barrio, mi sector, sí la gente es unida, y sobre todo porque la mayoría, ya le digo, de los que vivimos en mi sector, en mi barrio, la mayoría son vecinos fundadores, entonces ellos saben que es por el bien del barrio, ¿no? (EBP2023_4).

No obstante, otros testimonios reflejan un mayor aislamiento entre vecinos, especialmente en la actualidad. La percepción es que hay una disminución en las interacciones sociales, como compartió una de las entrevistadas que prefieren “cada uno estar por su lado” para “no meterse en problemas” (EBN2023_3). Lo mismo estableció un poblador en Bastión Popular, “Yo diría que cada uno por su lado. Ahorita con lo que hay, todo el mundo pasa encerrado” (EBP2023_2). En este caso, priman las relaciones cordiales, saludando en el día a día, pero sin profundizar en “ñañerías”⁵. Esto podría ser resultado de un cambio generacional, ya que se observa que las actitudes hacia la participación comunitaria pueden variar entre generaciones. Se menciona que la segunda y tercera generación, compuesta por hijos de fundadores y sus hijos, pueden tener una actitud más sociable, mientras que las generaciones mayores pueden ser más reservadas.

Dar confianza a pocos porque nos conocen porque hemos vivido ahí, pero no nos han tratado, digamos. O sea, y entre las personas mayores, ya empiezan como... Como los hijos ya jugamos juntos en el barrio porque jugábamos entre todos, somos más sociables, pero ellos no, entonces a ellos no les gusta la bulla, no les gustan los criterios... Que a su vez es como la tercera generación, porque son los hijos de los hijos. (GFBP2023_4)

Exploradas las identidades dentro del espacio barrial, continuamos entonces con la configuración de identidades en contraste con un *otro*. Se identificó como último elemento clave en la configuración de la identidad cultural, la relación con el ‘otro externo’, es decir con los otros barrios populares.

5 Palabra coloquial para referirse a hacer amistades cercanas. Viene de “ñaña” o “ñaño”, palabra que deriva del kichwa y significa hermana, hermano.

Relaciones y tensiones interbarriales

Siguiendo los postulados de Stuart Hall (1996) que establecen que la identidad es diferencial, es decir se constituye en relación al otro, y que se alimenta de la influencia exterior. La relación de los habitantes con su espacio físico ha permitido la formación de una cultura barrial propia (Frederic, 2009) que es distintiva de cada barrio popular y que permite la diferenciación entre ellos. Si bien, desde afuera se podría aseverar que existe una homogeneidad entre barrios del mismo sector, sus experiencias rompen con este imaginario, develando unas identidades colectivas particulares.

Las comparaciones, en ciertos casos, integran recuerdos de sus barrios anteriores, o también diferencias en términos de rasgos compartidos, que también tienen que ver con el espacio. Una de las participantes nos compartió la siguiente experiencia:

A mí me decían “usted no es de aquí” y yo le digo ¿por qué? “usted camina en la vereda”. Mi esposo me enseñó que aquí se tiene que caminar en la calle, no en la vereda. (...) Por lo menos por donde yo vivía [Sauces] si es todo por peatonal, no había esa cuestión y me decían que se veía la diferencia. (GFBP2022_4)

Los rasgos que identifican como diferenciadores vienen dados por las condiciones de desarrollo en términos de infraestructura y servicios. Esto de acuerdo a Antillano (2005) estaría en directa relación con la regularización de los asentamientos y sus propiedades, es decir, de su integración como barrios reconocidos en la ciudad. Sin embargo, las mejoras no podrían asignarse únicamente a la formalización de los territorios, pues los esfuerzos y acciones colectivas de sus pobladores previo al ingreso de autoridades ya habían alcanzado significativos cambios.

Algunos residentes, al contrastar Bastión Popular con otros vecindarios que han visitado, destacan que su localidad está en mejores condiciones en términos de infraestructura. Como lo señaló un residente de Bastión Popular: “Por ejemplo, he visitado La Flor [de Bastión] y La Ladrillera, y mi barrio está en mejores condiciones que esos lugares. En otras áreas que he visitado, falta pavimentación, y en La Flor, incluso, la situación es terrible. Falta pavimentación, iluminación y otros servicios básicos” (EBP2023_3). Esta observación se complementa con otros testimonios que expresan la percepción de que Bastión Popular recibe menos atención por parte de las autoridades en comparación con los vecindarios que están en proceso de regularización (figura 3).

En mi barrio no han brindado ningún tipo de apoyo. Aquí en Bastión no. La alcaldesa [Cinthy Viteri] ha otorgado más recursos para Monte Sinaí, La Ladrillera y Voluntad de Dios... Aquí en Bastión Popular prácticamente no recibimos visitas. Las áreas más atendidas son Monte Sinaí, Voluntad de Dios, y similares, pero aquí en Bastión Popular casi no hay presencia". (EBP2023_1)

Figura 3
Infraestructura de Bastión Popular



Fuente: Foto tomada por D. Ramón Martínez, asistente de investigación del proyecto en el 2022.

Además, los participantes comparan la calidad de vida en Bastión Popular con la de otros lugares, destacando la conveniencia de su ubicación, el sentido de comunidad y el acceso a comercios en comparación con áreas más remotas, como las urbanizaciones privadas.

En general, el área no es mala porque, por ejemplo, cuando mi esposa y yo estábamos considerando mudarnos, investigamos sobre lugares como Villas del Rey, que estaban bastante alejados y no tenían buen transporte público. Entonces, yo le decía a ella, “aquí estaríamos viviendo aislados y si tienes antojo de algo, ¿dónde lo conseguirías?”. (EBP2023_4)

En el caso de barrio Nigeria, este contraste con otros espacios barriales se enfoca en cambio en las percepciones de seguridad, mencionando incluso el caso de Bastión Popular como uno de los sectores más ‘peligrosos’ de la ciudad.

Antes [la delincuencia] no era tanto como ahora. Aunque le digo que para otros sectores que se escuchen las noticias, que Bastión, que el Guasmo, estamos reyes. Yo puedo decir que estamos reyes porque no se ve tantas matanzas como en otros lados. (EBN2023_2)

Esto da cuenta también que pesar que desde afuera los barrios populares se pueden percibir y hasta ‘estigmatizar’ (Cornejo, 2012) como un todo homogéneo, es decir sin diferenciaciones, al acercarnos a su comprensión desde la visión y experiencias de sus pobladores populares, las diferencias que ellos reconocen y que consideran importantes entre los barrios salen a relucir, dejando entrever de esta manera un elemento diferenciador en la construcción de su identidad cultural barrial.

Conclusiones

A raíz de los resultados obtenidos, hemos de reflexionar entonces en el rol del espacio barrial como configurador de identidades culturales en sus pobladores. Considerando que nuestra aproximación a los pobladores de Bastión Popular y barrio Nígeria es de carácter espacial, es decir, que entendemos la construcción de sus identidades desde su territorialización, presentamos las narrativas que dieron cuenta de esta relación entre espacio e identidad cultural. Revisamos en primer lugar los recuerdos del “paisaje barrial” en los orígenes de ambos barrios. Los pobladores populares compartieron las imágenes, características visuales y materiales, así como las prácticas adoptadas a partir de estas materialidades, que en su mayoría dieron cuenta de un entorno con dificultades, propio de asentamientos de carácter informal. Estos paisajes barriales se presentan en sus narrativas como escenarios de acompañamiento en el proceso constitutivo de identidades, un proceso que se ve fuertemente marcado por la acción colectiva en torno a las dificultades y condiciones del contexto.

Entendiendo el espacio barrial como socialmente construido y como productor de prácticas e identidades, la historia de un barrio que ha tenido la acción colectiva de sus residentes como parte constitutiva de su desarrollo y mantenimiento, da cuenta directa de aquellas experiencias que han configurado las identidades culturales de sus habitantes. De tal forma, no podríamos separar los ritos, sentidos, dinámicas que habitan en él como algo propio del barrio, sino que podríamos decir que estos contextos construyen identidades –que con matices individuales– dan cuenta de una identidad cultural barrial popular fuertemente enraizada en su histori-

dad. Algunos elementos resaltados son su autocaracterización como personas trabajadoras, las relaciones con los vecinos, prácticas y dinámicas tradicionales y folklóricas, y el apego emocional hacia el territorio trabajado. Al mismo tiempo, estos barrios van tomando una identidad moldeada por los orígenes de sus habitantes, pues en el caso de barrio Nigeria, por ejemplo, incluso en su denominación, está directamente relacionada con la afrodescendencia mayoritaria que lo habita.

Finalmente, si bien se encuentran en las narrativas las delimitaciones de un “nosotros” como pobladores de los barrios, es decir las descripciones que dan cuenta de sus identidades propias, también nos percatamos de la construcción de identidades en contraste con un otro externo, siendo este principalmente otros barrios populares. Aquí identificamos una comparativa distintiva interesante, pues en el caso de Bastión Popular este contraste se centra en su “avanzado” estado de infraestructura, es decir se relaciona una especie de *superioridad* entendida desde su integración a la urbanización formal de la ciudad. En el caso de barrio Nigeria en cambio, esta “superioridad” se visibiliza en la seguridad percibida en el barrio en un contexto en donde la violencia urbana y la inseguridad están presentes en toda la urbe, resaltando los peligros que habitan otros barrios.

Para cerrar, consideramos que a través de las voces de los pobladores populares, logramos resaltar el rol protagonista del espacio (social) en la configuración de una identidad barrial cultural, distintiva, y construida a partir de las particularidades de espacios y sujetos que han pasado por un proceso de urbanización de carácter popular, instando así a la creación de conocimiento desde su territorialización.

Declaración de conflictos de interés: Declaramos que durante el proceso de investigación y para la publicación de este artículo, no existe conflicto de intereses con ninguna entidad pública, privada, financiera, ni relaciones personales, que incide de manera inoportuna en este trabajo.

Agradecimientos: Los resultados y reflexiones presentados en este artículo son parte de la primera y segunda fase del Proyecto Interno de Investigación Semillero “El barrio popular y los pobladores populares: Un abordaje antropológico en la (re)construcción de la memoria barrial de Guayaquil, 2022-2024”, ejecutado y financiado en el marco de la XI-XII Convocatoria a Proyectos de Investigación Formativa Modalidad Semilleros 2022-2024, de la Universidad Casa Grande (UCG) de Guayaquil-Ecuador. Agradecemos a los estudiantes que participaron como asistentes de investigación en la ejecución, recolección y procesamiento de datos del proyecto. De igual forma a

los docentes de la UCG que como pares evaluadores realizaron comentarios para mejorar la propuesta. Por último, queremos agradecer especialmente a la Fundación Acción Solidaria y a la Escuela Generación Nuevo Milenio, por ser nuestros aliados, por segundo año consecutivo, permitirnos construir un espacio seguro para dialogar e interactuar con los pobladores de los barrios.

Referencias

- Antillano, A. (2005). La lucha por el reconocimiento y la inclusión en los barrios populares: la experiencia de los Comités de Tierras Urbanas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11(3), 205-218.
- Carvajalino, H. (2023). *Barrios Populares: Alternativa a la crisis habitacional desde los pobladores*. *Revista Credencial*.
<https://www.revistacredencial.com/historia/temas/barrios-populares-alternativa-la-crisis-habitacional-desde-los-pobladores>
- Cornejo, C. (2012). Estigma territorial como forma de violencia barrial. El caso del sector El Castillo. *Revista INVI*, 27(78), 177-200. <https://doi.org/10.4067/S0718-83582012000300006n>
- Diario Clarín. (14 abril de 2020). Coronavirus en Ecuador: Nigeria, el barrio de Guayaquil que le tiene más miedo al hambre que al virus. *Diario Clarín*.
https://www.clarin.com/viste/coronavirus-ecuador-nigeria-barrio-guayaquil-miedo-hambre-virus_0_5Bd3hkMaG.html
- Durán, G., Bayón, M., Mena, A. B. y Janoschka, M. (2020). Vivienda social en Ecuador: violencias y contestaciones en la producción progresista de periferias urbanas. *Revista Invi*, 35(99), 34-56. <https://doi.org/10.4067/s0718-83582020000200034>
- Erazo, J. (2015). ¡Pobre entre dos tierras! Producción popular del suelo urbano y vivienda en el sur de Quito [Tesis de maestría, FLACSO Andes]. Repositorio digital FLACSO Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/7874>
- Folgar, L. (2019). Barrialidad costeña: comprender Ciudad de la Costa como realidad simbólico-ideológica. En F. Rehermann, A. Rodríguez, M. Viñar, A. Da Fonseca, M. Pérez, G. Machado, L. Bozzo, G. Pérez, G. Rivero, R. Yuliani, y D. Fagúndez (Eds.), *Territorialidades barriales en la ciudad contemporánea* (pp. 41-62). TEBAAC.
- Frederic, S. (2009). Trabajo barrial, reconocimiento y desigualdad en Lomas de Zamora, 1990-2005. En A. Grimson, C. Ferraudi, y R. Seguro (Comps.), *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires* (pp. 249-266). BDU SIU.
- Gago, V. (2017). *Neoliberalism from below: Popular pragmatics and baroque economies*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1134frn>
- González Varas, I. (2006). *Conservación de bienes culturales: Teoría, historia, principios y normas*. Ediciones Cátedra.
- Hall, S., & Du Gay, P. (Eds.). (1996). *Questions of cultural identity*. SAGE Publication Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446221907>

- Lucio, J. A. (1993). Estudios contemporáneos de cultura y antropología urbana. *Maguaré*, (9).
- M.I. Municipalidad de Guayaquil. (2017). *ZUMAR en beneficio de un Bastión*. Dirección de Acción Social y Educación. <http://www.congope.gob.ec/wp-content/uploads/2017/04/03FP02-0901.pdf>
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. University of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttw2z>
- Molano, O. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, (7), 69-84. <https://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>
- Moncada, B. (2020, noviembre 21). A la protección del Salado le falta una agenda integral. *Diario Expreso*. <https://www.expreso.ec/guayaquil/proteccion-salado-le-falta-agenda-integral-93978.html>
- Naranjo, M. F. (2022). El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica. En T. González, C. Campo Imbaquingo, J. E. Juncosa, y F. García (Eds.), *Antropologías Hechas en Ecuador* (pp. 195-208). Abya Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/59181.pdf>
- Rocha, J. J. (2019). *Barrio Nigeria: Calidad de vida, buen vivir y complejidad*. Abya Yala. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/18247>
- Rodriguez, L. (1994). Barrio women: Between the urban and the feminist movement. *Latin American Perspectives*, 21(3), 32-48. <https://doi.org/10.1177/0094582X9402100303>
- Rodríguez-Mancilla, M. y Grondona-Opazo, G. (2018). Luchas urbanas en barrios populares de la ciudad de Quito: territorialidad e historicidad desde las voces de sus protagonistas. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 8(1), 117-143. <http://www.scielo.edu.uy/pdf/pcs/v8n1/1688-7026-pcs-8-01-102.pdf>
- Sabatini, F. (2006). *La segregación social del espacio en las ciudades de América Latina*. Banco Interamericano de Desarrollo. <https://doi.org/10.18235/0009848>
- https://www.researchgate.net/publication/254421887_La_segregacion_social_del_espacio_en_las_ciudades_de_America_Latina
- Sáez, E., García, J., y Roch, F. (Mayo, 2010). *Ciudad, vivienda y hábitat en los barrios informales de Latinoamérica* [Ponencia en Congreso]. Congreso Ciudad, Territorio y Paisaje. Una mirada multidisciplinar. Madrid, España. <https://oa.upm.es/8889/>
- Tanaka, M. (1999). *La participación social y política de los pobladores populares urbanos: ¿del movimientismo a una política de ciudadanos? El caso de El Agustino*. Instituto de Estudios Peruanos. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/920/documentodetrabajo100.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Terán, R. (2009). La plebe de Quito a mediados del siglo XVIII: una mirada de la periferia de la sociedad barroca. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 30(II), 99-108.
- Torres-Carrillo, A. (1999). Barrios populares e identidades colectivas. *Serie ciudad y hábitat*, (6), 1-22. http://datateca.unad.edu.co/contenidos/90160/AVA_2.X/Entorno_de_Conocimiento/barrios_populares.pdf

- Torres-Carrillo, A. (2006). Organizaciones populares, construcción de identidad y acción política. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2). <https://www.redalyc.org/pdf/773/77340207.pdf>
- Vergara Estévez, J. y Vergara Del Solar, J. (2002). Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica. *Revista de Ciencias Sociales*, (12), 77-92. <https://www.redalyc.org/pdf/708/70801206.pdf>
- Villavicencio, G. (2011). Las invasiones de tierras en Guayaquil: historia y coyuntura política. *La Tendencia*, (11), 109-116. <http://hdl.handle.net/10469/4423>
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, (9), 185-187. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110216015830/18zibechi.pdf>

Estudiar a los hombres como sujetos de género

La etnosociología

y los grupos generacionales

Studying men as gendered subjects

Ethnosociology and generational groups

Recibido: 8 de mayo de 2024

Aprobado: 1 de julio de 2024

Eudes Jairo Medina Mendoza
Universidad de Colima, Colima, México
Iván Uliánov Jiménez Macías
Universidad de Colima, Colima, México
Nancy Elizabeth Molina Rodríguez
Universidad de Colima, Colima, México

Resumen

El propósito de este artículo es compartir una experiencia de investigación que empleó la metodología etnosociológica (Bertaux, 2005) para estudiar a los hombres como sujetos de género y los grupos generacionales desde un contexto cultural específico. A través de entrevistas a profundidad diseñadas específicamente para capturar las voces y significados del lenguaje desde una perspectiva comprensiva de la realidad, se explora el proceso reflexivo del uso de la etnosociología y se analizan sus potencialidades en relación con un mismo objeto de estudio. Esta investigación invita a reconsiderar el análisis del género, la masculinidad y la cultura desde sus prácticas concretas.



Palabras clave: masculinidad, etnosociología, grupo generacional.

Abstract

The purpose of this is to share a research experience that employed ethnological methodology (Bertaux, 2005) to study men as gender subjects and generational groups. Through in-depth interviews specifically designed to capture the voices and meanings of language from comprehensive perspective of reality, the reflective process of using ethnosociology is explored, and its potentialities in relation to the same object of study are analyzed. This research invites reconsideration of gender analysis, masculinity and culture from their concrete practices.

Keywords: masculinity, ethnosociology, generational groups.

Eudes Jairo Medina Mendoza. Mexicano. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Colima. Profesor por horas de la Facultad de Psicología de la Universidad de Colima. Líneas de investigación: masculinidades, emociones, género. Correo electrónico: jairo_medina@ucol.mx. ORCID: 0000-0002-2220-0586.

Iván Uliánov Jiménez Macías. Mexicano. Doctor en socioinformación y sociedad del conocimiento por el Centro de Investigación CIFE. Profesor por horas de la Facultad de Psicología, adscrito al Centro Universitario de Análisis Estadístico y de Opinión Pública de la Universidad de Colima. Líneas de investigación: habilidades socioemocionales, salud mental, masculinidades, emociones, género. Correo electrónico: ulianov@ucol.mx. ORCID: 0000-0003-3333-8107.

Nancy Elizabeth Molina Rodríguez. Mexicana. Doctora en Psicología por la Universidad de Guadalajara. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Psicología de la Universidad de Colima. Líneas de investigación: feminismo, violencia de género. Correo electrónico: molinan@ucol.mx. ORCID: 0000-0002-3023-6781.

El construccionismo social. Una epistemología para el estudio de los hombres

La presente propuesta nace de un proyecto de investigación sobre las prácticas y los significados de hombres heterosexuales como padres y pareja. Estos hombres pertenecen a tres generaciones de Colima, México. Otro de los elementos que ayuda a fundamentar esta investigación surge de la reflexión sobre el trabajo con hombres y las formas en que se han realizado diferentes aproximaciones a pensarlos desde la perspectiva de género.

Los Estudios de Género de los Hombres y las Masculinidades (Núñez, 2017) son deudores de dos movimientos tanto sociales como políticos, a saber: el movimiento feminista y el movimiento LGBT, ambos de los años 70. El que las personas cuestionaran la estructura social y los determinismos que ésta producía sobre sus cuerpos, evidenció las relaciones de poder que se establecen a partir del lugar que se ocupa en la estructura social. Estos dos posicionamientos, tanto políticos como reflexivos, generaron nuevas interpretaciones sobre las formas de segregación, violencia y diferenciación que cada uno de los, las y les integrantes de la sociedad tenían en relación con una condición particular: el género (Núñez, 2017).

En este escenario tienen su origen los Estudios de los hombres (o *men studies*) sobre todo en contextos ingleses o estadounidenses. En México, surgen estos estudios hacia finales de la década de los 80 y se consolidan en los 90 (Núñez, 2017). Las implicaciones sociales y políticas impulsadas por el movimiento feminista generaron la necesidad de considerar a los hombres como sujetos de género, afectados por las implicaciones de la socialización mediante la que se aprende a ser hombre y a realizar las actividades específicas que se atribuyen a dicha identidad sexo-genérica: ser responsable, proveedor a nivel económico y, en algunos casos tener familia, es decir convertirse en padre (Medina, 2023).

Resulta necesario señalar la importancia del pensamiento feminista al poner de manifiesto que la identidad mujer carece de esencia, como lo plantea Butler (2017) argumentando que dicho concepto tiene historia. Es a partir de este concepto que Núñez (2017) propone que los Estudios de Género de los Hombres y las masculinidades

Parten de la consideración de que los varones somos sujetos genéricos, es decir, que nuestras identidades, prácticas y relaciones como hombres

son construcciones sociales y no hechos de la naturaleza, como por siglos han afirmado los discursos dominantes. (p. 36)

Núñez (2017) propone pensar a los hombres y las masculinidades como términos vacíos, por un lado, y por el otro, rebosantes de significado. Esto es, que estos conceptos no están fijos y no son ahistóricos, sino que son definidos en sus diferentes contextos, es decir, están siendo constantemente puestos en disputa.

Siguiendo con la influencia del feminismo, los estudios de género de los hombres y las masculinidades tendrían que preguntarse por lo que significa ser hombre, pues como ya se dijo, no es una categoría dada de manera natural.

Núñez (2017) propone entender que,

(...) según la perspectiva constructivista el “hombre” no es una esencia de algo, ni un significante con significado transparente, sino más bien es una manera de entender algo, es una forma de construir la realidad, y es una serie de significados atribuidos y definidos socialmente en el marco de una red de significaciones. (p. 45)

Aquí el autor invita a pensar en lo ontológico del concepto de hombre, de las dificultades que implica éste como sujeto de estudio, y de cómo es un proceso de significación entre lo social y lo individual, es decir, un proceso convencional que modifica las relaciones de los sujetos denominados hombres entre sí y con otras y otros actores sociales.

Ante esto, Ramírez (2014) plantea que la masculinidad “es una red de relaciones complejas de interconexión múltiple y no una relación de dependencia entre estructura social que determina al objeto sexuado” (p. 105). Derivado de lo anterior se puede indetificar la relación dialéctica en la formación de las masculinidades como fenómeno socio-cultural, pues se construyen en relación con y para otros, como lo plantea Butler (2006).

Para Ramírez (2020) la masculinidad implica un proyecto que va sufriendo cambios a lo largo de la vida de hombres concretos y se va vinculando con exigencias particulares de cada una de las etapas del ciclo vital, pues cuando se es infante tiene una serie de condiciones aspiracionales como la postura física y el tono de voz que se concretan cuando se llega a la adolescencia, y que en este sentido también se aspira a cumplir con otra

serie de consideraciones particulares como la libertad, la búsqueda de un empleo o lo relacionado con la práctica de la sexualidad.

De esta manera se puede ver cómo los mandatos de género vinculados con las masculinidades (Ramírez 2020; Medina, 2023) no son fijos en el tiempo y van experimentando una serie de actualizaciones a través de los años y de las condiciones particulares de cada uno de los hombres que las viven.

Sin embargo, pensar a los hombres como sujetos de género implica una serie de retos a nivel epistémico, teórico y metodológico, pues, como lo plantea Viveros (2007) es necesario dar cuenta de los mecanismos de dominación que sostienen los privilegios de este grupo frente a otros actores sociales.

Por esto, analizarlos como sujetos de género desde una perspectiva etnosociológica y cruzada con los grupos generacionales permite dar cuenta de los cambios, las continuidades y las resistencias en cuanto a las masculinidades que cada uno de los hombres de este estudio han experimentado.

Esto implica retos y dificultades particulares, por ejemplo, el no ser considerados desde la academia como sujetos genéricos (Wittig, 1992) o que no eran contemplados como informantes en estudios demográficos sobre las dinámicas de sus propias familias (Rojas, 2011), por mencionar algunos ejemplos. Este tipo de condiciones causa sesgos que complican la forma de aproximarse a los hombres y las masculinidades, a la forma en la significan sus prácticas y sus relaciones. Además, desde los mandatos de la masculinidad la postura de los propios sujetos socializados como hombres implica un asumirse como transparentes y concretos, con roles específicos vinculados a las condiciones biológicas en las que están circunscritos sus cuerpos, esto es: ser padre, proveedor y responsable (Núñez, 2017).

¿Cómo se pueden estudiar estos elementos ya fijados en las identidades masculinas? Este trabajo tiene por objetivo mostrar la estrategia metodológica de producción y sistematización de datos en una investigación sobre el género de los hombres en su entorno social e histórico específico, esto para identificar los cambios, permanencias, ajustes y resistencias que se ponen en juego y que sostienen las formas de ser hombre en un contexto como el mexicano en general, y el colimense, en particular.

Para desarrollar el objetivo ya mencionado es necesario primero plantear el marco epistémico de esta propuesta. Esta investigación está enmarcada dentro del construccionismo social, de manera específica en la idea de Berger y Luckmann (2003) que postulan como tesis principal que la realidad social se construye.

Se decidió utilizar esta aproximación epistémica por las posibilidades que ofrece al momento de explicar y dar cuenta de cómo los hombres van construyendo, a través de la socialización, sus formas de comportamiento y significación, y al mismo tiempo, las reproducen en sus relaciones con otras personas.

El primer aspecto de la realidad social desde la perspectiva de Berger y Luckmann (2003) es la objetivación. Esto implica que el ser humano no sólo es un ente biológico, sino también pertenece a un contexto cultural y social que mediatiza su experiencia, así como su propia existencia, a través de las relaciones con los demás. De aquí deriva la idea de que el ser humano construye su propia naturaleza.

Este proceso de objetivación se da a partir de la institucionalización y la validación. El primero de estos procesos implica la conformación de normas que van determinando el comportamiento de los sujetos, sus posibilidades de existencia y relaciones; mientras que el segundo, la validación, les permite a los sujetos no tener que invertir energía en estar innovando cada vez que están en contacto con otros, sino que siguen pautas de comportamiento socialmente determinadas.

Otra de las razones de esta objetivación de lo social es la facilidad de su trasmisión a las nuevas generaciones. Esto se da de una forma bastante peculiar, pues las normas de comportamiento que los padres y madres formulan toman solidez a partir de que son enseñadas a las nuevas generaciones. Sin embargo, esta cualidad no sólo aplica para los hijos, sino también para los padres, pues ya no existe la posibilidad de que las normas cambien con tanta facilidad. Las ventajas que se obtienen de esta forma de ver el mundo es que logran firmeza en la conciencia, esto es las normas adquieren historicidad (Berger y Luckmann, 2003).

Ante esto, este mundo institucional se presenta al sujeto como algo que lo antecede, pues no le es accesible a su propia memoria, es decir, no puede captar el convencionalismo del cual nace esta institucionalización. Esto hace que al sujeto se le presente como una realidad separada de la

propia, como algo dado fuera de su control y, por lo tanto, de la posibilidad de cambiarla. Lo anterior permite comprender que el proceso de construcción de las identidades masculinas se presenta como un hecho por fuera de la propia existencia de los sujetos, pues está desarticulado de su propia memoria y participación, pues ésta se ha comenzado a configurar antes de que ellos nacieran (Medina, 2020).

Para Berger y Luckmann (2003) el segundo proceso, el de subjetivación tiene su base en la socialización que se presenta de dos formas básicas: la primaria y la secundaria. La primera se realiza durante la niñez, y se puede decir que es mediante ella que nos convertimos en miembros de la sociedad; mientras que la segunda se da de manera posterior y nos permite acceder a espacios nuevos y específicos del mundo social.

La socialización primaria le permite al niño una ubicación en el mundo, es decir, como un ser socializado a partir de las experiencias y conocimientos adquiridos en su relación con los otros. Esta posición le concede la cualidad de ser “visto” por los demás, es decir, le da una identidad.

Desde este lugar se le posibilitan formas de relación determinadas, creando “una abstracción progresiva que va de los ‘roles’ y actitudes de otros específicos, a los ‘roles’ y actitudes en general” (Berger y Luckmann, 2003, p. 166).

Y los autores agregan:

La formación, dentro de la conciencia, del otro generalizado señala una fase decisiva en la socialización. Implica la internalización de la sociedad en cuanto tal y de la realidad objetiva en ella establecida, y, al mismo tiempo, el establecimiento subjetivo de una identidad coherente y continua. (Berger y Luckmann, 2003, p. 167)

Este mundo internalizado en la primera socialización y mediatizado por los otros significantes es más estable y sólido que los otros mundos que se le presenten al sujeto en la socialización secundaria. Pero para ambas, un elemento fundamental es el lenguaje, pues será esta la forma de objetivar las propias experiencias y las de los otros, así como de estar en condiciones de nombrar los elementos con los que se está en contacto.

La socialización secundaria podemos entenderla como “la internalización de ‘submundos’ institucionales o basados en las instituciones” (Berger y Luckmann, 2003, p.172), y el ejemplo más claro puede ser la

educación, pues proporciona acceso a otros mundos, mediante el lenguaje que permite entender lo que pasa en estas esferas. Este lenguaje estructura comportamientos e interpretaciones necesarias dentro del área en que el sujeto se relacione. Es decir, la socialización secundaria es la adquisición de conocimientos sobre lo que se puede o no hacer, nos marca las áreas de posibilidad, de existencia y relación (Berger y Luckmann, 2003). En otras palabras, en esta socialización, se busca aprehender el contexto institucional de la realidad.

Esto permite comprender el proceso de construcción de las identidades masculinas (Medina, 2020; Salguero, 2006), así como la sofisticación que se desarrolla al momento de entrar en contextos particulares como la paternidad, la pareja o el trabajo, entre otros.

Enfoque, método, técnica e instrumento

Derivado de lo anterior, la propuesta de trabajo para estudiar a los hombres como sujetos genéricos parte desde el enfoque cualitativo, pues este ofrece posibilidades de explicación sobre los sujetos de estudio, sus experiencias y su socialización, así como las formas en que producen y reproducen significados en tanto varones socializados en un contexto cultural específico. Este enfoque de investigación también permite a quienes lo emplean la posibilidad de producir datos y a partir de ellos identificar la pertinencia de los marcos epistémicos, teóricos y metodológicos para la comprensión y análisis de la construcción de identidades genéricas.

Mediante este enfoque se pretende entender cómo los participantes le otorgan sentido a sus actos y a su entorno (Giménez, 2006), lo que permite la comprensión de los casos en específico de los hombres como sujetos genéricos, más que buscar la generalización de sus experiencias. Si bien es cierto, que la representatividad de los datos es importante para explicar los cambios sociales, la comprensión que se obtiene desde la perspectiva cualitativa permite conocer la profundidad de esos cambios en las vidas de los hombres y sus familias en el día a día. Además, como lo propone Bertaux (2005), se tienen que buscar los rastros de los procesos sociales en las propias historias de vida de los participantes, pues lo individual está influenciado por lo social y lo cultural.

Ante esto resulta necesario señalar que la realidad no está constituida solo por las interacciones individuales de los sujetos, pues ésta también

condiciona y modifica sus comportamientos. Es decir, “el actor social se halla situado siempre en algún lugar entre el determinismo y la libertad” (Giménez, 2006, p. 145). Pensar en los hombres como sujetos socializados desde un género particular implica comprenderlos y analizarlos como sujetos determinantes y determinados hacia prácticas específicas y, por tanto, significados, no sólo como reproductores de modelos de comportamientos, sino como co-constructores de esta realidad social en la que están inmersos.

Esto es lo que ayuda a pensar la reflexión de Lambert (2020) que concibe a la identidad como un acervo de prácticas, tanto simbólicas como materiales que son obtenidas del contexto y que retornan a él a través de la socialización. Este abordaje propone que la socialización que los hombres reciben en tanto sujetos de género requiere de su participación en dicha socialización y que no son entes que se programan con una configuración particular de comportamientos la que reproducen sin cambios. Esto implica, para quien se aproxima a estudiar a los hombres, identificar los elementos que se producen y se reproducen, así como los mecanismos por los que estas dos operaciones ocurren.

Lo anterior presenta desafíos particulares, como la cantidad de información a la que se puede acceder, siendo una complicación pues entre tanta información es necesario desarrollar con claridad las técnicas de recolección de datos, así como las de su posterior análisis. Para esto Bertaux (2005) plantea que el investigador debe conocer los datos a detalle para poder, a pesar de la cantidad de éstos, tener claridad sobre las formas en que se procederá a su análisis.

La generación como espacio compartido

Como punto de partida se plantea pensar en la generación como un espacio temporal, que es compartido por diferentes sujetos y experimentado en diferentes grados. La experiencia resulta pieza clave para comprender a una generación, pues como lo menciona De Laurentis (1984, citado en Hernández, 2017):

La experiencia es el proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales. A través de este proceso uno se ubica o es ubicado en la realidad social y de ese modo percibe y comprende como

subjetivas (referidas a y originadas en uno mismo) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales– que de hecho son sociales y, en una perspectiva más amplia, históricas. (p. 36)

Basado en la idea anterior, Hernández (2017) propone pensar no en la generación, sino en la experiencia generacional como el elemento sobre el cual se ha de realizar el análisis. Esta propuesta también es desarrollada en la investigación de Núñez (2013) como una forma de “aprehender la dialéctica entre los procesos históricos regionales y el proceso inacabado de construcción de masculinidades” (p. 36).

Ahora, desarrollar una investigación que tenga como eje analítico las generaciones cumple con el objetivo de dar cuenta de los cambios que a través del tiempo han devenido en algún aspecto específico como lo desarrolla Núñez (2013). Si bien es cierto que esto resulta en una fortaleza de esta perspectiva, también trae una serie de complicaciones al momento de su aplicación, las cuales se discuten a continuación.

Al momento de estar hablando de una generación, se hace un recorte en el tiempo, una delimitación que permite comprender las condiciones de dicho periodo histórico, donde los que lo vivieron comparten elementos en común.

Para Martín (2008)

Las generaciones en tanto que una sucesión de individuos signados por un conjunto de intereses comunes en el tiempo, es primario para discurrir los procesos históricos, pues no hay historia posible si no hay generaciones que la sostengan con su vivencia. (p. 99)

Ante esto, el tiempo resulta un elemento necesario y complejo de definir en sí mismo, pues si bien se puede delimitar temporal un fenómeno que se está estudiando, esto no implica de manera necesaria que los sujetos hayan experimentado las mismas circunstancias ni de forma objetiva ni subjetiva.

A partir de lo anterior se busca hacer algunas distinciones teóricas en cuanto a la concepción del tiempo, pues este permite ordenar la vida, tener una serie de sucesos a los que se puede hacer referencia, y que eso permite que los otros, que comparten el mismo tiempo, sepan a qué queremos hacer referencia, por lo tanto, también sirve para otorgar sentido a las experiencias y a las cosas.

Ahora, este tiempo es aprehensible sólo en cuanto puede convertirse en un relato, es decir, en cuanto se puede enunciar, interpelar, transmitir a los otros que, a pesar de compartir el mismo tiempo, no comparten de manera necesaria la misma experiencia.

Por lo anterior, se plantea comprender el tiempo desde dos posiciones complementarias, esto siguiendo la propuesta de Sztajnszrajber (2016, en Facultad libre, 2016). El primero como el tiempo objetivo, que es aquel que transcurre por fuera (si es que eso es posible) de la vida del sujeto individual, los grandes acontecimientos como las guerras, las crisis, ya sean económicas, sanitarias o de otro tipo. Es decir, lo que para el sujeto se convierte en una serie de sucesos en los cuales su intervención no logra alterar su curso, por lo tanto, puede tener participación en ellos, pero no un efecto definitivo en su devenir.

Mientras que el tiempo subjetivo es aquel del que sujeto forma parte y tiene un mayor grado de injerencia en el mismo, como pueden ser el cambio de residencia, el nacimiento de un hijo o hija, la ruptura de una relación, entre otros.

Resulta necesario hacer una puntualización con respecto a la anterior propuesta. Esta distinción se realiza para fines explicativos, pues en lo práctico el tiempo subjetivo y objetivo se entremezclan sin dejar posibilidad a una clara diferenciación entre ambos.

Esto da como resultado que, al hablar de un estudio de corte intergeneracional, se ha de dar cuenta de los puntos donde el sujeto describa y construya el encuentro entre estos dos tipos de tiempo ya mencionados. Con esto se busca el grado de impacto que tiene el tiempo objetivo (Sztajnszrajber, 2016, en Facultad libre, 2016) sobre el tiempo subjetivo, pero también cómo este impacto se da de manera inversa.

Partiendo de lo anterior, se puede acceder a este punto de encuentro mediante el relato de los sujetos que han vivido y compartido ese tiempo específico. Esto le confiere una complicación extra a los estudios intergeneracionales, la cual es que están sustentados en la memoria de los sujetos y su capacidad para poder traer de ésta las experiencias y significados que, bajo pretexto de una investigación, se traen al presente. Si se piensa en la memoria como un lugar que almacena recuerdos, no tendría que implicar mayor dificultad el acceder a ellos tal y como fueron

registrados en su origen; sin embargo, las experiencias de los sujetos van posibilitando la resignificación de esos mismos sujetos y sus relaciones, lo que convierte a la memoria y a los recuerdos en elementos dinámicos, que se siguen enriqueciendo con el paso del tiempo.

Esta condición ofrece un punto débil a este tipo de estudios en cuanto a su metodología y la confiabilidad de los datos que analiza. Sin embargo, también permite identificar cómo se da el proceso de reconstrucción de dichos recuerdos y significados de las experiencias de los sujetos. Por esto podemos decir que el relato es una reconstrucción de una serie de experiencias de los sujetos que las narran, pues no dan cuenta de dichas experiencias y significaciones tal y como las registraron de manera originaria, sino como las reconstruyen a la luz de sus nuevas experiencias y del contexto de emergencia de dicha reconstrucción.

Es por esto por lo que la exigencia del conocimiento y comprensión del contexto de emergencia es fundamental, pero también lo es la capacidad y sensibilidad para, a través de los relatos de los sujetos, identificar los puntos de encuentro entre lo que ya se denominó tiempo subjetivo y tiempo objetivo (Sztajnszrajber, 2016, en Facultad libre, 2016).

También es necesario llamar la atención sobre el investigador y su tiempo, pues este también está inmerso en un tiempo del cual no puede salirse. Esto genera una relación compleja entre investigador y tiempo desde dos posturas distintas y que en un estudio generacional conviven. Por un lado, al dar cuenta del tiempo que le ha tocado vivir, la cercanía con este puede generar una ceguera por proximidad, pues los sucesos que les pasan a los participantes de su investigación, también le están ocurriendo a él o ella al mismo tiempo, aunque no de la misma manera. Ante esto la distancia con su tiempo parecería la solución más obvia, aunque resulta imposible, pues no se puede abstraer de los sucesos y momentos que le han tocado vivir.

Para Agamben (2011) la experiencia de lo contemporáneo se plantea en tener un pie en el tiempo que se vive y otro fuera de éste; para quien investiga tiene que ver con un proceso de dar cuenta de sus propias experiencias y al mismo tiempo, de lo que le reportan quienes participan en su investigación. Esta dificultad también se evidencia en los relatos de las personas con las que se trabaja, pues, al traer de la memoria sus experiencias, están haciendo una re-interpretación de estas a la luz del contexto actual en el que estén viviendo.

Por el otro lado, cuando se busca dar cuenta de otros tiempos que le son ajenos como investigador o investigadora, tampoco resuelve de manera sencilla el problema, pues ahora se enfrenta a describir realidades que no le han tocado vivir, y por lo tanto el filtro de su propia experiencia no está presente. Es decir, de estos eventos y momentos ya tiene la distancia que en su propio tiempo no tenía, sin embargo, esto tampoco resuelve el problema, pues ahora implica un trabajo desde épocas de las cuales no tiene elementos de referencia vinculados a su propia experiencia.

Agamben (2011) se enfrenta a la cuestión del tiempo desde este lugar, la imposibilidad de salir del él. Para esto desarrolla una discusión sobre lo contemporáneo, como aquel que comparte el tiempo, como en el caso de las generaciones, a nivel de experiencia. Para el autor lo “(...) contemporáneo es el que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad” (p. 21). Esto resulta de especial importancia si consideramos la propuesta del autor para aplicarla a los estudios generacionales, pues se ha de dar cuenta no sólo de lo evidente, sino de lo que resulta escondido, apareciendo en un segundo plano, estructurando la experiencia de los sujetos.

Esta propuesta del autor le plantea al investigador una tarea ardua y compleja, pues ha de poder dar cuenta de lo evidente y lo que se oculta, aun cuando a él o ella mismos se les oculta, pues no pueden pensarse como sujetos por fuera del tiempo que les ha tocado vivir.

Por lo anterior se propone entender la generación como el espacio temporal donde conviven los sujetos que comparten experiencias comunes, de las que dan cuenta a través de relatos, es decir, tienen la cualidad de ser transmisibles. También es necesario comprender que dichas experiencias pueden ser diferentes e incluso parecerse más a las descritas en otro tiempo.

Núñez (2013) plantea que a pesar de que para cada sujeto la experiencia puede llegar a ser distinta, temas como el género resultan ser consistentes a través de la diversidad de experiencias. De esta manera, quien investiga ha de buscar en el relato de la experiencia generacional (Hernández, 2017) el punto de encuentro entre el tiempo subjetivo y el tiempo objetivo.

Adentrándonos a la etnosociología

El método de esta propuesta es el etnosociológico desde el planteamiento de Bertaux (2005). Este método si bien se basa en la etnografía para la observación de los mundos y las relaciones de los sujetos, desde la perspectiva etnosociológica se pasa de lo particular (como lo describe la etnografía) a lo general, buscando en esos casos, elementos que permitan explicar los procesos sociológicos de gran magnitud.

La postura epistemológica desde la que propone este autor entender el método etnosociológico es ir más allá de lo que se pretende en la etnografía, es decir, no centrar la atención de manera exclusiva en describir un campo en particular y realizar el análisis de una subcultura, sino que

A pesar del interés intrínseco de tales descripciones monográficas y sociológicas, tiene que pasar de lo particular a lo general descubriendo dentro del campo observado formas sociales –relaciones sociales, mecanismos sociales, lógicas de actuación, lógicas sociales, procesos recurrentes– que se podrían presentar igualmente en múltiples contextos similares. (Bertaux, 2005, p 16)

Esto se alinea con el encuadre epistemológico de esta propuesta, porque se busca pasar de lo particular de las vidas de los hombres a lo general de lo que les sucede como conjunto. También es necesario mencionar que una de las características que Giménez (2002) propone para poder identificar los trabajos que se inscriben dentro de la epistemología constructivista es no centrarse en las dicotomías, sino en las relaciones entre estos elementos, por lo que se busca, a partir de lo propuesto por Bertaux (2005) identificar las relaciones existentes entre lo individual y lo social.

Bertaux (2005) menciona que, si bien la denominación de etnosociología parece quedarse corta, este método retoma la visión histórica, la cual permite entender y explicar las condiciones específicas de surgimiento de las situaciones que se investigan. Esto posibilita la explicación de la emergencia y las modificaciones de las formas de ser hombres a lo largo de las generaciones. La incorporación del elemento histórico permite dar cuenta de las características de las que devienen las identidades masculinas vinculadas con las experiencias específicas que comparten con otros hombres de su generación, e inclusive con hombres de otros grupos generacionales.

El método etnosociológico propone estudiar tres objetos, a saber: los mundos sociales, las trayectorias sociales y las categorías de situación (Ber-

taux, 2005). A los mundos sociales, el autor los define como aquellos que se articulan en función de un tipo de actividad particular: panadería artesanal, transporte de barco, taxi, etc., son algunos de los ejemplos que menciona. En cuanto a las categorías de situación, no implican de forma necesaria que se comparta un mundo social, es decir, no comparten de manera necesaria (como sí pasa con los mundos sociales) una actividad común, y los significados que de ella emanan. Bertaux (2005) plantea los ejemplos de las madres que educan solas a sus hijos, padres divorciados, agricultores solteros, etc.

Las trayectorias sociales se vuelven más complejas y, desde donde lo explica el propio autor, es necesario “reducir el campo de observación a un tipo particular de trayectoria o contexto” (Bertaux, 2005, p. 20). Esto es, se requiere que sea un objeto bien delimitado para poder dar cuenta de ello, y parece que esta característica está otorgada a partir de la pertinencia a un mundo social o a una categoría de situación.

Por lo anterior, el objeto de esta investigación es más cercano a lo que define Bertaux (2005) como categoría de situación, pues los hombres no comparten, en todos los casos, mundos sociales comunes, sino, situaciones específicas, como el ser padre y pareja, y es por eso por lo que esta óptica se aborda para la presente investigación.

Dentro de la propuesta de Bertaux (2005) es necesario que las características de quienes se presentan como sujetos de investigación sean claras y específicas. Esto permite tener consistencia con los datos recolectados de los participantes y por tanto mayor rigor metodológico.

A manera de ejemplo, las características de los participantes del estudio en el que se basa esta propuesta metodológica permitieron dar consistencia a los resultados de este trabajo, pues se lograron identificar las características de situación de los participantes y derivado de ello, las prácticas y significados que tienen en común, así como los que son distintos en cada uno de los grupos generacionales reportados.

Los participantes del estudio fueron seleccionados y organizados en tres grupos etarios: de 30 a 35 años, de 50 a 55 años y un último de los mayores de 70 años. Esta clasificación se hace siguiendo la propuesta de Núñez (2013) para evitar que las generaciones se traslapen unas con las otras y que, por lo tanto, los resultados puedan ser confusos y las diferencias generacionales poco claras.

El desarrollo de un estudio de este tipo permite analizar los cambios, permanencias y resistencias, a través de las generaciones y de los propios casos de manera particular, así como en las prácticas y significados que los hombres llevan a cabo en torno a ser padres y estar en una relación de pareja. De esta forma se puede identificar a las masculinidades como procesos históricamente situados en contextos concretos, que si bien pueden compartir con otros hombres, la estrategia permite además identificar los matices a partir de la experiencia individual de cada uno de ellos.

También se buscó que la condición civil de los entrevistados fuese matrimonio civil, civil religioso y la cohabitación. Cabe hacer mención que dicha relación tendría que ser heterosexual. Los participantes del estudio estaban en alguno de estos estados civiles, al momento de la entrevista.

Lo anterior permitió dar cuenta de los procesos al interior de la pareja, las prácticas y significados que se ponen en juego en el día a día, las modificaciones que van teniendo, así como las resistencias que surgen en la interacción entre los participantes de la relación.

Se planteó que estas condiciones se dieran en parejas que tuvieran al menos tres años viviendo juntos, para que fuera posible que narraran las formas de resolución de los conflictos y la consecución de acuerdos en lo cotidiano, así como los desafíos que van viviendo, tanto en la relación de pareja como en la parentalidad.

Otro de los criterios que se tomó en consideración para la selección de los participantes es el de la edad de los hijos. Así como en la relación de pareja se pretende dar cuenta de los retos y las complejidades, también en el ser padre se buscó generar una discusión en los mismos términos. Es por ello por lo que se seleccionaron hombres con hijos o hijas mayores a tres años, esto con la intención de que la relación entre padre e hijo/hija tenga ya una rutina establecida de la cual se pueda realizar un análisis. Para esto, es necesario que el padre al momento de la entrevista viva con su hijo o hija.

Los hombres pertenecientes al estudio debían tener un nivel educativo mínimo de preparatoria al momento de la entrevista. Esto para indagar si dicho nivel tiene impacto en la forma que significan sus relaciones y desarrollan sus prácticas como padres y parejas, pues como lo menciona Salguero (2006) el nivel educativo parece contribuir a relaciones de pareja más equitativas. Parte de lo que se pretendía era identificar si también las relaciones con los hijos se ven modificadas por esto.

Relacionado con lo anterior, también se buscó que los participantes en el estudio contaran con un nivel socioeconómico medio, pues es el segmento de la sociedad que más ha contribuido a la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, de acuerdo con De Keijzer (1998). Esto posibilita una mayor toma de decisiones en cuanto a la distribución del dinero dentro del hogar. Además, significaba el planteamiento de escenarios que permitían analizar las relaciones de poder en el seno de la familia, y de manera específica, de la pareja.

La última de las características de los participantes del estudio fue el lugar de residencia; se determinó que fuera dentro de la zona conurbada de Colima y Villa de Álvarez, ambas en el estado de Colima, que comprende a la capital del estado, y al municipio vecino, que es Villa de Álvarez, en México. Esto permitió contrastar con otros estudios que se han realizado en ciudades como la CDMX, o Querétaro (Salguero, 2006; Mena, 2015), comprendidas como ciudades grandes, mientras que los escenarios propuestos, son ciudades medianas (Castillo y Patiño, 1999). El contraste permitió identificar en qué grado impacta las condiciones de ciudad en las prácticas y significados de los hombres siendo padres y pareja.

A partir de lo anterior, se seleccionó un segmento de los hombres de la población de Colima, para realizar un análisis más específico.

Tabla 1.
Descripción de las características de los participantes del estudio

Características		Características	
<i>Edad</i>	30 a 35 años	<i>Nivel educativo</i>	Mínimo preparatoria
	50 a 55 años		
	Mayores de 70 años		
<i>Estado civil</i>	Matrimonio civil	<i>Nivel socio-económico</i>	Medio
	Matrimonio civil-religioso		
	Cohabitación	<i>Lugar de residencia</i>	Ciudad de Colima o Villa de Álvarez, en el estado de Colima
<i>Años de relación de pareja</i>	Más de tres años		
<i>Edad de los hijos</i>	Más de tres años		

Fuente: Retomado de Medina (2023).

La técnica idónea: la entrevista

La técnica que se sugiere como idónea para el levantamiento de investigación con los hombres es la entrevista, la cual tiene por objetivo la expresión del individuo sobre situaciones anteriores mediante un proceso de reconstrucción o recreación (Kahn y Cannell, 1977, citado en Vela, 2013). O como Vela (2013) la define: “(...) es, ante todo, un mecanismo controlado donde interactúan personas: un entrevistado que transmite información, y un entrevistador que la recibe, y entre ellos existe un proceso de intercambio simbólico que retroalimenta este proceso” (p. 65).

Estas dos aproximaciones abren una serie de posibilidades y complicaciones que es necesario que sean discutidas. Al ser un proceso que se separa de la obtención de datos duros, permite una aproximación mayor a la experiencia de las personas que están siendo entrevistadas, por lo tanto, la información que se obtiene viene enriquecida por otros datos que no se podrían obtener mediante una serie de reactivos numéricos. Estos datos

pueden implicar una mayor profundidad en la narración conforme va recordando el suceso, gestos o ademanes con lo que acompañan el relato, y de los cuales no siempre tienen control, e incluso, otras reacciones que permiten identificar también cómo impacta a nivel no verbal el recordar la experiencia, pues ofrece la entrada a expresiones emocionales no siempre verbalizadas por las personas.

A partir de lo anterior, se seleccionó la entrevista como la técnica de recolección de información, pues posibilita la proximidad con los propios hombres y sus experiencias, sus expresiones en el momento mismo que traen a su memoria los diferentes elementos que se les pregunta.

Vela (2013) diseña una serie de elementos que componen la entrevista cualitativa, referentes a su desarrollo y elaboración. El primero de ellos tiene que ver con el trabajo preliminar que se realiza para poder entrar a campo: los contactos, las llamadas, entre otros. Estos preámbulos permiten y facilitan la labor de realización de dichas entrevistas.

El mismo autor propone un paso que, bien podría dividirse a su vez en dos. Por un lado, la selección del diseño de la entrevista, que obedece a los objetivos que se persiguieron en este trabajo. Derivado de esto se diseñó un guion de entrevista con el que se recolectó la información. Además, se realizó la selección de los informantes que participaron en el estudio, considerando las características del perfil sociodemográfico mencionado, y las condiciones y desafíos propios de cada una de las sesiones de entrevista que se llevaron a cabo.

Lo que se ha descrito con anterioridad tiene que ver con un proceso previo a la entrevista, y Vela (2013) propone otra serie de momentos durante la realización. El primero de ellos es el inicio de la entrevista; en éste propone que se recolecte información sobre datos generales y se planteen las principales directrices que darán sentido a la sesión de preguntas y respuestas. Estos datos generales pueden ser edad, escolaridad, estado civil, lugar de procedencia, etcétera.

El siguiente paso tiene que ver con el establecimiento del *rapport*, que Vela (2013) menciona como “una expresión escueta que se refiere al grado de simpatía y empatía entre los entrevistados y el investigador” (p. 83). Si bien es cierto que dicha expresión puede ser “escueta”, lograr que el *rapport* se establezca en la medida requerida es también una tarea compleja y de vital importancia para el resultado de la entrevista, pues

esto puede significar el éxito o fracaso de dicha sesión. Como lo menciona Vela (2013) en referencia al *rapport*: “Dicha relación existe cuando el primero (entrevistado) ha aceptado las metas de la investigación del segundo (entrevistador), y procura ayudarle activamente para obtener la información necesaria” (p. 85).

El autor plantea que es necesario que el entrevistador no olvide el propósito principal de la entrevista, pues esto permite que se identifique la información de interés, que es lo que propone Vela (2013) como el siguiente punto a llevar a cabo. Cumplir con esta tarea le permitirá tener control de la entrevista y los temas que son necesarios profundizar para la realización del posterior análisis.

Para el momento del cierre, el autor plantea un par de elementos: saber cuándo está completa la entrevista y cuál es su propio cierre; para el primero es necesario delimitar, desde antes del comienzo, cuáles serán los márgenes que contendrán la sesión de entrevista, mismos que pueden ser acordados en función de los tiempos que tengan disponibles tanto entrevistado como investigador, los temas que se pacten en una sesión, o algún otro criterio; el segundo elemento tiene que ver con el cierre de la entrevista, donde ya se efectúa la despedida y los agradecimientos al entrevistado por su aportación en tiempo e información, así como también se genera un espacio para si existe alguna duda o comentario por parte del entrevistado. Además de esto, Vela (2013) propone que el investigador procure realizar una reflexión sobre lo aprendido durante la entrevista.

No cualquier entrevista, entrevista en profundidad

Antes de abordar la explicación de lo que entenderemos como entrevista en profundidad, es necesario que se delinee algunas de las características desde las cuales recibe su soporte dicho tipo de entrevista, y en específico para esta investigación.

Es necesario entender que la aplicación de esta entrevista no nace desde disciplinas como la psicología o la antropología, pues en la primera se procura la recolección de la información para la integración de perfiles, o en algunas ocasiones de casos clínicos; mientras que en la segunda se busca la visión de los actores vinculada con la cultura o la comunidad.

En esta investigación se plantea la entrevista desde la sociología, pues permite una aproximación al mundo social de manera sistemática (Vela,

2013), a partir de develar los sentidos y los significados en ocasiones ocultos en la interacción social, buscando cómo de los casos individuales podemos dar cuenta de los casos sociales, es decir pasar de las explicaciones en lo micro, a lo macro, como lo explica Bertaux (2005).

Vela (2013) propone pensar en que la entrevista posibilita

(...) una lectura de lo social a través de la reconstrucción del lenguaje, en el cual los entrevistados expresan los pensamientos, los deseos y el mismo inconsciente; es, por tanto, una técnica invaluable para el conocimiento de los hechos sociales, para el análisis de los procesos de integración cultural y para el estudio de los sucesos presentes en la formación de identidades. (p. 67)

Es a partir de las características antes descritas que se puede entender a la entrevista como una de las técnicas que permite una mayor proximidad con las experiencias de las propias personas. Además, nos permite, como menciona Vela (2013) comprender el entrelazamiento de dos tiempos, a saber: el del entrevistado, quien accede a contar sus historias y experiencias, dándonos entrada a su vida privada y al hecho de poder cuestionar dichos sucesos de ella. El del investigador, quien sistematiza la información que le proporciona el entrevistado para poder generar unidades de sentido que le permitan desarrollar su posterior análisis.

Ante esto, Vela (2013) alude a dos enfoques desde donde nos podemos aproximar a entender de manera particular la entrevista a profundidad. El primero de ellos es siguiendo la línea que trazan Ruiz e Espizúa (1989, citado en Vela, 2013) quienes plantean que ésta la podemos entender como un esfuerzo de re-inmersión en la vida del entrevistado, quien funge un papel de colaborador, por lo tanto, su papel se vuelve de capital importancia. El otro es el que menciona sobre la propuesta de Taylor y Bogdan (1994) que la consideran una técnica derivada de encuentros repetidos entre el entrevistador y los informantes, los cuales expresan con sus propias palabras momentos de su vida, experiencias o acontecimientos específicos.

La entrevista en profundidad entendida en el marco de esta investigación retoma de ambos enfoques, pues en efecto es un proceso de re-inmersión o re-construcción de la historia de las personas, en este caso de los hombres, que está expresado con sus propias palabras, sobre eventos específicos de su propia vida. Sin embargo, los encuentros repetidos no

siempre son necesarios para poder identificar a una entrevista dentro de este tipo, sino que la profundidad la dan las propias preguntas que se realizan, así como la apertura de los entrevistados, que se verá fortalecida o no por el nivel de confianza que se logre desarrollar entre ambos participantes.

Para la recolección de la información del proyecto de investigación del que nace esta propuesta (Medina, 2020) se diseñó un guion de entrevista que consistió en 124 preguntas aproximadamente, pues al ser entrevista en profundidad, se fue adaptando a cada uno de los participantes dependiendo de sus características particulares.

Los tópicos de dicha entrevista se organizaron en tres grandes grupos: mandatos de la masculinidad, paternidad y relaciones conyugales. En el primer tópico se exploraron temas como los significados de la masculinidad, las prácticas asociadas a ésta, así como nociones de feminidad y los elementos que, desde la perspectiva de los participantes, se vinculaban de manera directa con ésta. Para el segundo, se agruparon temas como significados de la paternidad, participación en el embarazo y prácticas asociadas a la paternidad; mientras que, para el tercero y último, los temas se vincularon al trabajo que desarrollaban tanto él como su pareja, el significado de la pareja, resolución de conflictos, intimidad y afectos en la pareja, así como sus prácticas sexuales.

Para el análisis de la información

La técnica que se empleó fue la de análisis temático, que utiliza una serie de entrevistas en las que se designan temas, se crean categorías, con el fin de comparar las respuestas de los participantes a estas categorías en específico.

Mieles et al. (2012) proponen una serie de pasos para realizar el análisis temático. Primero la familiarización con la información recolectada. Esto quiere decir, la transcripción, lectura y relectura de ésta, así como de las notas que se hayan tomado, para identificar significados dentro de lo expresado por los participantes. Posterior a esto, los autores proponen desarrollar códigos, que son los elementos significativos más básicos en la información proporcionada por los participantes. Esta codificación puede ser realizada de dos formas: inductiva, partiendo de los propios datos, o de manera teórica, obedeciendo a las teorías que den forma a la investigación. Posterior a esto, se buscan los temas, que es “(...) aquel que ‘captura’ algo importante de la información en relación con la pregunta

de investigación, representando un nivel de respuesta estructurada o significativo” (Mieles et al., 2012, p. 219). Como siguiente paso se realiza una recodificación con el fin de delimitar los temas, y posiblemente encontrar nuevos, y también buscando no excederse, pues no es necesario analizar todos los significados encontrados en la información, sino sólo los relacionados con la investigación (Bertaux, 2005). Por último, se realiza la jerarquización de los temas y subtemas, para que esto permita una incorporación más fácil al informe final.

Bertaux (2005) propone que la recolección de la información y la captura se realice de manera simultánea, pues esto permitirá ir tomando decisiones en cuanto a la información que se va a recolectar. Lo anterior requiere también de un nivel de análisis, inicial, pero que también implica una generación de categorías que permitan esta toma de decisiones. En la misma línea, Bertaux (2005) nos advierte de una de las dificultades más grandes en cuanto al análisis temático, que es la posibilidad de que la información que aportó un participante no se entienda fuera de su contexto, es decir, cuando ya sea agrupada en categorías y temas. Ante esto, el autor propone que, de ser necesario, se incorpore la explicación del contexto que permita una comprensión global del comentario del participante.

Por lo anterior, el análisis de esta investigación se realizó con el programa MaxQDA 2018 para MacOS Catalina, en donde, una vez transcritas *verbatim* las entrevistas, se procedió a la organización de las transcripciones para generar los árboles de códigos y realizar el análisis. Los códigos creados para este análisis fueron de manera inductiva, partiendo de los datos aportados por los mismos entrevistados, buscando, en la medida de las posibilidades, usar inclusive las mismas expresiones que ellos utilizaban.

El primer árbol de códigos que se creó fue para la generación de hombres más jóvenes, el cual fue reutilizado para las siguientes generaciones. Este ejercicio permitió ver que había códigos que no aplicaban para todas las generaciones, así como otros que tenían que ser agregados, pues no había aparecido dicho código en las generaciones antes analizadas. Esto permitió que cada generación fuera configurando un código específico en función de la información que iba aportando.

Este proceso de que cada generación tuviera un árbol de códigos posibilitó un análisis en diferentes capas, obedeciendo esto a las propias condiciones espaciotemporales en las que se desarrollaron, y al mismo ti-

empo, identificando las permanencias entre los hombres de los diferentes grupos etarios.

En total, se construyeron 35 categorías inductivas que permitieron el análisis de la información recolectada. En la siguiente tabla se muestra un ejemplo de las categorías construidas para cada uno de los grupos etarios participantes en este estudio.

Tabla 2

Descripción de las categorías usadas en el análisis de la información

Grupo etario	Categoría de análisis
Hombres mayores de 70 años	La conformación de la familia
	Los valores de la masculinidad
	El machismo y el uso de la fuerza
	El origen de la masculinidad
	La pareja
	La heterosexualidad
Hombres de 50 a 55 años	La familia y los valores
	El origen de la masculinidad
	El consumo del alcohol como demostración de la masculinidad
Hombres de 30 a 35 años	Prácticas en la familia
	Valores de la masculinidad
	Las metáforas de la masculinidad
	Cuerpo, machismo y uso de la fuerza como elementos de la masculinidad

Fuente: Elaboración propia a partir del análisis de las entrevistas.

Cabe aquí también hacer una consideración en cuanto a la estrategia de análisis que se implementó en las diferentes áreas de la investigación. En lo relacionado con la paternidad y la conyugalidad, la estrategia fue identificar prácticas, significados y acuerdos que llevaban cada uno en lo particular, es decir, el cómo han incorporado elementos sociales y los llevan a cabo; mientras en lo relacionado con los mandatos de la masculinidad se tuvo que realizar una estrategia distinta, pues las preguntas que se realizaron fueron encaminadas hacia lo abstracto, a lo conceptual. La realidad es que fue un descuido el que en este apartado del guion de entrevista sólo se preguntara

por este tipo de elementos y no por cómo ellos lo han incorporado en sus vidas. Esto permitió llevar a cabo un análisis de los mandatos por separado e identificar cómo se va tejiendo con las incorporaciones que han realizado estos hombres en términos de identidad como producto de la cultura.

Una vez realizado el análisis de las entrevistas a través de los códigos ya descritos, se exportaron los fragmentos para hacer el cruce entre las generaciones y encontrar el hilo que conecta los diferentes relatos de los entrevistados.

Otro de los factores que modificó el número de sesiones fue los tiempos de los entrevistados, pues algunos hicieron espacio en sus agendas de trabajo para poder conceder la entrevista. En cuanto a la duración de las entrevistas, estas oscilaron entre una hora hasta tres horas y media, siendo la generación de hombres mayores de 70 años los que se llevaron más tiempo.

Un repaso a los principales resultados de la investigación

En este apartado se relatan algunos de los principales resultados de la investigación de donde nace este artículo. Cabe resaltar que no se describen a detalle ni se da cuenta de los fragmentos específicos en los que los participantes aportan su voz, pues esto está por fuera del objetivo de este texto y ya se ha realizado en otros trabajos (Medina, 2020; Medina, 2023; Medina et al., 2024).

Uno de los elementos que aparece compartido como mandato por los participantes del estudio es la conformación de la familia como un elemento vinculado con su masculinidad. Si bien es cierto que esto se encuentra relacionado con lo que Bertaux (2005) plantea como categoría de situación, también es necesario identificar que cada generación de hombres lo incorpora de forma diferente. Mientras que para los participantes del grupo etario mayor aparece la proveeduría como un elemento central de su masculinidad, para los otros dos grupos esta proveeduría no se sustenta solo en lo económico, sino también en lo emocional, sobre todo para la generación más joven (Medina, 2023).

Este dato permite dar cuenta de uno de los elementos planteados en la perspectiva etnosociológica, que es que las características se pueden com-

partir dependiendo de las situaciones que los actores hayan vivido, pero cada uno lo integra de forma distinta. Dicha distinción también se verá atravesada por la experiencia del tiempo que les toca vivir a estos hombres, pues los cambios sociales derivados de las luchas feministas han tenido impacto en las dinámicas familiares que han orillado a estos cambios.

Otro de los datos encontrados fue que la pareja no aparece como parte de lo que los hombres como mandato tienen que hacer o tener, sino que ésta se ve como un elemento vinculado con la conformación de la familia (Medina, 2023).

Sumado a lo anterior, las emociones que los padres identifican en relación con su ser padre fue otro de los elementos del que se puede dar cuenta:

Para los hombres mayores de 70 años, las emociones vinculadas a su paternidad, amor y orgullo están situadas en sus relatos en un momento histórico muy particular, cuando sus hijos e hijas ya son adultos y han cumplido con algunas metas que ellos mismos como padres consideraban importantes, como obtener un título universitario. Esto permite pensar cómo la identidad de estos padres ha venido construyéndose a lo largo de sus propias vidas y con relación a sus hijos e hijas. (Medina et al., 2024, p. 251)

Vemos entonces que los hombres experimentan emociones vinculadas a sus experiencias como padres y que éstas están situadas en contextos temporales específicos, pues para los hombres de 50 a 55 años las emociones aumentan en cantidad y también en complejidad, pues estos hombres relatan sentir miedo por ser padres, pero también una profunda alegría (Medina et al., 2024).

Mientras que las emociones

Para los hombres entre 30 y 35 años, el miedo se vincula con el nacimiento de los hijos o hijas que presentan algún problema de salud y las consecuencias que esto podría traer; sin embargo, algo que también aparece es esta emoción que se vive como una forma de estar seguros desde la distancia. (Medina et al., 2024, p. 253)

Para este grupo etario las emociones aparecen con mayor intensidad, pues además del miedo se presentan otras como la felicidad por ser padre y el amor por los hijos. Esto se ve vinculado a que los hombres de esta gener-

ación están más presentes en el hogar, pues sus parejas también trabajan para aportar a la economía del hogar, razón por la que estos hombres se vinculan con mayor frecuencia tanto con sus parejas como con sus hijas e hijos. La condición precaria de la economía y de las condiciones de trabajo, así como del poder adquisitivo de las familias mexicanas (De Keijzer, 1998) ha fomentado la participación en la proveeduría de las mujeres dentro de los hogares.

Este breve recorrido por los resultados refleja la importancia de hacer un análisis a través de las generaciones, así como de profundizar en los elementos sociales, los cambios y las permanencias que se dan en torno a las distintas formas en las que se expresan las masculinidades. La perspectiva etnosociológica permite dar cuenta de estos procesos.

Reflexiones finales

Al sumergirse en las prácticas y significados de los hombres desde una mirada etnosociológica, se abre la puerta a una comprensión más profunda de cómo las identidades masculinas se entrelazan con las experiencias compartidas y las influencias generacionales; esta metodología no sólo permite desentrañar las complejidades de los hombres y sus prácticas, sino que también revela la interacción entre los hombres y su entorno social e histórico, destacando la importancia de considerar estos aspectos en cualquier análisis de género.

La etnosociología brinda la oportunidad de explorar las relaciones entre los hombres y las normas culturales, desafiando las concepciones preestablecidas sobre los roles de género y las expectativas sociales. Al estudiar a los hombres desde esta perspectiva, se puede vislumbrar cómo las construcciones sociales de la masculinidad se entrelazan con las estructuras de poder, la historia y las prácticas cotidianas, ofreciendo una visión contextualizada de la diversidad masculina.

Además, al centrarse en los grupos generacionales, la metodología etnosociológica permite analizar cómo las experiencias y los contextos históricos moldean las identidades masculinas a lo largo del tiempo, revelando tanto los cambios como las continuidades en las prácticas y significados asociados con la masculinidad; esta perspectiva generacional enriquece la comprensión del género y los hombres, al contextualizarlas dentro de un marco temporal más amplio, reconociendo la influencia de las experiencias pasadas en la configuración de las identidades contemporáneas.

La metodología etnosociológica se erige como un enfoque enriquecedor y revelador para estudiar a los hombres, la cultura y el género. Al adoptar esta perspectiva, se abre la puerta a una comprensión más profunda y matizada de las complejas interacciones entre los hombres y su entorno social, histórico y cultural, desafiando las concepciones estáticas de la masculinidad y abriendo nuevas perspectivas para la investigación en el campo de los estudios de género.

Referencias

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Adriana Hidalgo editora.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida*. Ediciones Bellaterra.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Castillo, J. y Patiño, E. (1999). Ciudades medias. *Elementos*, (34), 29-33. <https://elementos.buap.mx/directus/storage/uploads/00000002925.pdf>
- De Keijzer, B. (1998). Paternidad y transición de género. En B. Schmuckler (Ed.), *Familias y relaciones de género en transformación: cambios trascendentales en América Latina y el Caribe*. Editores Mexicanos Asociados. https://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_paternidades_0079.pdf
- Facultad libre (2016, 28 de noviembre). El tiempo. Por Darío Sztajnszrajber [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=VIhuJXAQiJM>
- Giménez, G. (2006). Para una teoría del actor en las ciencias sociales. Problemática de la relación entre estructura y “agency”. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 145-147.
- Giménez, G. (2002). Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu. *Colección Pedagógica Universitaria*. (37-38). 1-11. <https://biblat.unam.mx/hevila/Coleccionpedagogicauniversitaria/2002/no37-38/1.pdf>
- Hernández, O. (2017). *Masculinidades en Tamaulipas. Una historia antropológica*. Universidad Autónoma de Tamaulipas-Plaza y Valdez editores. https://www.researchgate.net/publication/320024799_Masculinidades_en_Tamaulipas_Una_historia_antropologica
- Lambert, C. (2020). Historia y cultura popular a la luz de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones sociales*, 15(29), 491-509.
- Martin, M. (2008). La teoría de las generaciones de Ortega y Gasset: una lectura del siglo XXI. *Tiempo y espacio* 17(20), 98-110. <https://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/222/Tiempo/2008/07%20Marco%20Martin%20articulo%20pag%2098-110.pdf>

- Medina, E., Jiménez, I. y Pérez, S. (2024). Emociones asociadas a la paternidad en hombres heterosexuales de tres generaciones de Colima, México en el siglo XXI. *GénEroos*, 2(3), 232-260. <https://doi.org/10.53897/RevGenEr.2024.03.08>
- Medina, E. (2023). Los mandatos de la masculinidad en hombres heterosexuales de tres generaciones de Colima, México, en el siglo XXI. *GénEroos*, 1(1), 72-101. <https://doi.org/10.53897/RevGenEr.2023.01.03>
- Medina, E. (2020). *Prácticas y significados de la paternidad y relaciones conyugales en hombres heterosexuales de tres generaciones de Colima en el siglo XXI*. [Tesis de doctorado en ciencias sociales no publicada]. Universidad de Colima, México.
- Mena, P. (2015). Cuando los varones se quedan con los hijos: familias de padres solteros en Querétaro. *Revista interdisciplinaria de estudios de género*, 1(2), 111-144. <https://doi.org/10.24201/eg.v1i2.32>
- Mieles, M., Tonon, G. y Alvarado, S. (2012). Investigación cualitativa: el análisis temático para el tratamiento de la información desde el enfoque de la fenomenología social. *Universitas Humanística*, (74), 195-225. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/3648/3187>
- Núñez, G. (2017). *Abriendo brecha. 25 años de estudio de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014)*. CIAD.
- Núñez, G. (2013). *Hombres sonorenses. Un estudio de género de tres generaciones*. Pearson educación.
- Ramírez, J. (2020). *Mandatos de la masculinidad y emociones: hombres (des) empleados*. Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, J. (2014). Los hombres y las emociones: atisbos por a partir de las relaciones de poder en la pareja. En A. Cuevas (Ed.), *Familias, género y emociones. Aproximaciones interdisciplinarias* (pp. 103-130). Universidad de Colima.
- Rojas, O. L. (2011). Masculinidad y vida conyugal en México. Cambios y persistencias. *Géneros*, 10 (18), 79-104. http://bvvirtual.ucol.mx/descargables/378_masculinidad_vida_conyugal.pdf
- Salguero, A. (2006). Identidad, responsabilidad familiar y ejercicio de la paternidad en varones del Estado de México. *Papeles de la población*, 12 (48) 155-179.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Vela, F. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 43-95). El Colegio de México y FLACSO México.
- Viveros, M. (2007). Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes. *La manzana de la discordia*, 2(4), 25-36. <https://doi.org/10.25100/lmd.v2i2.1399>
- Wittig, M. (1992). El punto de vista: ¿universal o particular? En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Editorial Egales.

Comunicación universitaria en la ecología mediática desde sus audiencias y prosumidores: una estrategia metodológica

University communication in media ecology from its audiences and prosumers: a methodological strategy

Recibido: 27 de mayo de 2024

Aprobado: 12 de julio de 2024

Gerardo Guillermo León Barrios

Universidad Autónoma de Baja California, Baja California, México

Resumen

Este artículo presenta un modelo metodológico que permite conocer cómo se diseñó el estudio sobre el Sistema de Comunicación Universitario de la Universidad Autónoma de Baja California. Se parte de la perspectiva analítica de la ecología mediática como un complejo sistema simbólico en donde audiencias y prosumidores usan, apropian, crean y maneja el sistema de comunicación institucional. Bajo estas premisas, se describen las decisiones en los componentes fundamentales de la estrategia metodológica como marco



epistémico, programa de investigación, protocolo, instrumentos, modelo de análisis con el uso de cinco categorías arropadas por mi propia reflexividad metodológica.

Palabras clave: ecología mediática, comunicación universitaria, audiencias, prosumidores, metodología.

Abstract

This paper presents a methodological model that allows us to know how the study on the University Communication System of the Autonomous University of Baja California is designed. It starts from the analytical perspective of media ecology as a complex symbolic system where audiences and prosumers use, appropriate, create and manage the institutional communication system. Under these premises, the decisions are described in the fundamental components of the methodological strategy such as epistemic framework, research program, protocol, instruments and analysis model with the use of five categories supported by my own methodological reflexivity.

Keywords: media ecology, university communication, audiences, prosumers, methodology.

Gerardo Guillermo León Barrios. Mexicano. Doctor en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor investigador de tiempo completo de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, de la Universidad Autónoma de Baja California. Líneas de investigación: estudios culturales, comunicación, migración, familia, audiencias. Correo electrónico: gleon@uabc.edu.mx. ORCID: 0000-0002-7332-6146.

Introducción

El acceso a internet a través de dispositivos móviles se ha incrementado en México de manera importante. La Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH) indica que 93.8 millones de personas eran usuarias de un teléfono celular, lo cual representa el 79.2 % de la población mexicana (INEGI, 2023). Vivimos una era en la que predomina el uso de tecnología digital de manera cotidiana, la transformación y expansión de procesos comunicativos tecnológicamente mediados ha modificado nuestros ámbitos simbólicos donde se construyen y expresan normas culturales y valores de una sociedad.

Son los jóvenes quienes viven de manera más intensa el uso e interacción con estas tecnologías. Este estrecho despliega una serie de prácticas y comportamientos en su vida cotidiana, y los espacios escolares no son ajenos a esto. La dimensión afectiva y la socialización caracterizan sus formas de uso, lo que llevó a indagar cómo internet y los medios digitales forman parte de estos procesos. Existen diferentes posturas al respecto, pero casi todas coinciden en que estamos ante un cambio sociocultural profundo, donde la interactividad en los medios (Colombo, 2013) ha propiciado la adquisición de nuevas competencias cognitivas y un uso de medios digitales y recursos tecnológicos complejo y diversificado (Ibarra y López, 2010).

El objetivo de este artículo metodológico es dar a conocer cómo se construyeron las decisiones de método y técnica que orientaron la estrategia metodológica en el estudio de quienes usan de manera cotidiana los medios y el sistema de comunicación universitarios.

La estructura del texto está organizado en tres partes. En la primera se presentan los presupuestos interpretativos desde donde se busca comprender cómo se comportan los complejos procesos de comunicación pública universitaria en un escenario sociocultural muy particular: la ecología mediática actual. La segunda parte presenta el trabajo de diseño de la estrategia metodológica con la mayoría de sus instrumentos y criterios que llevaron a la realización del estudio al que se hace referencia. En la tercera y última se describen tres elementos reflexivos sobre lo que implicó realizar este estudio, principalmente en lo que refiere a hacer un diseño para aplicar en un modelo de tomas de decisión y transformación.

Breve marco interpretativo: nueva ecología mediática. Viejos y nuevos medios

Este gran cambio al que aludimos ha instaurado un nuevo paradigma. La televisión, como el medio que dominó el siglo XX, generó una gran expectativa por su poderosa eficiencia para contribuir en la formación de emociones, sentimientos y percepciones de millones de personas. Con la radio y el cine sucedió algo similar. Y aunque en la última parte del siglo XX los intereses científicos se centraron en internet, si bien con otros matices, los estudios de la comunicación sobre este meta medio se centraron en analizar qué pasa con los “nuevos medios” y dejaron de lado a los “viejos medios” (Scolari, 2008). Sin embargo, en la vida cotidiana actual ni los nuevos medios dominan todo el escenario mediático, ni los viejos medios han desaparecido por completo; sus mestizajes son progresivos y orgánicos. Entendemos como nuevos medios a los dispositivos y plataformas que han aparecido con el soporte de internet, con la web 2.0 en particular, y a los viejos medios como aquellos que tienen base tecnológica análoga. A esta hibridación mediática, Henry Jenkins propone denominarle “convergencia cultural”, que permite comprender cómo el flujo de contenidos, a través de múltiples plataformas e industrias mediáticas, crean un complejo comportamiento de audiencias y prosumidores para que el usuario vaya a cualquier parte en busca del tipo de contenido deseado (Jenkins, 2008).

La mirada ecológica y sistémica: ambientes y ámbitos simbólicos para el estudio de la comunicación universitaria

La ecología mediática (*media ecology*) es más que una analogía que parte de la concepción biológica: se refiere al estudio de los medios como ambientes socioculturales donde sus actores viven y desempeñan roles (Scolari, 2015), y trata de comprender en lo fundamental las relaciones e interacciones que se crean entre todos y cada uno de los elementos del ecosistema al cual pertenecen; esta concepción le da un giro a las perspectivas del determinismo tecnológico y tecnologicistas, y permite concebir a los medios comunicativos como atmósferas socioculturales complejas. De acuerdo con Postman (Islas y Bernal, 2016), el cambio tecnológico no es “aditivo sino ecológico”, esto es, un medio –y desde luego sus contenidos, sus audiencias y prosumidores, así como su carácter institucional y comercial– que sostiene una relación de implicación en los universos simbólicos en los que se usa y se apropia, de tal manera que todos los

elementos –simbólicos– que componen un sistema social son afectados y transformados. Esto es lo que Postman entiende por “cambio ecológico” (*ecological change*). Se afirma que la ecología de los medios considera cambios culturales desde un orden sistémico y complejo (Arribas e Islas, 2016). Internet y los medios digitales, en lo general, son factor de importantes cambios entre nativos y migrantes digitales, creando con ello un complejo efecto ecológico; por tanto, el actor usuario de éstos pasa a ser un consumidor y creador selectivo y activo frente a la noción de receptor pasivo y sometido a la influencia de los mensajes (Jensen y Rosengren, 1997; Levy y Windahl, 1985). Este nuevo actor social es entendido como “prosumidor”, noción de origen inglés que articula las palabras *producer* y *consumer* (Benassini, 2014) y que refiere a que el receptor, la audiencia, o el consumidor asume, simultáneamente, el rol de productor-creador-consumidor de contenido en tanto que disfruta el consumo, elige sus contenidos y crea los propios, estimulado por la creatividad y la autonomía que le demanda el ambiente y por lo que desea expresar en estas plataformas, fuera del tiempo y espacio tradicionales.

La comunicación universitaria y los nuevos medios

Las instituciones educativas como la universidad son parte de este escenario de transformaciones, no sólo por su condición de institución educativa y su poder de mediación sociocultural, sino también porque establecen complejas tramas de interacción con un sinnúmero de personas que ya son parte de la nueva ecología mediática global. Como instituciones de orden público, éstas comprenden, per se, formas de comunicación con diferentes tipos de públicos (directivos, académicos, estudiantes y egresados); y buscan dar a conocer sus valores, objetivos, representaciones y modos de operación a través de sus políticas institucionales. La comunicación institucional busca ser dinámica, pero no siempre se logra; también le importa la percepción que tengan actores externos, porque de ello depende su trascendencia institucional. Una buena política de comunicación debe contemplar la estructuración de una coordinación especializada y competente para integrar toda la comunicación que proyecta la institución (Becerra, 2011). La universidad, como entidad educativa, tiene la tarea fundamental de impulsar una cultura de comunicación institucional efectiva como actividad articuladora de todos sus procesos para cumplir con su fin como sistema. Partiendo de esta premisa, se considera que toda acción de la institución universitaria implica complejas tramas de relación que, a su vez, producen y reproducen infinitas interacciones sociales en donde se hibridan, funden y traslapan vidas privadas, ocios, negocios, lo público y lo privado, lo colectivo y lo personal. La realidad que enfrenta toda universidad hoy en día es que en su

interior radican múltiples y diversas demandas de información, interacción y comunicación que deben atenderse con un macro sistema de comunicación, que denominamos comunicación universitaria. La universidad es un espacio social definido por la creación, el desarrollo y la transmisión de saberes, conocimientos y valores, que deben de operar con un alto “grado de libertad social”, sin perder la visión de sus prioridades y principales objetivos como institución universitaria (De Aguilera et al., 2010).

El contexto de globalización por el que atraviesan las universidades ha hecho que sus procesos educativos y administrativos sean influidos por el modelo económico neoliberal vigente. Pero lo que hace a la universidad una institución fundamental en la actualidad es el reconocimiento y fomento de los escenarios de diferenciación y redefinición de identidades locales o regionales de la sociedad en la que opera, condición de nuestra contemporaneidad en toda política de comunicación universitaria pública.

El manejo de los medios digitales en las universidades públicas es muy diferenciado (Navarro, 2010). En el caso de México, el uso de redes sociales parece haber ayudado a tener presencia de algunas universidades con sus diversos usuarios o prosumidores. En los datos que presenta Meyer (2005), las redes sociales *Facebook* y *Twitter* son los servicios gratuitos más utilizados, sobre todo por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuyas interacciones particularmente se hacen con las posibilidades expresivas de estas redes (*post*, mensaje en X o “twits”, imagen, video cortos, promos, *streaming*, entre otros). En lo general, estas plataformas son escasamente usadas por la mayoría de las universidades para la promoción de sus actividades educativas y de extensión. Pocas, por no decir que sólo dos (ITESM y UNAM), las utilizan para la promoción de la vida académica y de investigación. Unas cuantas universidades emplean otras plataformas para promover aspectos genéricos universitarios a través de la imagen, ya sea fotografía, infografías, *gif* (siglas de *graphics interchange format*), promocionales, entre otros recursos propios de este lenguaje. Con estas referencias queda claro que las instituciones universitarias tienen el gran desafío de trascender el uso limitado que hacen de los medios digitales y de las redes sociales (Velásquez y Paladines, 2011), entre otras plataformas.

Decisiones y diseño metodológico

Marco epistémico, programa metodológico, protocolo, muestreo e instrumentos

De acuerdo con Jorge A. González (1994) consideramos a los Medios y Sistema de Comunicación Universitario (en adelante MySCU) como un recorte o fragmento de una realidad que nosotros construimos desde un punto de vista, por lo tanto, una parte de esa realidad la objetivamos en el lenguaje de la investigación para lo cual tomamos decisiones que derivan en un diseño metodológico. El estudio de audiencias y prosumidores del Sistema de Medios y Comunicación de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) tuvo el propósito de elaborar un diagnóstico descriptivo sobre cómo los diferentes segmentos de esta universidad –internos y externos–, usan, practican, perciben y evalúan a los medios y al sistema de comunicación en los tres campus: Tijuana, Mexicali y Ensenada. Lo anterior se soporta por el marco epistémico ¿cómo perciben y apropian los prosumidores/audiencias los MySCU institucionales de los tres campus?, ¿cómo se percibe en el ámbito externo (sector empresarial, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil, gobierno y egresados) la visibilidad, los contenidos y las expectativas de los MySCU, así como la imagen pública de la UABC, en los tres campus?

Conducido por este marco interrogativo, el acercamiento al objeto de estudio fue de orden cualitativo por ser un recurso metodológico para generar información de primera mano sobre la construcción de representaciones e imaginarios, así como motivaciones profundas, para comprender las razones de las actitudes y comportamientos que los actores sociales despliegan en el contexto en el que se desarrollan (León, 2007; 2015).

Los paquetes tecnológicos con los cuales se desarrolló el estudio fueron las sesiones grupales (Canales y Peinado, 1995; Ibáñez, 1979), primero, a través de grupos focales (Krueger, 1991) como técnica 1, y después la entrevista cualitativa, en específico con la técnica de la entrevista semiestructurada como técnica 2 (Kvale, 2011; Sierra, 1998). En ambos casos, el tratamiento de la información empírica fue desarrollada, por su naturaleza, con herramientas de análisis de datos cualitativos como el análisis argumentativo (Chávez, 2004), que permiten la identificación de los elementos de comprensión de asuntos sociales a través del lenguaje.

El programa metodológico fue de complementación (Bericat, 1998; Galindo, 2011), procedimiento de operación de campo de las técnicas de manera simultánea, lo cual permitió construir observables que se complementaron para hacer descripciones e interpretaciones por categorías de manera segregada e integrada.

El universo de la muestra fue, para el ámbito interno, la comunidad universitaria, y para el ámbito externo se hizo un recorte para enfocar el trabajo en actores sociales que tenían un vínculo directo con la universidad (el caso de la comunidad de egresados) o alguna idea o noción de la misma por su actividad profesional. En los dos ámbitos se exploró el tema de los MySCU de la UABC en los tres campus: Tijuana, Ensenada y Mexicali. El diseño, de dos ámbitos y cinco segmentos, se hizo de la siguiente manera: Ámbito interno de UABC, estudiantes, profesores de asignatura y profesores de tiempo completo. Ámbito externo a la UABC, egresados, representantes del sector empresarial, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil y del gobierno.

Asumiendo que el muestreo cualitativo es distinto al cuantitativo por razones de orden epistemológico, teórico y metodológico, las características de la muestra en este caso fueron a criterio del diseño, pertinentes para evaluar culturas socialmente construidas y compartidas por perfiles homogéneos (grupos) o comunidades interpretativas, definibles a partir del ámbito de interacción con la UABC de cada campus. La conformación de la muestra se describe en la tabla 1.

Tabla 1
Muestra ámbito interno y externo de los MySCU

Campus	Ámbito	Segmento y perfil	Técnica		Total
			GF	Entrevista	
Tijuana (TLJ)	Interno	Estudiantes. Mixto. Vigentes de etapa disciplinaria o terminal, de los diferentes programas de licenciatura	1		3
		Profesores de Asignatura. Mixto. Con al menos un año de ingreso a la UABC, de los diferentes programas de licenciatura	1		
		Profesores de Tiempo Completo. Mixto. Al menos un año de ingreso a la UABC, de las diferentes Facultades e Institutos	1		
	Externo	Egresados. Mixto. Con al menos un semestre de haber concluido, de los diferentes programas de licenciatura	1		5
		Empresario de cualquier ramo		1	
		Funcionario de gobierno		1	
		Miembro de ONG/OSC		1	
	Líder de opinión/medios de comunicación		1		
Ensenada (ENS)	Interno	Estudiantes. Mixto. Vigentes de etapa disciplinaria o terminal, de los diferentes programas de licenciatura	1		3
		Profesores de Asignatura. Mixto. Con al menos un año de ingreso a la UABC, de los diferentes programas de licenciatura	1		
		Profesores de Tiempo Completo. Mixto. Al menos un año de ingreso a la UABC, de las diferentes Facultades e Institutos	1		
	Externo	Egresados. Mixto. Con al menos un semestre de haber concluido, de los diferentes programas de licenciatura	1		5
		Empresario de cualquier ramo		1	
		Funcionario de gobierno		1	
		Miembro de ONG/OSC		1	
	Empresario de cualquier ramo		1		
Mexicali (MXL)	Interno	Estudiantes. Mixto. Vigentes de etapa disciplinaria o terminal, de los diferentes programas de licenciatura	1		3
		Profesores de Asignatura. Mixto. Con al menos un año de ingreso a la UABC, de los diferentes programas de licenciatura	1		
		Profesores de Tiempo Completo. Mixto. Al menos un año de ingreso a la UABC, de las diferentes Facultades e Institutos	1		
	Externo	Egresados. Mixto. Con al menos un semestre de haber concluido, de los diferentes programas de licenciatura	1		5
		Empresario de cualquier ramo		1	
		Funcionario de gobierno		1	
		Miembro de ONG/OSC		1	
	Empresario de cualquier ramo		1		
TOTALES			12	12	24

Fuente: Elaboración propia.

Los instrumentos corresponden, técnicamente, a los elementos de investigación que se aplican en los momentos específicos donde se registran

los datos en los diferentes tipos de plataformas –en nuestro caso, audios y videograbaciones–. Estos son los activadores discursivos que fueron elaborados bajo tres criterios: a) los objetivos de la investigación, b) la modalidad de técnica a aplicar, y c) el tiempo estimado para el programa de levantamiento de campo. Se le llama guía de tópicos, y consiste en un protocolo que contempla la secuencia de temas, preguntas o ejercicios (cognitivos o proyectivos) que contribuyen al logro de los objetivos y metas del estudio. En el caso de las sesiones de los grupos focales, la guía de tópicos favoreció la interacción discursiva grupal y el discurso colectivo, así como la dinámica de construcción de sentidos y significados generados en conversación, lo que permitió conocer el comportamiento de la cultura mediática de los universitarios y de los segmentos externos en relación con los MySCU de la UABC.

La unidad de estudio básica de un grupo focal es un discurso grupal, en tanto constituye el resultado de lo que se construye con la participación de cada sujeto en una configuración de grupo. En función de lo anterior y de acuerdo con Rapley (2014), para proceder al análisis primero se transcribieron los discursos de cada sesión, y de ahí se hizo una calificación de consensos y disensos, que son parte de la discusión grupal. En el caso de las entrevistas –que son discursos individuales sobre un aspecto social que se comparte–, fueron trabajadas a partir del posicionamiento de los objetos discursivos, para observar cómo se percibe e interpreta el tema de los MySCU de la UABC. Posteriormente y para ambos casos, el análisis parte de organizar el discurso (grupal e individual) a partir de la guía a priori: se identifican tópicos y subtópicos, para así formular juicios lógicos.

Todo ello nos permite hacer una lectura analítica sobre los aspectos de los temas y subtemas en cuanto a objetos discursivos. Al final, se cuenta con una descripción sobre la forma en que un grupo o un sector, en este caso los grupos focales y los informantes individuales para las entrevistas estructuradas, interpreta y percibe su relación-interacción como audiencias y usuarios de los MySCU de la UABC. Enseguida, la tabla 2 expone el diseño del instrumento para la generación de discursos.

Tabla 2
Tópicos y objetos discursivos por ámbito externo

Estudiantes, académicos y egresados		
Método: Sesiones de grupo / Técnica: Grupo focalizado		
Tema	Subtemas	Objetos discursivos
Introducción	Presentación general y presentación de participantes	<ol style="list-style-type: none"> 1. Presentación moderador y explicación de los objetivos del estudio 2. Explicación de la sesión (reglas, propósito, registro) 3. Presentación participantes 4. Hábitos informativos en la vida diaria
Conocimiento de MySCU (<i>mapping</i>)	Tipos, características, presencia en la U Valoración de MyCU	<ol style="list-style-type: none"> 5. Comprensión palabra “medio de comunicación” 6. Comprensión de MyCU 7. Conocimiento de MCU de la UABC 8. Identificación de contenidos de cada uno 9. Valoración de un MyCU
Experiencia y necesidades de uso de MySCU	Usos y aplicaciones por tipos de prácticas Motivaciones por tipo de necesidades	<ol style="list-style-type: none"> 10. Actividades de uso, consulta y aplicación diaria de un MySCU 11. Descripción de un contenido de un MySCU reciente 12. Gratificación de uso o consulta de un contenido de MySCU 13. Motivación de usar o consultar un MySCU
Aplicaciones de la comunicación efectiva	Usos de otros medios Prácticas de comunicación alternativas	<ol style="list-style-type: none"> 14. Otros medios o actividades que se hacen para: informarse, consultar, interactuar con alguien, trámites, actividades académicas, investigación 15. MySCU consultados última semana 16. Medios de comunicación o actividades de comunicación eficientes en la vida diaria
Ideal de un MySCU	Expectativas de MySCU Necesidades de información según la categoría	<ol style="list-style-type: none"> 17. Ideal de información en un medio universitario 18. Funcionamiento de información dentro de UABC 19. Opinión de MySCU en temas, contenidos, horarios, tono, presentación, información
Fin de sesión	Cierre y agradecimiento	

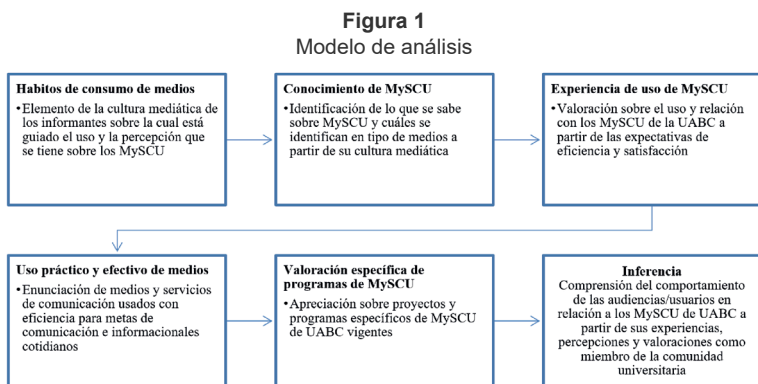
Líderes de opinión		
Método: Entrevista cualitativa / Técnica: Entrevista semiestructurada		
Topico	Subtópico	Objetos discursivos
Introducción	Presentación general Presentación de participantes	1. Presentación de los objetivos del estudio 2. Presentación de informante (nombre, cargo, tiempo de experiencia en el área) 3. Hábitos informativos en la vida diaria
Conocimiento de MyCU (mapping)	Tipos, características, presencia en la U Valoración de MyCU	4. Comprensión palabra “medio de comunicación” 5. Conocimiento de MySCU 6. Identificación de MySCU 7. Utilidad de un MyCU
Experiencia y necesidades de uso de MySCU	-Los MyCU y reflejan de ideales y filosofía de UABC -Motivaciones por tipo de necesidades -MySCU frente a otros medios y contenidos del mismo tipo	8. Valoración de MySCU y filosofía educativa de UABC 9. Reflejo de los valores cimarrones 10. Valoración de MySCU y el quehacer de UABC 11. Usos de información en MySCU de UABC (descripción) 12. Gratificaciones en actividades profesionales: ver, escuchar o usar algún programa de MySCU 13. Motivaciones de ver, escuchar o consultar un MySCU
Ideal de MyCU	-Expectativas de MySCU -Necesidades de información por categoría Componentes de los contenidos (tono, estructura, canales, temporalidades)	14. Otros medios y formas de comunicación ideales de UABC para tener mejor presencia con la sociedad 15. Tipo de información que debería tratarse en MySCU (idea, temas, tono, tipo de información)
Fin de sesión	Cierre y agradecimiento	

Fuente: Elaboración propia.

Modelo de análisis y usos de categorías

El modelo de análisis parte de una premisa fundamental sobre las relaciones, usos y apropiaciones que se tejen con los MySCU (las audiencias y los prosumidores de medios de comunicación, tradicionales y nuevos), ya que se construyen, esto es, se estructuran en función del tiempo-espacio en que cada individuo y grupo se ha relacionado con una determinada oferta mediática a la que denominamos cultura mediática, la cual está definida

por gustos, prácticas y percepciones o valoraciones sobre los medios de comunicación en su dimensión social. Con base en lo anterior, el modelo de análisis consideró cinco categorías, que nos permitieron describir y comprender cómo los miembros de la comunidad universitaria usan y aplican los MySCU de la UABC en sus actividades universitarias: a) *Hábitos de consumo de medios*, b) *Conocimiento de MySCU de UABC*, c) *Experiencia de uso de MySCU de UABC*, d) *Uso práctico y efectivo de medios de comunicación y habilidades informacionales y*, e) *Valoración sobre MySCU específicos de UABC*. Enseguida la figura 1 permite visualizar las categorías y sus componentes, para luego describirlas.



Fuente: Elaboración propia.

- a. *Hábitos de consumo de medios*: son las prácticas de consumo de contenidos de medios de comunicación, tradicionales y nuevos, que tienen definido un patrón de acción que guía y organiza otras actividades en los diferentes ambientes sociales. Son un elemento sociocultural que funge como la base del sistema de información sobre la cual los sujetos establecen relaciones de uso y de formación de percepciones en los diferentes tipos de ambientes mediáticos con los que se relacionan.
- b. *Conocimiento de MySCU*: es la enunciación espontánea del conocimiento que se tiene sobre los MySCU en los diferentes tipos de audiencias y usuarios, a partir de su cultura mediática. En este nivel de indagación aparece lo que se sabe sobre los medios de comunicación universitarios en general y de los medios de comunicación universitarios de la UABC.

- c. *Experiencia de uso de los MySCU de la UABC*: es la descripción y valoración que se hace sobre el uso y los resultados prácticos de ese uso de los MySCU de la UABC por parte de las audiencias y usuarios del ámbito, y es a partir de las expectativas de eficiencia y usabilidad deseables que dan cuenta cómo ha sido su experiencia para lograr diversos tipos de metas y objetivos informacionales y de comunicación en la vida universitaria.
- d. *Uso práctico y efectivo de medios y servicios de comunicación*: se refiere a la identificación de los medios de comunicación utilizados y consultados que resultan asertivos para las prácticas de comunicación cotidianas en el ambiente universitario. Los usos reales y efectivos hacen visibles tanto las formas de usabilidad como las estrategias para conseguir metas específicas con efectividad, eficiencia y satisfacción de flujos de información y formas de organización práctica de un medio de comunicación universitario.
- e. *Valoración de programas específicos. Apreciación sobre proyectos y programas específicos de los MySCU de la UABC vigentes*: revelan aspectos de utilidad, usabilidad, accesibilidad y valor en las prácticas de comunicación en el ambiente universitario.

El análisis a través de estas categorías ha permitido explorar la experiencia de las audiencias y prosumidores, así como su conocimiento en torno al sistema de medios y comunicación de la institución, relacionar sus motivaciones y valoraciones (desde su percepción), hacer visibles las aplicaciones prácticas de aquellos en la vida cotidiana universitaria y, también, conocer su presencia y visibilidad en el ámbito social público. Todo ello con la finalidad de evaluar y fundamentar la toma de decisiones dirigidas al fortalecimiento, rediseño o implementación de las acciones derivadas de las estrategias del programa de Comunicación, Imagen e Identidad. Sin embargo en la ecología de los medios no importa saber y denunciar cómo los medios afectan al actor social, más bien se busca la comprensión de la relación de implicación con los medios, y cómo ésta facilita o impide nuestras posibilidades de interactividad en esos entornos, estructuras y contenidos.

En las instituciones universitarias prevalece la desconfianza asociada a una aparente pérdida de autoridad cuando se abren sus canales de comunicación, porque su política de comunicación institucional es acen- tuadamente tradicional y vertical. Se asume que no pueden controlar

formas y prácticas de comunicación por la oblicuidad y naturaleza de la nueva ecología mediática; en este sentido, deben recuperar su promesa como institución de cambio que las catapultó a finales del siglo XIX, y desprenderse de la satanización de las nuevas prácticas en entornos digitales (Scolari, 2024) y en las redes sociales –que son de carácter reticular, vertiginoso y constructivo–, lo cual implica un replanteamiento del liderazgo institucional como espacio social fundamental más allá de su figura de autoridad y prácticas de interacción verticales.

En este sentido, es necesario considerar que las políticas universitarias en materia de comunicación deben incorporar en sus procesos de gestión interna y externa una visión evolucionada, pero sobre todo y sustancialmente, deben conocer y comprender que el uso de todos los recursos que ofrecen los servicios de la web 2.0 son poderosos y están metabolizando muchos aspectos del entorno sociocultural y del cambio ecológico contemporáneo (Jensen, 2020). No por nada los espacios digitales se han convertido en el núcleo del nuevo orden social, al que se le ha conferido una capacidad de empoderamiento, al comprender en el uso práctico que, como nunca antes, un medio tecnológico permite entrar en contacto con otros por propia decisión y elección (Winour, 2009). La llamada sociedad red de Castells (2003) se practica y se va haciendo forma de vida en la medida en que los actores sociales incorporan sus potencialidades como entornos de interactividad en la forma social de red. Y este rasgo distintivo de nuestro tiempo no es ajeno a la universidad, mucho menos a todos los actores que la constituyen.

Reflexiones finales

Este proceso de investigación y su construcción metodológica implicó un gran desafío de gestión y de desarrollo de la investigación aplicada, de manera importante por al menos tres razones. Pocas veces (por lo menos no encontramos en el estado del arte información de una evaluación de la comunicación universitaria en México) una universidad se somete a una evaluación de corte cualitativo para conocer, qué pasa con las formas y prácticas de comunicación cotidianas en la universidad, particularmente con un estudio científico soportado por el saber comunicológico (teórico y metodológico). En este sentido, el estudio y sus resultados son pioneros en la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) en contar con información de primera mano para la toma de decisiones en cuanto a la comunicación pública universitaria, debido a ello el diseño de los seg-

mentos –estudiantes, profesores (de asignatura y de tiempo completo), egresados y líderes de opinión–, fueron categorías pensadas en generar observables para mirar procesos y subprocesos en el uso de diferentes escalas y niveles de información de una entidad tan compleja como lo es una universidad pública.

En el campo propiamente metodológico, los paquetes tecnológicos de investigación de corte cualitativo son una herramienta poderosa para conocer sentidos profundos de la experiencia cotidiana de cómo se interactúa y se usa información en un entorno lleno de diferentes niveles y capas de información. Su vocación es fundamentalmente para crear sentido y significación en procesos de comunicación. Aunque la UABC, en el momento de realizar el estudio de referencia, no contaba con mediciones específicas sobre usos de sus MySCU, la información obtenida con este modelo se ha convertido en una plataforma analítica para pasar a la medición de prácticas y diversos usos de la comunicación universitaria, lo cual nos lleva a dirimir en proyectos aplicados las improductivas diferencias entre el uso de números y uso de datos desde la subjetividad del actor social, por lo que se considera que en la cultura de investigación debe desarrollarse mejor la noción de “programa metodológico” como un elemento central en estudios de estas características.

En un tercer nivel de desafíos, el investigador siempre se encuentra en un proceso activo de creación. En la investigación social no hay recetas, pero sí experiencias y casos semejantes como modelos o referencia. Debido a ello, la competencia del investigador está a prueba en todo el proceso de investigación, desde que se genera la necesidad de indagar algo para comprender y tomar una decisión, así como las habilidades y destrezas que uno o un grupo de investigadores deben poner en acción y estar orientadas por el sentido creativo, por la pregunta reflexiva constante, acompañado por una vigilancia epistemológica inseparable para desarrollar investigación social útil y de una alta calidad, principios de toda labor científica.

Referencias

- Arribas, A. e Islas, O. (2009, marzo-abril). Niños y jóvenes mexicanos ante internet. *Razón y Palabra*, 14(67). www.razonypalabra.org.mx/N/n67/varia/aarribas.html
- Becerra, A. (2011). Prácticas y consumo mediático de estudiantes universitarios. En M. Ortiz (Coord.), *Anuario de Investigación de la Comunicación CONEICC XVIII* (pp. 45-61). México.
- Benassini, C. (2014). De audiencias a prosumidores. Acercamiento conceptual. *Luciérnaga comunicación*, 6(12), 16-29. <https://doi.org/10.33571/revistaluciernaga.v6n12a2>
- Bericat, E. (1998). *La integración de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social*. Ariel.
- Canales, M. y Peinado, A. (1995). Grupos de discusión. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (Coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.
- Castells, M. (2003). *La galaxia internet. Reflexiones sobre internet, empresa y sociedad*. Random House Mondadori.
- Chávez, M. G. (2004). *De cuerpo entero... todo por hablar de música. Reflexión técnica y metodológica del grupo de discusión*. Universidad de Colima.
- Colombo, F. (2013). *Il potere socievole. Storia e critica dei social media*. Bruno Mondadori.
- De Aguilera, M., Farias, P. y Baraybar, A. (2012). La comunicación universitaria. Modelos, tendencias y herramientas para una nueva relación con sus públicos. *ICONO14. Revista de comunicación y nuevas tecnologías*, 8(2), 90-124. <https://doi.org/10.7195/ri14.v8i2.248>
- Galindo, L. J. (2011). *Ingeniería en comunicación social y gestión cultural*. Editorial Homo Sapiens y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- González, J. (1994). Metodología y sociología reflexivas: navegar procelosos mares del placer. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1(15).
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Siglo veintiuno editores.

- Ibarra, A. M. y López, D. E. (2010). Niños nativos digitales en la sociedad del conocimiento: acercamientos conceptuales a sus competencias. *Razón y Palabra*, 15(72).
- INEGI (2023). *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH)*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENDUTIH/ENDUTIH_23.pdf
- Islas, O. y Bernal, J. D. (2016). Media ecology: a complex and systemic metadiscipline. *Philosophies*, 1(3), 190-198. <https://doi.org/10.3390/philosophies1030190>
- Jenkins, H. (2008). *Convergencia cultural. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Paidós.
- Jensen, K. B. y Rosengren, K. E. (1997). Cinco tradiciones en busca del público. Dayan (Comp.), *En busca del público* (pp. 335-370). Gedisa.
- Jensen, K. B. (2020). *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781138492905>
- Kellner, D. (2011). *Cultura mediática. Estudios culturales, identidad y política entre lo moderno y lo posmoderno*. Akal.
- Krueger, R. (1991). *El grupo de discusión. Guía práctica para la investigación aplicada*. Ediciones Pirámide.
- Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Morata.
- León, G. (2007). El grupo de discusión como artefacto científico para el análisis social. *Razón y Palabra*, 57. <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n57/gleon.html>
- León, G. (2015). *¿Por qué no ven lo que no ven? Audiencias de medios de servicio público y medios universitarios en Tijuana*. UABC.
- Levy, M. R. y Windahl, S. (1985). The concept of audience activity. En K. E. Rosengren, L. A. Winner y P. Palmgreen (Comps.), *Media gratifications research: current perspectives*. Sage.
- Meyer, J. A. (2005). *Cultura mediática y audiencias regionales: el consumo cultural en la ciudad de Puebla* (Tesis de doctorado). Universidad de La Laguna, España.

- Navarro, F. (2010). *Del ágora al rating. La investigación y medición de audiencias*. LXI Legislatura/Porrúa.
- Rapley, T. (2014). *Los análisis de conversación, de discurso y de documentos en Investigación Cualitativa*. Morata.
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Gedisa.
- Scolari, C. (2015). *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*. Gedisa.
- Sierra, F. (1998). La entrevista cualitativa. En J. Galindo (Coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. Adisson Wesley-Logman.
- Scolari, C. (2024). *Sobre la evolución de los medios. Emergencia, adaptación y supervivencia*. Ampersand.
- Velásquez, A. y Paladines, F. (2011). Uso de otras formas de comunicación. Consumo de medios en los estudiantes universitarios. Análisis de internet y teléfono móvil-caso UTPL. *Razón y Palabra*, 77. http://www.razonypalabra.org.mx/varia/77%205a%20parte/74_VelasquezPaladines_V77.pdf
- Winocur, R. (2009). *Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio para el control de la incertidumbre*. Siglo XXI.

Feminismo, cuerpo y comunicación

Una propuesta académica-política

Feminism, body, and communication
An academical and political proposal

Recibido: 29 de noviembre de 2023
Aprobado: 4 de marzo de 2024

Marta Rizo García

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México

Cynthia Eugenia Pech Salvador

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México

Resumen

El ensayo aborda la relación entre el cuerpo y la comunicación desde una mirada feminista. En un primer momento se plantea la genealogía del tema del cuerpo en la tradición de los estudios feministas; posteriormente, se reflexiona en torno a las relaciones entre el cuerpo y la comunicación desde enfoques socioculturales y fenomenológicos; en un tercer momento se exponen reflexiones y ejemplos sobre lo que puede aportar una mirada feminista a la investigación sobre cuerpo y comunicación; para cerrar con algunas consideraciones finales. A lo largo del texto se presentan temas empíricos que relacionan el cuerpo, la comunicación y lo afectivo en clave feminista.

Palabras clave: comunicación, cuerpo, feminismo, género.



Abstract

The essay addresses the relationship between the body and communication from a feminist perspective. At first, the genealogy of the theme of the body in feminist thought is presented; subsequently, we reflect on the relationships between the body and communication from sociocultural and phenomenological approaches; in a third moment, the text presents some reflections and examples about what a feminist perspective can contribute to research on the body and communication, to close with some final considerations. Throughout the text, empirical themes are presented that relate the body, communication, and affectivity in a feminist key.

Keywords: communication, body, feminism, gender.

Marta Rizo García. Mexicana. Doctora en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Líneas de investigación: Comunicación intersubjetiva-teoría de la comunicación-cuerpo y comunicación-comunicación intercultural. Correo electrónico: mrizog@gmail.com. ORCID: [0000-0003-3066-1419](https://orcid.org/0000-0003-3066-1419).

Cynthia Eugenia Pech Salvador. Mexicana. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Líneas de investigación: Comunicación intercultural; Arte y Comunicación; Género y Comunicación. Correo electrónico: cpech_2000@yahoo.com. ORCID: [0000-0002-6424-2565](https://orcid.org/0000-0002-6424-2565).

El cuerpo para el feminismo

La reflexión sobre el cuerpo de las mujeres como territorio subjetivo desde donde ellas viven y socializan, ha estado presente en la historia del pensamiento feminista. En un inicio, quizá no de manera explícita, pero sí como una constante preocupación en tanto que el cuerpo de la mujer ha sido el objeto estético por antonomasia en la tradición occidental que, expandiéndose a todas las latitudes culturales, impuso no sólo el cuerpo femenino como canon de belleza, sino como aquel cuerpo que pese a ser el foco del deseo masculino, es un cuerpo construido en condiciones de desigualdad, a partir del deseo de posesión y sujeción. La historia que han recuperado las mujeres sobre ellas mismas, muestra los contextos en donde las mujeres con una conciencia sobre la desigualdad a la que el llamado patriarcado las había colocado, comenzaron a buscar, en principio, ser reconocidas como ciudadanas y, posteriormente, como sujetos con derechos civiles igualitarios, pero en condiciones de su especificidad real: la diferencia sexual que ha operado históricamente como condición de asimetría y que las mujeres reivindicarán como una cuestión política.

El patriarcado, término que alude al poder revestido de autoridad que sólo los varones, jefes de familia, tienen, se ha legitimado como la ideología dominante impuesta en las sociedades de manera global, es decir, como sistema político y social que privilegia a los hombres sobre las mujeres. Éste opera como fundamento de la opresión de las mujeres y, por ello, de su condición de desigualdad. Para el feminismo, analizar el patriarcado como sistema político que surgió de una toma de poder histórico por parte de los varones, ha supuesto una redefinición de dicho concepto más allá de la opresión femenina pues, en el fondo, como sistema simbólico está en la base de la desigualdad social surgida, en su origen, sobre el dominio y control de las mujeres y sus cuerpos.

Así, desde la crítica feminista de la diferencia sexo/genérica, se ha dado cuenta que la determinante biológica condiciona a las mujeres y sus cuerpos a cumplir una serie de roles y estereotipos de género que tienden a reproducir y perpetuar dicha desigualdad y, a su vez, el patriarcado (Pech, 2022). Además, el feminismo justamente ha logrado establecer que la desigualdad y sus manifestaciones sean vividas por las mujeres y sus cuerpos. Es decir, que el cuerpo femenino es el territorio desde donde se vive la desigualdad y que, además, las desigualdades son múltiples y diversas, ya que las mujeres y sus cuerpos están determinadas por los contextos que las condicionan

en los parámetros de desigualdad propios de dichos contextos. Llegar a esta afirmación no fue fácil, no se llegó a ella de manera rápida. El feminismo¹, como corriente de pensamiento liberal y occidental, reconoce sus inicios en la ilustración y el aire revolucionario francés que sitúa en el foco social a las mujeres y sus demandas por conseguir la igualdad. Dicha igualdad se amparaba en el reconocimiento como ciudadanas y ello conllevaba a considerar a las mujeres dentro del llamado Contrato Social. Si bien la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, de 1789, no incluía a las mujeres, es Olimpia de Gouges, una mujer ilustrada de la época, quien escribió, a manera de respuesta reivindicativa, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, en 1791. En dicha declaración plantea una cuestión real: las mujeres, más allá de la diferencia sexual que las enmarcaba en un lugar inferior, eran parte de la sociedad y por ello, debería ser contempladas en el proyecto de ciudadanía, un proyecto que, de origen, las había excluido. De Gouges fue guillotinado, pero sus ideas no. En 1792, Mary Wollstonecraft publicó *Vindicación de los derechos de la mujer*, en donde “abogaba por el igualitarismo entre los sexos, la independencia económica y la necesidad de la participación política y representación parlamentaria” (Varela, 2005, p. 37) y, con ello, inicia una revisión crítica de la llamada “condición femenina”, en tanto idea preconcebida de conductas y una emocionalidad consideradas como femeninas que, no obstante pudieran ser ciertas, éstas, dirá Wollstonecraft, serán producto de la falta de libertad económica y social de las mujeres (Valcárcel, 2001, p. 12).

1 Si bien el Feminismo como corriente de pensamiento que en principio perseguía la igualdad de las mujeres respecto de los derechos de los hombres y ciudadanos, surgió justo con la Ilustración, hoy en día debe entenderse sí como una corriente filosófica, pero también como una teoría política, y, sobre todo, como un movimiento político y social que deviene en “los feminismos”. El Feminismo busca, en principio, el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derecho y, por ello, la consideración de su agencia política en los particulares contextos sociohistóricos donde las mujeres viven y se desarrollan; ello con la finalidad de entender que si bien las mujeres tienen los mismos derechos que los varones —como condición de igualdad—, las especificidades propias de sus vidas y experiencias en contexto las diferencia. Es decir, incluso entre las mujeres se establecen condiciones de desigualdad y opresión por sus propios contextos sociohistóricos donde se desarrollan, y ello ha hecho ver que ese primer feminismo liberal no alcanza, en sus postulados primigenios, a todas las mujeres, y que cuando se alude al Feminismo, éste aglutina a los feminismos que no sólo persiguen la igualdad de las mujeres, sino hacerlo recuperando sus propias diferencias —condición de equidad—. Así, hoy, el uso de Feminismo refiere a la corriente de pensamiento que deriva en los feminismos específicos según esta diferencia: el feminismo de la diferencia (que establece las diferencias de las mujeres como un hecho real y no metafísico); el feminismo comunitario (propio de las mujeres indígenas en América Latina); el feminismo decolonial (que alude a las condiciones de las mujeres que, producto de la colonización, viven la racialización y violencias propias de su contexto); etcétera.

La lucha por conseguir la igualdad respecto de los varones trascendió al movimiento sufragista, que comenzó sus andares entre las mujeres proletarias y el movimiento antiesclavista. Interesante resulta el llamado a reconocer los derechos civiles, sociales y religiosos de las mujeres, periodo en el cual se logra establecer que las problemáticas de las mujeres eran asunto de ellas. El sufragismo, cabe recordar, no sólo perseguía el derecho al voto femenino y el derecho a la educación, sino que inauguró un tipo de lucha social pacífica y de organización solidaria que, nos parece, hasta hoy en día sigue siendo una de las apuestas del feminismo. En cuanto al movimiento antiesclavista, el feminismo negro fue fundamental para que las propias mujeres reconociéramos que entre mujeres existen diferencias sustanciales que nos atraviesan. La raza, el género y la clase social, por ejemplo, son condicionantes que nos diferencian y que establecen una serie de asimetrías que no sólo pasan por la diferencia sexo/genérica.

Un parteaguas para el feminismo fue la aparición de la obra *El segundo sexo*, que Simone de Beauvoir publicó en 1949, y en la que se establecen las pautas para mirar ya no los problemas de las mujeres en abstracto, sino la forma en que las desigualdades y las condiciones de opresión femenina atraviesan los cuerpos de las mujeres. Bajo el punto de partida de que no se nace mujer, sino que se llega a ser por las determinantes culturales y sociales, se inaugura también una visión culturalista del ser mujer y del ser cuerpos femeninos. Como bien señala Varela (2005), de este libro se desprenderán los tópicos que el feminismo trabajará posteriormente, así como la exploración más estructurada de las diferencias que, si bien no nos igualan con los varones, sí nos determinan a las mujeres de manera universal.

Sin duda, el texto de Beauvoir es referente obligado de un feminismo que reivindica que lo personal de/en las mujeres, es político. La visión fenomenológica se manifiesta en el pensamiento de esta filósofa francesa que trascenderá hasta el llamado feminismo de la diferencia, un feminismo que no asume la igualdad como paridad entre hombres y mujeres, sino la igualdad en términos de derechos, aunque asumiendo que la diferencia sexo/genérica es una marca ostensible en el cuerpo de las mujeres y, por ello, una determinante social, histórica y cultural. En este sentido, por cultura entendemos al entramado de significados a partir de los que una comunidad construye su sentido de la vida, pero, sobre todo, la cultura refiere a la interiorización de esos sentidos que se vuelven cuerpo, se in-

corporan, en el sentido de lo que plantea Pierre Bourdieu (1991) sobre los *habitus*².

Para Lia Cigarinni (1995), reivindicar la diferencia sexual es una cuestión política, pues dicha diferencia no sólo no concuerda pacíficamente con la institución de la representación patriarcal, sino que plantea que, si bien las mujeres no constituyen un grupo social homogéneo, éstas sí tienen algo en común: el valor simbólico de la diferencia sexual que identifica a las mujeres consigo mismas, pero al mismo tiempo, las distingue de los varones. La mujer es, así, un cuerpo marcado por esa diferencia sexual, esa diferencia la posiciona en un lugar determinado dentro de la sociedad (Cigarinni, 1995) y le asigna roles y estereotipos que debe cumplir para ser considerada parte de dicha sociedad. Aún más, de acuerdo con el análisis crítico de la representación de la mujer y el condicionamiento cultural de la visión que la sociedad tiene de ella, la mujer, en genérico, ha sido construida de manera ilusoria y a partir del deseo masculino. Así, la imagen de la mujer que se ha construido ha interiorizado un ideal de feminidad que no corresponde a la diversidad de cuerpos, sino a ese cuerpo idílico que condensa la belleza en términos occidentales y que se asienta sobre los principios de simetría, proporción y blanquitud, características que el ideal de belleza occidental ostenta. De ello, John Berger plantea que:

Nacer mujer ha sido nacer para ser mantenida por los hombres dentro de un espacio limitado y previamente asignado. La presencia social de la mujer se ha desarrollado como resultado de su ingenio para vivir sometida a la tutela y dentro de tan limitado espacio. Pero eso ha sido posible a costa de partir en dos el ser de la mujer. Una mujer debe contemplarse continuamente. Ha de ir acompañada casi constantemente por la imagen que tiene de sí misma (Berger, 1972, p. 54).

Sin duda, la crítica cultural feminista centró en la representación de la mujer un ámbito posible para generar una política del cuerpo, desde la propia práctica política de las mujeres reales. Mujeres que se vieran a sí

2 El autor define al *habitus* como el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente <reguladas> y <regulares> sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1991).

mismas sin los lentes de una visión imaginada que las enseñó a ver a través de los dispositivos culturales como es el cine, las narrativas literarias y la propia lengua. En este sentido, el feminismo de la diferencia supuso justo encontrar la voz de las mujeres en esta diferencia y hacerlo desde un cuerpo de mujer que es no sólo el espacio donde acontece y se vive la vida, sino desde donde se enuncia y se pronuncia la mujer y su voz.

Desde la potencia que supuso “lo personal es político”, la práctica de las mujeres partió entonces de nombrarse desde una ubicuidad determinada: el sí mismas y ello, sin duda, tuvo el anclaje filosófico en la materia viva que es el cuerpo. Así, el cuerpo de las mujeres emerge como lugar de enunciación y territorio de lucha, y surge como la apuesta política por desarticular ya no sólo las formas de representación, sino plantear que el cuerpo femenino es y ha sido territorio de disputa del patriarcado.

Para Margarita Pisano (2011), el cuerpo debe asumirse como “territorio político”, entendido como constructo ideológico y discursivo, es donde la opresión y la explotación se han internalizado y naturalizado y, por tanto, el cuerpo es un producto colectivo, es decir, social. En este sentido es que la política del cuerpo se vuelve central en la lucha feminista, una lucha que hoy alcanza a otras mujeres que, distantes del feminismo de corte liberal, reconocen que el patriarcado es un sistema que ha operado de distintas maneras sobre sus cuerpos. Y es que, como señala Laura Rita Segato (2013), el cuerpo de las mujeres, en cuanto a territorio político, debe entenderse como espacio donde lo social, lo cultural y lo biológico son condicionantes históricos, desde los cuales los Estados-Nación han redefinido sus fronteras (reales y simbólicas). Ello si circunscribimos que los ideales del Estado-Nación surgieron de los ideales de la Revolución Francesa y en donde la mujer no fue considerada por esa Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano a la que ya nos hemos referido y que, huelga decir, excluyó a la mujer al lugar de *la otredad* respecto de los varones.

En palabras de Verónica Gago (2019), la relación cuerpo-territorio posibilita el entendimiento de que, desde el cuerpo, las mujeres conocemos las condiciones y realidades sociales que nos atraviesan, y, asimismo, es desde el propio cuerpo que las diferentes violencias suceden en dicho territorio. Para el feminismo, hablar de los cuerpos de las mujeres supone ubicarlos siempre en determinado contexto social donde interactúa la diferencia sexo/genérica, la clase social, el componente étnico o de racial-

ización y el lugar como cuerpo sexuado; es decir, el cuerpo de las mujeres debe situarse siempre de manera relacional o bien, en condiciones de interseccionalidad (Pech, 2023). Las mujeres³ desde sus cuerpos viven, piensan, sienten y se comunican, pero es ahí, en ese territorio, donde la mujer lucha contra las distintas formas de opresión y el único lugar desde donde es posible desmontar el patriarcado.

Cuerpo(s) y sentidos: el potencial expresivo y comunicativo de los cuerpos

Una vez explorada la idea del cuerpo para el pensamiento feminista, en este apartado revisamos la articulación entre cuerpo y comunicación, para posteriormente proponer una mirada feminista que fundamente epistémica y conceptualmente trabajos empíricos sobre esta articulación.

Lo primero que hay que destacar es que el cuerpo corresponde a uno de los principales vehículos de comunicación con el mundo. Es desde el cuerpo y con él que se construyen significados y se otorga sentido a lo que nos rodea; ante ello, puede retomarse sin titubear el potencial significativo del cuerpo. El cuerpo comunica y es mediador entre las personas y el entorno. Así, el cuerpo ofrece información de quien lo porta y del entorno en que la persona se mueve, del contexto social y cultural que habita. Por lo anterior, defendemos que la investigación desde la comunicación tome en cuenta al cuerpo, como un objeto de reflexión cuya complejidad puede aportar mucho a las miradas respecto al mundo social, que las propias ciencias de la comunicación construyen. Esta apuesta implica un esfuerzo colectivo de reflexión sobre la pertinencia del abordaje de los cuerpos y las corporalidades como unidades productoras de sentido, fundamentales en los procesos de comunicación, tanto interpersonales como mediáticos, con énfasis en los primeros.

La corporalidad se entiende aquí como una dimensión central de la vida social. Como veremos, esta centralidad es aún más clara cuando lo

³ Para el Feminismo, las mujeres son el sujeto de interés y, por ello, nuestro trabajo se ha centrado siempre en las mujeres (como categoría de análisis) y sus cuerpos, como espacios desde donde viven y experimentan sus corporalidades. Reconocemos que hay todo un trabajo y discusión sobre el cuerpo desde la Teoría de Género, en donde no sería apropiado hablar de cuerpo femenino sino de corporalidades feminizadas. En ese sentido, nuestro trabajo se posiciona más del lado del Feminismo en el entendido, quizá, como lo menciona Haraway (1991), que nosotras aplicamos un conocimiento situado desde ese cuerpo femenino desde donde estamos pensando y construyendo conocimiento.

que está en el punto de mira es el cuerpo de las mujeres. En este apartado, por tanto, nos parece pertinente relacionar la articulación entre el cuerpo y la comunicación con una mirada feminista que nos permita, en última instancia, defender que el cuerpo como dispositivo de enunciación es clave para el pensamiento feminista y para la apuesta política-académica del feminismo.

El cuerpo es portador de significados, desde su condición de construcción social y cultural. El cuerpo habla del sujeto y, a la vez, comunica rasgos del entorno social que la persona habita: “Somos cuerpo, entendiendo por tal esa realidad donde se conjuga lo privado y lo público, lo íntimo y lo expuesto. Cada rasgo de nuestro cuerpo habla de cómo es nuestro paso por la vida” (Corres, 2007, p. 212). En el caso del cuerpo de la mujer, éste ha sido valorado como lugar de enunciación política y como espacio de múltiples expresiones de resistencia. Es decir, como lienzo en el que la lucha por la defensa de una vida libre de violencia y por el reconocimiento de la mujer como sujeto político se inscriben con fuerza.

Así, pensar al cuerpo implica tomar en cuenta los usos que de él se hacen, usos que dependen de las culturas (Noguez, 2009). Acorde con Connell (1995), la sociedad es una experiencia corporal reflexiva, por lo que no es muy útil presentar acercamientos al cuerpo completamente biologicistas ni completamente constructivistas. Nuestra relación con otras y otros, y los modos como nos percibimos como cuerpos son ejes fundamentales para esta propuesta de abordar el cuerpo y la comunicación desde una mirada feminista. Siguiendo a Vergara (2009), una sociología de los cuerpos y las emociones debe hacer posible:

[...] emprender el camino para hallar pistas que nos conduzcan a: comprender el sentido que los actores dan a sus prácticas, identificar nodos conflictuales que emergen en esas comprensiones cotidianas, dar cuenta de cómo la sociedad que se hace cuerpo puede ser rastreada a partir del análisis de determinadas emociones sociales (p. 36).

Y es que el cuerpo no tiene sentido fuera de su contexto, “se encuentra aferrado a la trama de sentido” (Le Breton, 2001, p. 37). O lo que es lo mismo, “los cuerpos están revestidos por nuestras historias individuales y colectivas” (Weeks, 1999, p. 177). Esta articulación de lo individual y lo colectivo es, precisamente, uno de los ejes fundamentales en torno a los cuales se construye pensamiento feminista: importa la historia de las mujeres como individuos que, pese a asumirse como tales, representan la

voz de una colectividad. “Si tocan a una, nos tocan a todas”, versa uno de los lemas más actuales de la lucha feminista contra las múltiples violencias que el sistema patriarcal ejerce.

Cuerpos y emociones: miradas fenomenológicas y socioculturales

Las reflexiones anteriores fundamentan la importancia de pensar en torno al cuerpo desde las emociones y la comunicación. Desde una mirada sociofenomenológica, Alfred Schütz (1993) introduce una idea sugerente para articular cuerpo y comunicación, al disertar respecto a la comprensión intersubjetiva, definiéndola como la observación, por parte del observador, de los movimientos corporales de la otra persona, que se convierten en indicaciones de las vivencias que esa otra persona experimenta. Desde la microsociología es importante tomar en cuenta la propuesta de Erving Goffman (1974), uno de cuyos objetos de reflexión fundamentales son las acciones corporales, las impresiones emitidas y las conductas expresivas que emanan de los cuerpos humanos. Para el sociólogo, muchos cuerpos están socialmente estigmatizados (Goffman, 1989) y, en todos los casos, los cuerpos son portadores o vehículos de señales, en el sentido que toda acción corporal es ritual (Goffman, 1970).

Como se mencionó previamente, el cuerpo dice de la sociedad en la que habita, y el cómo es concebido éste en una sociedad es indicador de los modos en que se concibe a la persona, aunque “no podemos separar por un lado sus representaciones y por otro cómo es vivido el cuerpo” (Aguilar-Ros, 2004, p. 51). Ello adquiere un significado especial en el caso de la reflexión y la vivencia del cuerpo de las mujeres. Los modos como se ha representado el cuerpo de la mujer a lo largo de la historia revisten formas de opresión y cosificación que, sin duda, determinan la forma de experimentar el propio cuerpo.

Décadas atrás, el cuerpo era presentado como un fenómeno biológico y natural, y como tal era estudiado casi exclusivamente por disciplinas médicas y biológicas. En escasas ocasiones era abordado desde una mirada social y cultural, y mucho menos comunicativa. Así, el cuerpo no era concebido como un objeto de estudio propio de la investigación social. Con el tiempo, las ciencias sociales han asumido la importancia del cuerpo y las emociones como ejes de estudio tan válidos e importantes como otros, y por ello el cuerpo ha adquirido legitimidad, sobre todo, en la sociología y la antropología.

Como ya dijimos, el cuerpo se encuentra altamente ritualizado, y las lógicas culturales se inscriben en él, que deviene un lienzo que habla del entorno social y cultural de quien lo porta. Para el sujeto, *su cuerpo* es lo más inmediato del mundo. Pero el cuerpo, ya vimos, no pertenece únicamente al orden de lo individual: “El cuerpo es social, socializado y socializable, tanto como lo social es corporal, corporalizado y corporalizable” (Varela, 2009, p. 97).

Somos cuerpo, se ve, se vive y se percibe el mundo a través de nuestro cuerpo. Esta vivencia no es otra cosa que una experiencia perceptiva que, como tal, depende de nuestras sensaciones, de lo que sentimos y percibimos en y desde nuestros cuerpos. Pero es también una experiencia marcada por el contexto social y cultural en el que dicho cuerpo ha sido socializado y moldeado. En el caso de las mujeres, es indudable que la forma de habitar sus cuerpos está determinada por el contexto patriarcal y androcéntrico que caracteriza el contexto y del que ya hemos hablado en el primer apartado de este ensayo.

El cuerpo “es una fuente inagotable de indicios sobre intenciones posibles y sentidos por construir en la relación fugaz e inevitable con otros” (Lasén, 2012, citado en Aguilar y Soto, 2013, p. 12). Son nuestros cuerpos, como materialidades de sentido, quienes nos hacen conscientes de nuestro ser y nuestro estar en el mundo. Así, “frente a la ambigüedad y la indefinición el cuerpo de los sujetos es su ‘verdad’ palpable, la única certeza en momentos inciertos” (Muñiz y List, 2007, p. 7).

La relación entre el cuerpo y la percepción que se apunta en los párrafos anteriores amerita retomar, aunque sea brevemente, la propuesta de la fenomenología de Maurice Merleau Ponty. Para el filósofo francés, toda conciencia es una experiencia corporal, es decir, el mundo llega a la persona a través de la conciencia perceptiva, que no es otra cosa que el lugar que el cuerpo de la persona ocupa en el mundo. Dicho de otro modo, y como ya revisamos en trabajos anteriores, para Merleau Ponty “conocemos el mundo a través del esquema postural o corpóreo (...) de ahí que el cuerpo pueda ser concebido como nuestro punto de vista sobre el mundo” (Rizo, 2015, p. 9).

En otro orden de ideas, coincidimos con Huffschmid (2013) cuando afirma que “el cuerpo logra comunicar –y también captar– un ‘algo’ que los discursos por sí solos no logran transmitir, justo porque nos lleva hacia el terreno de lo afectivo y lo sensorial” (p. 17). Por tanto, la articulación

entre lo corporal y lo emocional está atravesada también por lo sensorial. En palabras de Olga Sabido (2016), es necesario transitar “del estudio del cuerpo al estudio de la experiencia corporal, destacando la dimensión sensible” (p. 66).

Lo anterior va muy acorde con la voluntad de la investigación feminista de, sobre todo, abordar la experiencia de las mujeres, la dimensión micro de su vivencia, la vida individual como altavoz de las vidas colectivas. No sólo hay que ver al cuerpo como un “nudo de significaciones vivientes” (Esteban, 2004), sino también como un cuerpo perceptivo, que es lo que reivindica el viraje de la sociología de los sentidos a la sociología de la percepción (Sabido, 2016).

Ya hemos hecho referencia a la capacidad comunicativa del cuerpo, a su potencial significativo y a su papel como medio de comunicación de las personas con el mundo. En un sentido similar, Muñiz y List (2007) se refieren a una “corporalidad textual, con valores y significados que se le atribuyen” (p. 8). Será interesante entonces ver, en aras de articular la relación cuerpo-comunicación desde una mirada feminista, de qué manera se atribuyen ciertos significados y valores a los cuerpos de las mujeres, y qué relación guardan estas atribuciones con las situaciones de violencia que sobre dichos cuerpos se han ejercido y se siguen ejerciendo.

Desde el campo de los estudios de la comunicación, históricamente se ha considerado que el cuerpo es una estructura que revela mucha información del sujeto que participa en cualquier proceso de comunicación, sobre todo interpersonal. Sobre todo, han sido los trabajos en torno a la comunicación no verbal (desde los enfoques de la kinésica y la proxémica) los que han aportado a esta reflexión. No obstante, consideramos que las aportaciones no han sido suficientes para poder articular una mirada sobre la comunicación, las emociones y el cuerpo desde el feminismo. El cuerpo es un complejo de signos, pero no se reduce a ello.

Desde una mirada semiótica, Finol (citado en Reynaga y Vidales, 2013), afirma que el cuerpo “no es solo un conjunto intrínsecamente signico, sino que este es un sistema dinámico de significados que interactúan entre sí a la vez que ostentan la sociedad y la cultura en la que el cuerpo se encuentra articulado” (p. 68). En un sentido similar, Ayús Reyes y Eroza Solana (2007) consideran que el cuerpo es un portador primigenio de signos; que cada cultura emplea el cuerpo para elaborar significación socialmente aceptable y altamente convencional, y que estudiar el

cuerpo es inseparable de la investigación de los códigos simbólicos con los que opera una cultura, comprendida como principio organizador de la experiencia humana (González, 1987). Si el sistema social y cultural se sostiene en una estructura patriarcal, los códigos simbólicos atribuidos a los cuerpos en el contexto de dicho sistema tendrán también al patriarcado como uno de los sustratos básicos de su construcción significativa.

No cabe duda de que el potencial comunicativo del cuerpo hace pertinente que la investigación en comunicación integre lo corporal –y, por ende, lo afectivo y lo emocional– en sus trabajos y reflexiones, tanto sobre procesos de comunicación interpersonal como sobre procesos de comunicación mediática. El caso particular del cuerpo de las mujeres se convierte en el centro de la reflexión feminista sobre el cuerpo. Un cuerpo particular, que produce significados particulares y que es de igual forma receptor de discursos –impuestos– también específicos en el contexto de la cultura patriarcal que habitamos y que determina las representaciones sobre el cuerpo femenino y las vivencias y experiencias corporales de las propias mujeres.

La relación que tenemos con el mundo atraviesa por las sensaciones que experimentamos con el cuerpo. El mundo no solo es un mundo narrado y construido discursivamente. Es, sobre todo, un mundo corporalmente experimentado. Defendemos que la investigación feminista debe generar conocimiento articulando ambas perspectivas: cómo nos narramos como mujeres, cómo nos (re)conocemos como cuerpos sintientes, cómo nos vinculamos con otras(os) con nuestros cuerpos libremente. Narración y experiencia van de la mano. Pero el acercamiento discursivo y experiencial a los cuerpos de las mujeres no puede obviar la estructura que los sostiene.

Pese a que el campo de la comunicación parece tener claro que su objeto de estudio son los procesos de producción de sentido (Fuentes, 2008), sigue existiendo un predominio importante de estudios sobre medios de difusión –en la actualidad se analizan sobre todo los medios digitales–, en detrimento de los fenómenos comunicativos interpersonales. Tal división parece hoy estéril, si pensamos, por ejemplo, en los modos de lucha ciberfeministas, que articulan la lucha en el ciberespacio, pero con efecto claro en el mundo físico. Los cuerpos no son cuerpos virtuales, son cuerpos que luchan por narrarse, usando tanto plataformas digitales como el espacio público. Ambos entornos son válidos y se alimentan mutuamente.

Consolidar el entendimiento de la producción de sentido como objeto de estudio de la comunicación, abre la posibilidad de ampliar los espacios conceptuales y articular las dimensiones emocionales (con el cuerpo en el centro) y racionales como ingredientes desplegados en las situaciones de comunicación. Y todo bajo el cobijo de una mirada feminista que, más allá del enfoque de género, consideramos que debe ser transversal a cualquier trabajo sobre comunicación que pretenda apostar por un mundo más justo, democrático y habitable.

Los aportes del Giro Afectivo para articular cuerpo, comunicación y emociones

La articulación entre cuerpo, comunicación y emociones ofrece miradas complejas para abordar los modos en que nos comunicamos cotidianamente. Y nos referimos, sobre todo, a la comunicación cara a cara, la que permite una puesta en escena de los cuerpos atravesada por la presencia directa. Regresar la mirada a lo no mediado no implica menospreciar la importancia de estudiar los medios de comunicación y las tecnologías digitales en las sociedades actuales. De hecho, la propuesta de integrar lo corporal y lo afectivo, en la investigación de la comunicación, tiene también interés por comprender cómo los medios y las tecnologías digitales están contribuyendo a la construcción de nuevos sujetos y al surgimiento o la expansión de nuevas modalidades de expresar las emociones. Incluso nuevas maneras de experimentarlas, de sentir las (Rizo, 2022).

No concebimos situaciones de comunicación entre personas en las que estén ausentes los sentidos, los afectos y las sensaciones. Somos cuerpo, y desde nuestro cuerpo nos comunicamos (Rizo, 2022). Nuestro cuerpo produce significados y, desde nuestro cuerpo, interpretamos también los significados que recibimos de las otras personas. La dimensión afectiva del mundo, con el cuerpo en el centro, ofrece un árbol de búsqueda sugerente para encontrar –o al menos para seguir buscando– explicaciones más complejas sobre las personas en la actualidad.

Como ya se señaló, nuestro cuerpo es el primer canal de comunicación con el mundo del que disponemos las personas. Somos conscientes de nuestro entorno, de los objetos y de los otros sujetos, porque tenemos conciencia perceptiva sobre nuestro cuerpo, y porque desde nuestro esquema corporal constituimos las imágenes que tenemos de los otros y somos capaces de interactuar con ellos (Rizo, 2022). Este carácter mediador del cuerpo adquiere un tinte particular en el caso de las mujeres, sobre las

cuales recae el peso del patriarcado, a partir de las exigencias de belleza y cuidado, tal y como han apuntado autoras como Elsa Muñiz (2014), para quien el control de las mujeres y la belleza femenina son una exigencia, un mandato social. Esta exigencia viene dada, entre muchos otros factores, por lo que Susan Bordo (1993) denominó el “imperio de las imágenes”, es decir, la influencia de los medios de comunicación sobre la definición de la corporalidad de las mujeres.

Atender el potencial comunicativo del cuerpo, y en general aquello que refiere a la dimensión tanto emocional como afectiva, es perentorio para el campo de la comunicación. Y desde una mirada feminista como la que proponemos aquí, es insoslayable la atención al cuerpo de las mujeres como dispositivos de enunciación personal-política, como lugares de resistencia y como lienzos sobre los cuales el patriarcado ha logrado dejar marcas que debemos reconocer para, idealmente, transitar hacia un sistema más habitable para todas.

Las ideas anteriores, si bien trascienden la propuesta emanada del denominado Giro Afectivo en las ciencias sociales, toman en cuenta la importancia de volver la mirada a la emocionalización de la vida pública y a la necesidad de superar la orientación discursiva de los estudios sobre género, dos premisas fundamentales de este giro que comentamos, brevemente, a continuación.

La frontera que separa lo público de lo privado es cada vez más frágil, y ello afecta sin duda a las concepciones que tenemos sobre los cuerpos. Aunque existen continuidades en ambas dimensiones de la vida, no podemos negar que es cada vez más habitual que en el espacio público se observen actitudes anteriormente destinadas a ser expresadas únicamente en espacios íntimos. Los cuerpos y las emociones son dos elementos que presentan cambios notables. La emocionalización de la vida pública es uno de los elementos que detonó la aparición en el ámbito de las ciencias sociales del denominado Giro Afectivo. Este término fue empleado por primera vez por Clough y Halley (2007), sociólogas estadounidenses. Su propuesta inicial fue ir en contra de la orientación discursiva del constructivismo social y poner énfasis en la dimensión afectiva-emocional de la vida. Para Clough (2008) el afecto debe entenderse como una ontología de aquellos fenómenos que no dependen de la conciencia humana ni de la comunicación lingüística. El afecto y la emoción aparecen como el nuevo tema que seduce con fuerza a las ciencias sociales, provocando

un movimiento académico que se concentra en “aquello que se siente” (Clough, 2008, pp. 101-102). Y el cuerpo, específicamente el cuerpo de las mujeres, no puede omitirse en este movimiento hacia lo sintiente.

Aunque aún falta mucho reconocimiento, podemos mencionar algunos de los aportes del Giro Afectivo a los estudios de comunicación. Nos referimos, por ejemplo, a las reflexiones que propone Sibila en su obra *La intimidad como espectáculo* (2008), donde aborda el papel de la ecología comunicativa digital en la transformación de los modos de relación de las personas y, en definitiva, de las subjetividades, comprendidas como cambiantes y elásticas. La exhibición de la intimidad, de lo privado, en el espacio público digital, provoca “un desplazamiento de aquella subjetividad interiorizada hacia nuevas formas de autoconstrucción” (Sibila, 2008, pp. 27-28). Consideramos que estas formas de autoconstrucción y autorrepresentación adquieren matices particulares en el caso de los cuerpos de las mujeres, altamente cosificados e hipersexualizados no sólo en el mundo físico sino también, y cada vez con más peso, en el mundo digital.

El Giro Afectivo implica concebir a las emociones como un problema fundamentalmente sociológico, sin que ello implique negar su naturaleza biológica. Desde este punto de vista, las emociones no pueden ser comprendidas únicamente como accesorias de lo humano, sino que hay que verlas como parte indisoluble de las experiencias corporales de los sujetos. Cuerpo y emociones, como ya hemos visto, van de la mano (Rizo, 2022). Y si a ello sumamos la mirada comunicativa que pone el acento en el potencial expresivo y significativo de los cuerpos, por un lado, y la mirada feminista, en aras de denunciar la reproducción de narrativas machistas en torno a los cuerpos de la mujer, por el otro, tenemos un campo de estudios que, de forma compleja y dinámica, y desde un posicionamiento ético indudable, puede ofrecer a los Feminismos actuales reflexiones muy sugerentes en torno a qué sucede con el cuerpo de las mujeres hoy.

El cuerpo de las mujeres desde el feminismo y su incorporación a los estudios sobre comunicación

Temas como los estereotipos de belleza y la imagen de las mujeres en los medios han estado presentes desde hace décadas en los estudios sobre comunicación. Sobre todo, observamos trabajos que refieren a la publicidad sexista y a la imagen estereotipada de los cuerpos de las mujeres

en programas de ficción televisiva y en el cine. Dichos estudios ponen en evidencia la carga patriarcal que existe sobre el cuerpo de las mujeres, por lo que la reflexión sobre el cuerpo y la comunicación desde una mirada feminista tiene una pertinencia indudable.

Si realizamos una búsqueda somera en bases de datos académicas sobre la investigación en comunicación, específicamente en el contexto del campo de la comunicación en México⁴, observamos que la mayoría de los trabajos que abordan el cuerpo femenino lo hacen desde propuestas metodológicas como el análisis de contenido y el análisis del discurso, y que se centran de modo predominante en trabajos sobre cine y ficción televisiva —con las telenovelas al centro—, por un lado, y en estudios empíricos sobre los estándares de belleza estereotipados en la publicidad, por el otro. No obstante, observamos que existen también muchas investigaciones sobre la imagen del cuerpo de la mujer en la música, fundamentalmente en los géneros del bolero y el reggaetón, desde paradigmas teóricos como los estudios culturales.

En muchos casos se hace explícito el enfoque de género adoptado en las investigaciones. La mayoría de los trabajos, firmados por mujeres, dan cuenta de un posicionamiento crítico y partidario del conocimiento situado. Sin embargo, no es tan clara la asunción del feminismo como modo de ver y analizar —como enfoque epistémico y político— en muchas de las investigaciones que hemos revisado.

Aquí vale la pena preguntarnos si existe una teoría feminista de la comunicación. Al respecto, podemos referirnos a algunas publicaciones académicas que abrazan la idea de una agenda feminista en la investigación de la comunicación. Retomamos, por ejemplo, a Burkle y Reigada (2006), quienes aluden a tres niveles en los cuales se sigue observando el dominio del androcentrismo en la comunicación: las políticas de comunicación, de corte discriminatorio hacia la mujer; los propios medios de comunicación, que difunden representaciones sexistas de las mujeres; y la propia agenda de la investigación en comunicación, que “se resiste a incorporar nuevos objetos y campos de estudio capaces de contemplar los cambios que se han producido en los paradigmas científicos, en el movimiento y el pensamiento feminista y en la propia realidad de las mujeres” (Burkle y Reigada, 2006, p. 13). Consideramos que el último punto ha ido modificándose en la última década, y que puede hablarse ya de un

⁴ Nos referimos, por ejemplo, al Catálogo de Documentación en Ciencias de la Comunicación (CC-DOC), disponible en <http://ccdoc.iteso.mx>

cuerpo académico y de investigación sólido en torno a la relación entre las mujeres y la comunicación, desde no sólo un enfoque de género sino un posicionamiento abiertamente feminista.

También es importante mencionar los trabajos de *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, que dedicó el número 7 (2022) al tema monográfico “Estudios feministas de comunicación. Nuevos retos y escenarios”. En la presentación, Teresa Piñeiro-Otero presenta una breve genealogía de los estudios feministas en comunicación, que datan de los años sesenta del siglo XX. Según la autora, “los llamados Estudios Feministas de la Comunicación muestran una estrecha interacción entre teoría y praxis, orientada hacia la crítica y transformación social que –como señalan Sánchez Leyva y Reigada (2007)– han derivado en una vocación política” (Piñeiro-Otero, 2022, p. 1).

Las representaciones mediáticas y publicitarias de las mujeres estuvieron en el origen de este campo de estudios, y aunque siguen siendo un tema predominante en la agenda de la investigación en comunicación y género, las pesquisas más recientes dan cuenta de una ampliación del panorama de estudio, que abarca no sólo los discursos, sino también los ámbitos de la producción y la recepción, marcados por las relaciones de poder. Además, Piñeiro-Otero (2022) señala la centralidad de la relación entre mujeres y tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como uno de los temas con mayor auge en la agenda feminista en comunicación hoy en día. Así:

[...] la violencia sexual, vindicación clave de la cuarta ola del feminismo, ha adquirido un rol protagonista en la arena virtual con proyección en la arena “real”, que la ha llevado a situarse en un punto central del debate público. *Hashtags* como #MeToo o #YoSiTeCreo (en sus diversas versiones) articularon experiencias colectivas a través de vivencias privadas de miles de mujeres en todo el mundo incidiendo, una vez más, que lo personal es político (Piñeiro-Otero, 2022, p. 4).

Sin embargo, es claro que las redes sociodigitales, pese a su uso activista para la acción feminista, no están exentas de desigualdades, por lo que es apremiante seguir investigándolas desde una mirada feminista. Como dice la autora:

[...] a pesar sus oportunidades y de su potencial energizante para la acción feminista, el medio digital constituye un espacio para la desigualdad.

Lejos del optimismo con el que las ciberfeministas abrazaron la llegada de Internet, lejos de su concepción como un espacio horizontal y redistribuido, en la Red se reproducen las mismas problemáticas y desigualdades de la “arena real” e incluso se magnifican por las propias características del medio digital (Piñeiro-Otero, 2022, pp. 4-5).

Una mirada feminista sobre los estudios de la comunicación que apuesta por no sólo incorporar objetos de estudio que atiendan a las desigualdades de género entre hombres y mujeres, sino por, sobre todo, cambiar los propios modos de construir conocimiento, es la de Aimée Vega, quien llama a:

[...] la aplicación de la ética feminista de manera transversal a los estudios de comunicación. En este sentido, más allá de buscar la incorporación del Feminismo como una línea más de nuestra disciplina, lo que persigue es motivar una ruptura que provoque una reformulación de los principios sobre los que se construyen los objetos de estudio y la forma de abordarlos (Vega, 2013, p. 3).

La misma autora aboga por una ética de la comunicación en clave feminista. Y recupera de Linda Steiner (2009) cuatro ámbitos de aplicación de esta: 1) aplicación de los conceptos clave de ética feminista para promover un periodismo responsable; 2) la utilidad de la ética feminista para resolver dilemas éticos propios de la práctica profesional, con el fin de impulsar el acceso y participación libre e igualitaria de las mujeres en las industrias de la comunicación y la cultura; 3) la incidencia de la ética feminista en el ámbito de la representación mediática, con el fin de erradicar los estereotipos sexistas y promover representaciones de las mujeres reales y diversas; y 4) su papel en la erradicación de la discriminación y la violencia de género prevalentes en los discursos mediáticos y en la industria de la comunicación (Vega, 2013, p. 12).

Consideraciones finales

A modo de cierre, presentamos algunas consideraciones que sintetizan las propuestas expuestas a lo largo del ensayo:

Desde nuestra perspectiva, es en el ámbito del arte y la comunicación donde se interrelacionan con mayor claridad la comunicación, el cuerpo y la mirada feminista, como pueden dar cuenta algunas propuestas de investigación y análisis publicadas en *Arte y Políticas de Identidad*, revista de la Universidad de Murcia, que ha dedicado algunos de sus números

a estudiar el arte como fenómeno comunicativo desde una perspectiva feminista, y que abre su ámbito disciplinar hacia las tecnologías audiovisuales de los medios de comunicación tradicionales y los nuevos medios. Sobresale, por ejemplo, la publicación del volumen 6 (2012), dedicado a “Nuevas violencias de género, cultura visual y globalización. La política de las imágenes”, en el que se publican artículos que centran el análisis en la violencia de género, ya sea desde el ámbito de la producción como de la interpretación; así como la concepción del feminismo como intermediación entre el arte y la tecnología. Cabe señalar que, si bien la revista está dirigida al arte, no sólo apuesta por incorporar una visión crítica feminista, sino que también incorpora el enfoque de género y los estudios sobre las masculinidades o lo *queer*.

En este sentido, el estudio de la representación del cuerpo en el arte ha sido fundamental no sólo para los estudios del arte, sino también para los estudios del cuerpo que, quizá no de manera clara, han asumido que el cuerpo comunica. Desde el arte, la práctica artística a través del cuerpo como la representación corporal, han sido temas abordados en un buen número de investigaciones; sin embargo, desde una perspectiva feminista, los estudios sobre el cuerpo y la representación de las mujeres en el arte abrió justo una perspectiva novedosa, en tanto dio cuenta que frente a una representación patriarcal de las mujeres y sus cuerpos, las mujeres podían asumir la autorrepresentación como una propuesta que las vindicaba como mujeres reales, con derecho a representarse como querían ser miradas y no como eran miradas. Así, el arte, como fenómeno comunicativo, permite entender el vínculo que hay entre artista y destinatario, un proceso que, no hay que olvidar, debe tomar en cuenta que lo comunicativo no pasa sólo por la transmisión de información (en el mensaje), sino por la retroalimentación que se traduce en la respuesta del destinatario. En el arte, la respuesta es justo la actualización de la obra en el proceso interpretativo. Así, si el arte comunica es a través de lo simbólico que lo configura y, por ello, el destinatario tiene un rol fundamental en el proceso comunicativo.

En la práctica artística feminista, el cuerpo es medio y apuesta enunciativa. Bajo la premisa de “poner el cuerpo”, se evidencia que el cuerpo es medio/herramienta/materia expresiva que comunica desde un sí mismo. En específico, en el llamado arte feminista, el cuerpo, que inicialmente apareció como parte de la discusión sobre el lugar de representación femenina en y por el arte en clave masculina, hoy se centra en indagar dis-

tintas cuestiones que atraviesan a los sujetos sociales e históricos, como son las mujeres, y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, la violencia, la desigualdad laboral, el trabajo doméstico y de los cuidados, entre otros. Los anteriores son temas fundamentales que revisten las propias búsquedas del feminismo y la lucha de las mujeres por superar cualquier desigualdad que la configuración cultural del “ser mujeres” les imprime.

Como vemos, la mirada feminista –como enfoque epistémico y como posicionamiento político– tiene ya presencia en investigaciones empíricas sobre comunicación y cuerpo, sobre todo en los estudios visuales y en el ámbito teórico-práctico del arte y sus múltiples manifestaciones. Ya se ha recorrido un camino sólido, con trabajos centrados principalmente en las representaciones del cuerpo de la mujer en los medios y en el arte, desde posicionamientos mayormente críticos y culturalistas. Quizás la dimensión afectiva, sensorial y emocional, venga a incidir aún más en esta línea de investigación que articula cuerpo, comunicación y emociones desde una mirada feminista que, en última instancia, pretende construir conocimiento con incidencia social que coloque a las mujeres en el centro, como principales agentes en la autorrepresentación y comunicación de sí mismas.

Referencias

- Aguilar, M. A. y Soto, P. (Coords.). (2013). *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales*. Miguel Ángel Porrúa / UAM-Iztapalapa, México.
- Aguilar-Ros, A. (2004). *Social Anthropology*. University of Manchester.
- Ayús Reyes, R. y Eroza Solana, E. (2007). El cuerpo y las ciencias sociales. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 2(4), 1-56. <https://doi.org/10.22201/cim-sur.18704115e.2007.4.217>
- Berger, J. (1972). *Modos de ver*. Gustavo Gili.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. University of California Press.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus.
- Burkle, M. y Reigada, A. (2006). Teoría Crítica Feminista y Comunicación. *Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, (3), 11-16. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/281129>
- Cigarini, L. (1995). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Icaria.
- Clough, P. (2008). (De)Coding the Subject-in-Affect. *Subjectivity*, 23(1), 140-155. <http://dx.doi.org/10.1057/sub.2008.16>
- Clough, P. y Halley, J. (Eds.). (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press Books.

- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Polity Press.
- Corres, P. (2007). El todo corporal. En E. Muñiz y M. List (Coords.), *Pensar el cuerpo* (pp. 207-215). UAM Azcapotzalco.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra.
- Finol, D. y Finol, J. E. (2008). Discurso, isotopía y neonarcisismo: contribución a una semiótica del cuerpo. *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 10(3), 383-402. <http://ojs.urbe.edu/index.php/telos/article/view/1556>
- Fuentes, R. (2008). *La comunicación desde una perspectiva sociocultural: acercamientos y provocaciones 1997-2007*. ITESO.
- Gago, V. (2019). *Las potencias feministas o el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón-Traficantes de Sueños.
- Goffman, E. (1970). *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, E. (1974). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goffman, E. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- González, J. A. (1987). Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 1(3), 5-44. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31610302.pdf>
- Haraway, D. (1991). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Cátedra Ediciones.
- Huffschmid, A. (2013). La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública. En M. A. Aguilar y P. Soto Villagrán (Coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales* (pp. 111-138). Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Lasén, A. (2012). Autofotos: subjetividades, sociabilidad, género, intimidad y cuerpo en los medios sociales. En N. García Canclini, F. Cruces y M. Urteaga (Coords.), *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales: prácticas emergentes, en las artes, las editoriales y la música* (pp. 253-272). Ariel y Fundación Telefónica. <https://www.fundaciontelefonica.com/cultura-digital/publicaciones/164/>
- Le Breton, D. (2001). *Sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Muñiz, E. y List, M. (Coords.). (2007). *Pensar el cuerpo*. UAM Azcapotzalco.
- Muñiz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Sociedade e Estado*, 29(2), 415-432. <http://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200006>
- Noguez, E. E. (2009). *Narrativas sobre la experiencia de la transformación corporal estética en una mujer*. Universidad de San Buenaventura.
- Pech Salvador, C. (2023). Narrar lo íntimo en lo virtual: cuerpo, espacio y emociones en la intervención cultural. *Historias propias Desde casa*, de Lorena Wolfner. *Arte y Políticas de Identidad*, 28, 35-51. <https://doi.org/10.6018/reapi.558411>

- Pech Salvador, C. (2022). Patriarcado. En C. Pereda (Ed.). *Diccionario de Injusticias* (pp. 593-598). Siglo XXI Editores-UNAM.
- Piñero-Otero, T. (2022). Presentación al monográfico: “Estudios feministas de comunicación. Nuevos retos y escenarios”. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 7(1), 1-11. <http://doi.org/10.17979/ari-ef.2022.7.1.9123>
- Pisano, M. (2011). *Deseo de cambio o... ¿el cambio de los deseos?* Editorial Revolucionarias.
- Reynaga, P. y Vidales, C. (2013). Una mirada semiótica y comunicativa a la cultura: del cuerpo y el adorno a la construcción social de sentido. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XIX(37), 67-98. <https://bit.ly/3u2VmFq>
- Rizo García, M. (2015). Discusiones sociológicas y filosóficas en torno al cuerpo y la producción de sentido. Una lectura desde los aportes de Goffman, Bourdieu y Merleau-Ponty. *Razón y Palabra*, (91). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199541387022>
- Rizo García, M. (2022). Comunicación, cuerpo y emociones. La incorporación de la dimensión emocional en la investigación de la comunicación. *Comunicación Social*, 19. <https://doi.org/10.32870/cys.v2022.8258>
- Sabido, O. (2016). Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción. *Debate Feminista*, (51), 63-80. <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.04.002>
- Sánchez Leyva, M. J. y Reigada, A. (2007). *Crítica feminista y comunicación*. Universidad de Sevilla.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Paidós.
- Segato, L. R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón.
- Sibila, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica.
- Valcárcel, A. (2001). *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Naciones Unidas.
- Varela, N. (2005). *Feminismo para principiantes*. Ediciones B.
- Varela, S. (2009). Habitus: una reflexión fotográfica de lo corporal en Pierre Bourdieu. *Iberforum. Revista de ciencias sociales de la Universidad Iberoamericana*, (7), 94-107. <https://ibero.mx/iberoforum/7/pdf/svarela.pdf>
- Vega, A. (2013) Ética feminista e comunicação. *Comunicação & Informação*, 14(2), 3-18. <https://doi.org/10.5216/c&i.v14i2.22441>
- Vergara, G. (2009). Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Eliás y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión. En C. Figari y A. Scribano (Comps.), *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* (pp. 35-52). CICCUS.
- Weeks, J. (1999). La construcción cultural de las sexualidades ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad? En I. Szasz y S. Lerner (Comps.), *Sexualidades en México* (pp. 175-198). Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0bgv.11>

Tecnolatría: el reencantamiento del mundo

Technolatry: the reenchantment of the world

Recibido: 17 de agosto de 2023

Aprobado: 24 de abril de 2024

Carlos Octavio Núñez Miramontes

Investigador independiente, Ciudad de México, México

Resumen

Se analiza cómo una nueva ritualidad (*tecnolatría*) e imbricación del *anthropos* con sus producciones tecnológicas refiguran las percepciones, organizaciones y prácticas socioculturales en la *modernidad tardía*. Se plantea un abordaje desde conceptos antropológicos como *hiperobjeto*, *enredamiento* y *ritualidad* a fin de comprender cabalmente las representaciones y prácticas en un entorno tecnologizado (*tecnósfera*), cuya inmanencia y performatividad desvela inscripciones deontológicas caracterizadas por la novedad, el estatus, la aceleración, el productivismo, la virtualidad, el desanclaje espacio-temporal, la ubicuidad, la hiperestimulación sensorial, la excedencia informacional, la hipervigilancia, la violencia sistematizada y burocratizada, y finalmente una reorientación metafísica y ontológica expresada como *transhumanismo* o *posthumanidad*.

Palabras clave: tecnología, hiperobjeto, ontología, tecnolatría, posthumanidad.

Abstract

The analysis explores how a new ritualistic tendency (*technolatry*) and the intertwining of *anthropos* with its technological creations reconfigure perceptions, social organizations, and sociocultural practices in *late modernity*. An approach is proposed using anthropological concepts such as *hyperobject*, *entanglement*, and *ritualism* in order to comprehensively understand the representations and practices within a technologized environment (*technosphere*), whose immanence and performativity unveil deontological inscrip-



tions characterized by novelty, status, acceleration, productivism, virtuality, spatial-temporal disembedding, ubiquity, sensory hyperstimulation, informational excess, hyper-vigilance, systematic and bureaucratized violence, and ultimately a metaphysical and ontological reorientation expressed as *transhumanism* or *posthumanity*.

Keywords: technology, hyperobject, ontology, technolatr, posthumanity.

Carlos Octavio Núñez Miramontes. Mexicano. Doctor en Estudios Científico-Sociales por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. Investigador independiente. Líneas de investigación: Sociedad, Cultura, Análisis del discurso, Estudios sobre el tiempo. Correo electrónico: lobo.santo@yahoo.com.mx. ORCID: [0000-0003-4097-6828](https://orcid.org/0000-0003-4097-6828).

Tecnología: el reencantamiento del mundo

En la *Modernidad Tardía*¹, la relación del *anthropos* con sus creaciones tecnológicas ha alcanzado niveles de fascinación e imbricación sin precedentes. La *tecnología*, entendida como *ritualidad* y forma de veneración hacia la tecnología y su papel en la vida humana, ha refigurado la cultura y la sociedad contemporánea. En este ensayo se discutirán algunas implicaciones y se planteará un posible horizonte de sentido.

Un regalo de los dioses

Cuando los dioses crearon a las distintas especies animales, Epimeteo se encargó de distribuir habilidades y dones necesarios para su supervivencia, sin embargo, olvidó dotar al hombre de las capacidades para enfrentarse al entorno. Compadeciéndose, Prometeo robó el fuego a los dioses y con él, el conocimiento y la habilidad mecánica (*tekne*) y se los entregó al hombre. Con este fuego el hombre pudo dominar un entorno que le resultaba hostil y mórbido. Con la *tekne* inventó herramientas para obtener alimentos y crear refugios. Creó sin proponérselo un *mundus*: un hábitat humanizado que paradójicamente le permitía estar en la naturaleza al tiempo que lo expulsaba irremediabilmente de ella.

El *mundus* es un hábitat de sentido, en él se desarrolló el lenguaje y la comunicación, quizás como evidencia de que la sobrevivencia, en el caso de los hombres, precisaba de una organización colectiva. Transformar el mundo en habitable, implica *al homo habilis* (predisposición genética), pero también al *faber* (posibilitación cultural), *sapiens* y *collectivus*. Características coincidentes con el modelo de *Epistemología genética* propuesto por Jean Piaget (García, 2009) y los procesos cognitivos expuestos por el neurobiólogo Dick Swaab (2014). El mundo entonces se trocó en *semiosfera* (Lotman, 1979) y *el anthropos* en un ente atravesado por la construcción de sentido, un *ser de mediaciones*:

La comunicación es immanente al *anthropos* porque éste se halla siempre alejado de los otros, del entorno y de sí mismo; de ahí que se sienta urgido a resolver el perentorio e imposible afán que le impone su extrañeza. Los

¹ Se argumenta (Giddens, 2002) que la Modernidad continúa en la era contemporánea, por lo que es mejor concebirla como un estado de Modernidad Tardía. En ésta ocurren fenómenos de continua movilidad o fluidez de sentidos (Bauman, 2010), fragmentación de las relaciones tradicionales entre sujetos e instituciones, desanclajes espacio-temporales, aceleración y el tránsito de una sociedad de producción a una de consumo.

procesos comunicativos son ensayos de aproximación [...] Irreparablemente separados y deficientes, inestables y precarios, somos criaturas mediatas y mediadas, comunicativas y “relacionales”: necesitadas de colmar los interrogantes y vacíos que las acechan sin pausa. (Duch y Chillón, 2011, pp. 40-41)

Pero el conocimiento y la *tekne* no se limitaron a sufragar las necesidades materiales, sino que también permitieron rendir homenaje a los dioses. Caos, incertidumbre, contingencia y miedo fueron dominados más que con artefactos, mediante narrativas² proveedoras de explicaciones confortadoras y plausibles. El culto se origina gracias a la capacidad creadora y comunicativa del *anthropos* y al reconocimiento de la imposibilidad de controlar fuerzas y energías excedentes a su *indigencia*. Si bien se había desarrollado *el logos*, entreverado a su vez, se tejía el *mythos*:

Ambiguo, políglota y polifacético, el *Homo* no es solo *sapiens*, si por tal entendemos “lógico” y “racional” [...] es preciso resaltar el papel cardinal que el *mythos* –imaginación, afectividad, relato, sensibilidad, emoción– cumple en la existencia humana, en todo lugar y tiempo. [...] no cabe concebir el *mythos*, por último, como una especie de rémora o peaje que por fuerza debe pagarse, sino como capital dimensión constitutiva coimplicada con el *logos*. El *Homo* es y necesita ser *complexio oppositorum*: una criatura “logomítica” que es desde luego *sapiens*, pero también “*miticus* y *symbolicus*”. (Duch y Chillón, 2011, p. 38)

Sin embargo, –siguiendo con el mito griego– la dispersión y falta de habilidad política pusieron en riesgo la supervivencia humana. Zeus envió a Hermes para promover el respeto mutuo y la justicia como base para la organización de comunidades. Del *homo symbolicus* se transitó al *politikon*. El *anthropos* requiere más que habilidades mecánicas para asegurar su supervivencia. La *tekne* precisa del *ethos*, pues en sí misma es insuficiente para mediar entre los hombres.

Tecnología, un poliedro a resolver

La tecnología a menudo se confunde con la técnica, que se refiere a procedimientos para modificar la realidad basados en información científica.

² La noción de narrativa(s) es entendida como un complejo proceso de mediación. Las narrativas no son una réplica de la acción o las ideas, sino la construcción (sintética, sedimentada y “filtrada”) de una trama previa o producto de la imaginación creativa que se articula en un complejo entramado de posibilidades e intencionalidades y que, a su vez, pasará por un proceso receptivo de (re)configuración (Ricoeur, 2004).

En cambio, la tecnología se enfoca en el conocimiento del procedimiento técnico y el éxito de su aplicación en la realidad (Fullat, 2000). Debe distinguirse entre “ciencia” y “tecnología”: pues mientras que el objetivo de la primera es el progreso del conocimiento, la tecnología tiene como propósito la transformación de la realidad dada. La tecnología es pues, la base material u objeto en el que se “sedimenta” y objetiva el procedimiento técnico. No se trata de cualquier objeto sino de una modalidad denominada *dispositivo* (“*dispositum*”, que significa disponer, colocar, organizar), es decir, se trata de un acoplamiento organizado como sistema.

La tecnología implica entonces “*una relación*” de principios, conocimientos, propiedades o elementos que se objetivan en un instrumento concreto que además implica una *metarelacionalidad* al poseer una óptica de *instrumentalidad* (función y finalidad) para intervenir la realidad de un cierto modo. La función implica la idea de *proyectum*: “un ser para”, una característica que encaja con la idea heideggeriana del *anthropos* como proyecto autoconstituyente en el mundo bajo la figura del *Dasein* (Rom-bach, 2011). Enseguida se distinguen propiedades de *externalidad* como: artificio o artificialidad (*artefacto*) y de una cierta orientación *neguentrópica*. En todo caso, se advierte una vocación *performativa*, en tanto que su uso implica una *reorganización, transformación o destrucción* de aquello que interviene. En su sentido más básico se trata de una *herramienta*, sea básica o compleja, cuyo empleo supone la superación de algún límite humano: sea fuerza bruta, precisión, alcance visual, rapidez, oído, motricidad, memoria, capacidad para realizar cálculos matemáticos, análisis textuales, prospecciones, etc. De modo que aquí encontramos otra *metarelación*: la tecnología opera un cambio en quien la usa, adquiere una condición protésica como *reemplazo, extensión o mejora*.

Lev Vygotsky (2010) introdujo el concepto de “herramientas psicológicas”, que son dispositivos técnicos y tecnológicos a través de los cuales los individuos pueden manipular su entorno y procesar la información. Las herramientas psicológicas pueden incluir tanto objetos físicos (bases materiales) como símbolos culturales, el lenguaje escrito y otras formas de comunicación. Vygotsky argumentó que estas herramientas no solo afectan la forma en que los sujetos interactúan con el mundo, sino que influyen en cómo se desarrollan sus capacidades cognitivas.

La tecnología a la manera de un poliedro Rubik plantea una serie de cuestionamientos y problematizaciones fundantes: 1) Desde *la perspectiva óptica y ontológica*, ¿de qué modo la tecnología se imbrica en “*lo esen-*

cialmente humano” y cómo puede llegar a constituirlo en tanto creación, recreación, expresión, extensión y transformación de él mismo? 2) En *el plano gnoseológico*, se plantea prestar atención en la complejidad de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. Desde una perspectiva fenomenológica, el objeto tiene agencia y no es raro encontrar circunstancias en las que el sujeto sólo es cognoscente a través y mediante el objeto, ¿de qué modo está el *anthropos enredado* con la tecnología? 3) Otra aporía resulta de las *problemáticas epistemológicas* que se plantean al hacer un recuento de los hitos tecnológicos y sus relaciones con la ciencia, ¿cómo se han expresado históricamente en la tecnología los distintos paradigmas científicos y cuáles han sido sus repercusiones sociales? Por otro lado, 4) *el problema axiológico* plantea urgentes cuestionamientos sobre los valores implicados en el acceso, uso, apropiaciones e impactos de la tecnología, ¿cómo caracterizar el *enredamiento* entre tecnología, sociedad, cultura y la biosfera? Por último, 5) un enigma teleológico asalta desde el exilio del “*Fin de la historia*”: ¿estamos frente al embrión de un metarelato tecnocéntrico? ¿Es el *mundus ya* el umbral de un régimen tecnocrático *posthumano*?

Tecnología, lenguaje y cultura: hitos de la humanidad

El desarrollo cultural siempre ha ido acompañado de la innovación tecnológica. A lo largo de la historia, la humanidad ha experimentado una serie de hitos tecnológicos que han transformado radicalmente las interacciones del *anthropos* con el *mundus*. Desde la invención de las primeras herramientas de piedra hasta la era de la inteligencia artificial, estos desplantes de ingenio han sido fundamentales en el desarrollo pisco-biológico y social como especie. La revolución agrícola, la invención del lenguaje y la escritura, el advenimiento de la imprenta, la revolución industrial, la era de la información con la internet y las tecnologías digitales, son algunos de los momentos clave que han dado forma a la denominada “civilización”. Cada hito ha llevado consigo nuevas formas de vivir, trabajar, comunicarse y comprender el mundo. Cada periodo también ha dado lugar a narrativas distintas. *Mythos* y *logos*; *razón e imaginarios*; *ficción y empiria*; han articulado dialécticamente (*logomíticamente*) el recuento del devenir social.

La Primera Revolución Industrial introdujo la mecanización y con ello la despersonalización del trabajo, la automatización, la uniformidad, la sincronización temporal mundial, la rapidez y el productivismo, trans-

formó las prácticas agrícolas y las estructuras económicas en las ciudades, esta revolución condujo a condiciones de explotación laboral, urbanización descontrolada y un éxodo del entorno natural (Mumford, 2018).

La Segunda Revolución Industrial transitó de la rapidez a la aceleración, generó una redefinición de la identidad humana como seres híbridos al depender cada vez más de la electricidad y de los combustibles fósiles, el *homo faber* se transformó en el *homo-machina* y *homo electronicus* (McLuhan, 1978) urbano, individualista, “masificado” y cosmopolita –mundialización por el alcance de los medios de transporte, de comunicación y los *mass media*– mientras adoptaba tasas crecientes de consumo energético, degradando el medio ambiente al tiempo de verificarse un alza en la población mundial y una creciente centralización del poder económico (Mumford, 2018).

La Tercera Revolución Industrial, impulsada por la automatización y las tecnologías de la información y la comunicación (TICs), reconfiguró la concepción del tiempo y el espacio (simultaneidad, instantaneidad, asincronía, sincronicidad aproxémica y desanclaje espacio-temporal). Del *homo machina* y *electronicus* se transitó al *homo digitalis* (Han, 2014), la irrupción de la virtualidad traslapó las esferas de lo público y lo íntimo, así como los ámbitos de *lo real*, *la representación*, *la ficción*, *la facción*³ y la llana *impresión sensorial*. El lenguaje adoptó las modalidades de *hipertextualidad*, *multimedialidad*, *fragmentación*, *volatilidad* y trocó en esencialmente *iconográfico*. Hipervigilado y sumiso a los edictos algorítmicos, el *anthropos* adopta la *physis* de *ítem informacional* y a diferencia de la primera y segunda revolución industrial, aquí adquiere *identidad* y *status* por su tipo y nivel de consumo antes que por su rol en el sistema productivo. Bajo el sigilo de una potencial catástrofe nuclear, el *anthropos* cede su centralidad metafísica a un sujeto transhistórico, aséptico, infotécnico, omnipresente y potencialmente omnipotente: un bot, un superbot global o *web ubicua*.

La actual Cuarta Revolución Industrial, caracterizada por la geolocalización, los hallazgos cuánticos, la convergencia de tecnologías digitales, físicas y biológicas, plantea desafíos éticos, ontológicos, sociales y medioambientales debido al desarrollo de la inteligencia artificial (IA), la

³ La facción se caracteriza porque en ella la refiguración es disciplinada por una imaginación que topa con límites y requisitos: primero, los que imponen los criterios y exigencias de la razón; después, los que resultan del compromiso ético de referir lo acaecido como se cree que es, del modo más fehaciente posible (Duch y Chillón, 2011, p. 206).

reconversión energética, la programación cuántica, la autonomía de las máquinas, la manipulación genómica y la violencia geo-estratégica altamente tecnificada y normalizada. Es la era del *metaverso* y la *singularidad*, las *quimeras* y del *Ciborg*, el malogrado *superhombre* de Nietzsche parece ser anticipado por un homúnculo producido bajo el sortilegio de la ingeniería genética, los nano-dispositivos y el ensamblaje biónico.

La búsqueda de autonomía, presente en mitos y narrativas, ha llevado al ser humano a desafiar los límites impuestos por lo divino y la naturaleza, buscando emanciparse y controlar su destino. La rebelión prometeica ha simbolizado esta aspiración de dominio sobre el entorno y el acceso a nuevos conocimientos. En la cultura occidental, hasta hace muy poco, la tecnología habría fungido como exorcismo contra lo sobrenatural y sus fantasmagóricas deidades. Intrínseca a la condición humana y su desarrollo histórico, los medios técnicos y tecnológicos de cada civilización se hallan estrechamente ligados a la identidad y periplo de sus individuos. Hans Blumenberg, al referirse al poema “De rerum natura” de Lucrecio, destaca esta característica antropológica fundamental:

Quando el ser humano comenzó a llenar su mundo con las *novae res*, las innovaciones de su inventiva, no empezó a realizar y actualizar su disposición natural, sino que dejó de ser la criatura natural que había sido, con su equilibrio originario y su esencia madura, hecho para vivir en el mundo. (Blumenberg, 1999, p. 40)

Exiliado del paraíso terrenal tras comer el fruto del conocimiento, desnudo y precario, el *anthropos* sufre en sus entrañas el castigo prometéico. Otrora exclusivo de los dioses, el conocimiento se desvela al precio de dolor y sufrimiento. El hígado devorado de Prometeo es símbolo sacrificial que se renueva bajo el manto inconsciente de la oscuridad y la incertidumbre representadas en la noche. Nunca se estará totalmente cierto, el conocimiento es un acontecimiento vicario, transitorio, sucedáneo, un alivio, una aproximación; un respiro hasta el surgimiento de una nueva pregunta o el picotazo de un nuevo problema. ¿Qué presagios se anuncian en cada regeneración de las vísceras? Los hepatoscopos de cada eón, acudirán a una interminable formación de demiurgos para soslayar con un nuevo relato la indigencia de la epopeya humana. El águila de Zeus sobrevuela el mundo, acicate neurológico, del hipocampo y de la amígdala; ave catalítica del caldo de cortisol. El cerebro humano comporta una ingente plasticidad en la adopción de nuevas respuestas y en la adaptación estratégica conductual a nuevos desafíos que en principio resultan estresantes.

La amígdala, que está justo delante del hipocampo en el lóbulo temporal, pone su sello a un recuerdo que tiene una fuerte carga emocional. Y también está involucrada en ello la hormona del estrés, el cortisol. La amígdala marca los sucesos angustiantes, de tal manera que éstos son almacenados para siempre en la memoria a largo plazo... Recordar el miedo, la angustia y el dolor es más importante para nuestra supervivencia que los recuerdos positivos. (Swaab, 2014)

Según Rombach (2011), la *concreatividad* implica una relación (afectación) entre objeto y sujeto que no es opuesta ni excluyente, sino un proceso de generación recíproca e interacción constante. “Aprender provoca cambios estructurales en el cerebro, tal como Ramón y Cajal afirmó en 1894” (Swaab, 2014, p. 400). Siguiendo con Rombach: sujeto y objeto comparten una dinámica común (p. 24), siendo dos aspectos de la misma realidad. El sujeto se encuentra en el objeto y viceversa. La realidad misma es creativa, ya que en todas las cosas posee autotranscendencia performativa.

Numerosas experiencias muestran que los obstáculos y los cambios en el contorno social y cultural generan modificaciones de la estructura neuronal... Ello parece indicar que las condiciones de extrema privación modifican algunas estructuras neuronales. Pero más allá de este fenómeno de plasticidad cerebral, cabe preguntar si parte de las modificaciones se debe al hecho de que algunos circuitos cerebrales quedan incompletos y eventualmente se atrofian. Ello podría indicar que existen estructuras neuronales cuya función normal depende de que logren extender sus circuitos fuera del cerebro. (Bartra, 2007, pp. 48-49)

Al plantear obstáculos, la realidad “teje” de un cierto modo la malla sináptica del *anthropos*, y en ese sentido, su capacidad de ofertar respuestas. Dichas respuestas, en ocasiones inscritas bajo el despliegue técnico o tecnológico.

Antecedentes para una *ideología tecnológica*

La revolución científica del siglo XVII introdujo una concepción *mecanicista de la materia*, basada en la física matemática de Galileo y Descartes. Esta perspectiva restringía las cualidades reales de los cuerpos a las que podían ser analizadas en términos mecánicos o geométricos, considerando las demás cualidades como meras apariencias subjetivas. Descartes afirmaba que sólo se conocen los objetos en términos matemáticos, y las cualidades secundarias las consideraba oscuras e irrelevantes para la descripción científica del mundo.

Su visión mecanicista explica el cuerpo del hombre como una máquina bajo el símil de un autómatas mecánico:

Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo más semejante a nosotros, de modo que no sólo confiere a la misma el color en su exterior y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que no provienen sino de la materia y que no dependen sino de la disposición de los órganos. Conocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que, habiendo sido realizadas por el hombre, sin embargo poseen fuerza para moverse de modos distintos en virtud de sus propios medios... (Descartes, 1989)

La visión mecanicista de la materia del S. XVII devino –luego de álgidas críticas de científicos y filósofos cartesianos– en la adopción de las ideas de Newton contenidas en la obra más importante de la revolución científica del siglo XVII: *Mathematical principles of natural philosophy* (García, 2006). De acuerdo con Cardwell (1996), en el mismo siglo fue creado el término *tecnología* y Francis Bacon se erigió en uno de sus más eficientes y convencidos teóricos. Observaba en los despliegues tecnológicos los frutos del poder y la dominación de la especie (Galimberti, 1991), afirmaba que, si el pensamiento del Medioevo se orientaba a la contemplación, el moderno debía ser funcional a fin de consumir el poderío de una nación (la inglesa, por supuesto).

Sin embargo, fueron los galos quienes, en el transcurso del siglo XVIII, contribuyeron a completar y ofrecer pruebas empíricas de la teoría de Newton. La mecánica de este físico se habría convertido en el paradigma dominante de la ciencia. El *pensamiento sistemático* implícito en el desarrollo del método científico se capilarizó hacia el resto de la cultura occidental para convertirse en la visión determinante del *mundus* a través de conocimientos, prácticas, ciencia, técnica y tecnología. El pensamiento sistémico ahormó todos los ámbitos de la vida humana, pero sobre todo la política y el orden social mediante el desarrollo de sistemas ideológicos y burocráticos crecientemente tecnificados.

En la *modernidad*, la ciencia y la tecnología emergen como los elementos más destacados del pensamiento y la acción metódica, simbolizando una nueva *ontología* y *orientación metafísica* del ser humano: su integración cósmica mediante el saber científico y las prácticas éticas, técnicas y tecnológicas. “El nacimiento de la ciencia moderna en Europa se debe principalmente a un motivo ontológico: el cambio de la *ontología de la substancia*⁴ por la *ontología del sistema*”⁵. (Rombach, 2011, p. 35)

De modo que para el siglo XIX, la visión mecanicista y sistémica, la física newtoniana, el persistente holismo clasificador del enciclopedismo, los resabios del “espíritu” de la ilustración, el racionalismo en boga y un positivismo dominante con sus enfoques experimental y aplicativo, sentarían la cimentación de la Primera Revolución Industrial. *El régimen de la máquina* bajo el lema del *progreso* como relato teleológico cambiaría para siempre todos los órdenes de la vida social, incluyendo “el territorio” *psico-emocional* de los individuos. La cualidad ontológica de *proyectum* en el *anthropos*, encontró en las narrativas del *progreso* y el *evolucionismo darwiniano* –al modo de la lámpara de Diógenes–, un transitorio pasaje de certidumbre y dirección.

El hombre no existe sin una imagen del hombre. El hombre no vive al día. Vive bajo la luz de un proyecto de ser, sea o no consciente de él... es un agregado de momentos muy diferentes, es una estructura que fluye y se modifica constantemente, disoluble y perecedera. De hecho, en el “ser” se da una disolución, del mismo modo en que existen la autoconstrucción y la autoconfiguración del “ser”. (Rombach, 2011, pp. 50 y 47)

En este siglo de transformaciones en cadena, Karl Marx resaltó la importancia de la técnica como cocreadora del devenir histórico y su influencia en la sociedad moderna. Si bien Marx denunció las consecuencias inhumanas, alienantes, enajenantes, fetichistas e injustas de la tecnología, estos efectos los consideraba más bien resultado de la propiedad y su utilización como instrumento de explotación por parte de los dueños del capital que por su propia óptica. Sin embargo, se argumenta aquí, que los dispositivos tecnológicos, en cuanto producción cultural, no están exentos –por más funcionales que sean– de las narrativas (*logomíticas*) de aquellos que los

4 “La antropología de la substancia supone un núcleo esencial en el individuo que está bajo todas las determinaciones individuales, cambiantes y casuales; núcleo que las sostiene, une y les da sentido y consistencia” (Rombach, 2011, p. 62).

5 “El ‘Hombre’ sólo aparece entre comillas. Abordado desde la teoría del sistema, se trata sólo de un objeto igual a todos los demás y se investiga interesándose por los mismos mecanismos al igual que cualquier sistema natural o mecánico” (Rombach, 2011, p. 112).

diseñaron. Un abigarramiento de intencionalidades conscientes e inconscientes prefiguran los modos en que la tecnología interrecurrirá con sus operarios y el mundo y el modo en que llegará a ocupar un estamento en la estructura productiva y laboral con habidas consecuencias económicas, políticas y eminentemente sociales.

El S. XIX pues, atestiguó la conversión del aparato productivo gracias a *la máquina*, pero la idea de “máquina” desbordó la fábrica y las vías férreas hasta inaugurar una nueva racionalidad funcional, cuantitativista y hegemónica cuyos criterios de actuación eran los de la eficacia y la optimización. *Tecnología, eficiencia, productivismo y rentabilidad* quedaron inscritos en el imaginario capitalista y permearon hasta la *ideología liberal*, al hacer patente la emancipación de los hombres –aunque no de todos– del mundo natural y sus biorritmos.

Esta nueva definición de la racionalidad funcional encontraba su transferencia en nuevas formas de educación, en las que las nuevas técnicas cuantitativas de la ingeniería y la economía desbordaban los métodos más viejos de la especulación, la tradición y la razón. (Bell, 1986, p. 222)

Esta racionalidad fue manifiesta en la consolidación de los Estados-nación decimonónicos y sus crecientemente especializadas y tecnificadas burocracias y ejércitos (sistematización de la violencia). Lewis Mumford (1982) caracterizó este aparato como la *máquina invisible* o *megamáquina*: invención humana que alcanza su cúspide en *la modernidad* pero que acusa presente desde las antiguas grandes civilizaciones. En la *megamáquina*, el individuo se integra y se pierde como un engrane más entre muchos del sistema. *Another brick on the wall!* (Alegóricamente añadiría Roger Waters de *Pink Floyd*).

José Luis Aranguren (1995) advierte sobre la abrumadora primacía de los valores tecnológicos en la toma de decisiones, apunta cómo una *ideología tecnológica* ha generado un *entorno tecnocrático* –desde donde se reparte lo sensible⁶–, disolviendo discrepancias y subordinando al ser humano a sus exigencias.

6 Jackes Rancière (2004) argumenta que el reparto de lo sensible es una forma de distribución estética, política y social que define quiénes tienen acceso a la esfera del poder y quiénes quedan excluidos.

La tecnología como narrativa y vector del progreso

En el S. XIX, la locomotora avanza impregnando una sensación de imbatibilidad, mientras en su interior “los abajos” del mundo incesantemente palean carbón para hacerla andar a un ritmo constante, mecanizado, inhumano. La locomotora sin dirección (sin quedar clara la ruta teleológica del progreso) es también la maquinaria en la que “unos viajan” y otros solamente “ven pasar”. Tras su loca carrera, los *humanos waste* quedan fuera, ajenos a los procesos y dinámicas de la maquinaria productivista. En palabras de Peter Sloterdijk:

El proyecto de la modernidad se basa en una utopía cinética: todo el movimiento del mundo en su conjunto tendrá que responder a nuestro proyecto. Los movimientos de nuestra propia vida se asimilarán progresivamente al movimiento del mundo en sí. [...] La modernidad es, ontológicamente, puro ser-que-genera-movimiento. (2001, p. 32)

Ícono de la modernidad y la rapidez, la locomotora estrecha los territorios al llevar en tiempos fraccionales, mercancías y pasajeros a través de distancias otrora insalvables. Pero hay que distinguir entre *rapidez*, *aceleración* y *prisa*; fenómenos interrelacionados, pero de cariz particular. De *la rapidez* (modalidad de la velocidad que evidencia una reducción del tiempo en la que se realizan los procesos) se pasó a *la aceleración* (incremento gradual o en intervalos disruptivos de la velocidad): *tópico*⁷ evolucionista del discurso del progreso; y de ahí, a la *prisa* (Marramao, 2008, p. 20): “actitud subjetiva de precariedad, irracionalidad, temerosidad, de angustia, de estrés”, temple característico de la *modernidad tardía*.

Un enredamiento más para la reinención del espacio-tiempo

Sin embargo, no es una tecnología aislada como la del ferrocarril o la maquinaria industrial lo que explicaría la dinámica de *la modernidad*, hace falta distinguir su *enredamiento* con otro dispositivo tecnológico: el reloj. Mumford (2018) señala que el reloj y no la máquina de vapor, es la tecnología clave de la moderna era industrial.

⁷ Tema o idea recurrente y constitutiva de un discurso, narrativa o texto. Los tópicos pueden ser explícitos o implícitos y su modalización en expresiones, estilos, gramática y frecuencia; puede desvelar ideologías, doxas y estructuras objetivas de organización social (Brown y Yule, 1993).

Debido al instrumento reloj, se posibilita la implantación de un novedoso régimen temporal: el del *tiempo productivista*, que organizará en delante al resto de la vida social. Las fábricas marcarán con la duración de sus jornadas de trabajo y horarios de entrada y salida, los ritmos⁸ de la *tecnósfera*. El *anthropos* alineará sus usos del tiempo en función del trabajo *–homo laborans–* y se administrará de la manera más eficiente posible para cumplimentar una agenda sistémica que se trasminará irremoviblemente hasta los dominios de *lo privado*.

Para Pierre Bourdieu (2012), el ordenamiento simbólico de las coordinadas espaciotemporales conforma un marco de experiencia mediante el que se aprende quién y qué se es en una sociedad. Esa es la razón por la cual se exige tan rigurosamente la sumisión a los ritmos colectivos en la temporalidad hegemónica. En el *régimen productivista*, no sincronizarse a los ritmos sociales conlleva penalizaciones como el desempleo, la exclusión, el escarnio e incluso *la autoexplotación*.

Tecnósfera y modernidad tardía: la irrupción del novus mundus

Se propone aquí caracterizar la tecnología y sus implicaciones como *hiperobjeto* en el sentido que conceptualiza Timothy Morton (2021): objetos tan masivos y complejos que no pueden ser experimentados de forma abarcativa, tales como el calentamiento global, la economía mundial, la red de comunicaciones, la bomba atómica, el plástico del océano... y sí, la tecnología. No es posible aprehender los *hiperobjetos* porque rebasan el alcance perceptual inmediato. En todo caso, se les “accede” de forma fragmentaria.

Los *hiperobjetos* son cosas a las que se está demasiado cerca para ver en su totalidad. En el caso de la tecnología, no sólo se está demasiado cerca, sino que el objeto mismo se comporta como una extensión del cuerpo y de la mente y además como hábitat en tanto ha conformado ya una *tecnósfera* (Vernadsky, 1997). La *tecnósfera* entendida como el conjunto de prácticas, objetos, redes tecnológicas y creaciones humanas cuyo im-

⁸ El ritmo social refiere a la “velocidad” con la que se suceden los hechos o las acciones, a la periodicidad y a la duración de los acontecimientos y “la distancia” (o lapso) entre ellos. Desvela relaciones sociales de sincronidad o asincronía en procesos individuales o colectivos y nos indica si una determinada forma de organización social se ordena predominantemente a ritmos cíclico-biológicos, productivos, de consumo acelerado, de significación cultural estacional, de transición política, etc. (Herzfeld, 2012).

pacto ha transformado el medio ambiente y la vida en la Tierra. La *tecnósfera* es una de las expresiones del *mundus* –mundo humano conformado como “ambiente técnico”– (Sloterdijk, 2003); de la *semiósfera* –entorno de representaciones y significados– (Lotman, 1979); y del *Antropoceno* –era geológica de la contemporaneidad que surge por el impacto que ha ocasionado la humanidad en el planeta (Crutzen y Stoermer, 2002).

La *tecnósfera* se comporta como *hiperobjeto* porque es compleja y masiva, es una red de sistemas, subsistemas, procesos y relaciones que se extienden más allá del confinamiento de los artefactos. Las tecnologías son en la *modernidad tardía* el *sensorium* cosmopolita, la acuciada brújula para navegar entre el vendaval ambiental, el rostro dual del Janos de la globalización: comienzos y finales, pasado y futuro, transición y cambios; son las arterias del *órganon* financiero y las intrincadas redes de “*sistemas expertos*” –de acuerdo a Giddens (2002)–, aparatos tecnológicos que son usados y en los que se confía sin saber cómo funcionan exactamente; lo que constituye una paradoja del binomio tecnología-conocimiento hasta añadirle un nuevo elemento para convertirlo en la triada: tecnología-conocimiento-fe, actitud prevalente en las sociedades de la *Modernidad Tardía*.

Aunque técnico y tecnofílico desde su albor, el *anthropos* ha ingresado en una era tecnocrática y tecnolátrica, un nuevo *sensorium* que postula los artefactos como fines y no simples medios, y segrega un cosmos de usos, creencias y valores que hace de la tecnicidad un nuevo ídolo, deslumbrante y cegador tótem. (Duch y Chillón, 2011, p. 596)

La *tecnósfera* como *exocerebro*

La *tecnósfera* no se puede entender sin el *ciberentorno*: una enorme red de sistemas computacionales que, aisladas y en conjunto gracias a tecnologías satelitales, se “ocupan” de una gran variedad de tareas otrora hechas por humanos. Desde sus orígenes hasta las complejas máquinas digitales actuales, las computadoras han llevado a cabo un proceso de “simbiosis” con la mente y la memoria humanas. Uno de los pensadores clave en esta evolución fue Von Neumann. Según Mosterín (2007), este científico introdujo una perspectiva formal y lógica en el diseño de la computación, lo que dio lugar a la distinción entre *software* y *hardware*. La vieja *concepción dualista* cartesiana es adoptada por la ingeniería del S. XX. Esta separación permitió concebir *los programas* como entidades separadas

de las máquinas físicas que los ejecutan, lo que estableció la base para el desarrollo de sistemas informáticos más sofisticados y flexibles.

Las computadoras se convirtieron en prótesis del pensamiento y la memoria humanas, así como en la mediación sensorial y comunicativa cada vez más empleada. La evolución de las interfaces de usuario y la interconexión global permiten —cada vez a más humanos— un acceso instantáneo y ubicuo de información y recursos. El *ciberentorno*, en este sentido, replica la idea de *exocerebro* (Damasio, 1994) o *cerebro social* (Lévy, 1998).

La tecnósfera y sus apéndices: los *media*, el *ciberentorno* y la *infotecnia*

La *tecnósfera del Siglo XXI* funge como el útero colectivo de una incesante urdimbre discursiva, es por tanto a la vez: *semiósfera*. Es representación y subproducto del ingenio y la imaginación (Jacobs, 2020). Se trata de un *campo temporal* o múltiples temporalidades en tensión (Valencia, 2009) y de un *lugar*⁹: *el mundus*; en continua regurgitación sémica (Castoriadis, 1975). En términos de *discurso*¹⁰ la *tecnósfera* se habita como *contexto*¹¹ y contiene a los sujetos como un inagotable catalizador de *cotextos*¹². Así pues, los sujetos producen y “son producidos” por los *discursos*, las *narrativas* y las dinámicas de la *tecnósfera* y sus apéndices: los *media*, el *ciberentorno* y la *infotecnia*.

Buena parte del “mundo de la vida” se halla hoy afectado y hasta configurado por los *media* y el *ciberentorno*, que ahorman sus distintos órdenes —político y económico, religioso y educativo, ético y cultural, relacional y afectivo— y promueven un nuevo hábitat y sensorium. (Duch y Chillón, 2011, p. 611)

9 Los lugares son territorios vividos. Son espacios de sentido en los que la gente construye sus relaciones sociales, sus experiencias culturales y sus sentimientos de pertenencia a una comunidad (Cresswell, 2012).

10 Según Van Dijk (1980), el discurso se refiere a un conjunto de significados, ideas y creencias que se dan y se comparten entre los hablantes en situaciones comunicativas concretas y que están influidos por sus contextos sociales y culturales.

11 El contexto además de ser un marco histórico, espacial de referencia, está compuesto de acuerdo a Brown y Yule (1993) por los siguientes factores: el tema, el canal, el código, la forma del mensaje, los eventos y las características de los agentes. Estos elementos intervienen tanto en la producción como en la interpretación de los enunciados y son cruciales para analizar un discurso.

12 La noción de “cotexto” o entorno textual (ídem) se refiere a aquellos enunciados que rodean al texto que se está analizando, dado que el significado que adquieren las palabras, los enunciados y los discursos, se encuentra determinado en gran medida por lo que se ha dicho previamente y lo que se dice después.

La *tecnósfera* es constructo espacio-temporal físico y virtual en donde acontece la interacción social próxima y simbólica, donde los distintos y los iguales, las grupalidades y los “otros” se encuentran, se repelen, se mezclan o se excluyen. Es el espacio de la individualidad, del solipsismo y de la *multitud* (Hardt y Negri, 2004); la *tecnósfera* es territorio de contradicción. La *tecnósfera* es una disposición ingenieril-estética cuya óptica manifiesta el rebasamiento, la excedencia, la contradicción, la polaridad, la transformación y el artificio. En suma, es un medio propio para el *enredamiento* (*ver infra.*), al fin, un *hiperobjeto* imposible de asir. La *tecnósfera* se antoja como la suspensión *acontecimental*¹³ del trayecto *espiritual hegeliano*, trocamiento del devenir a periplo contingente y recursivo: pasado y futuro son procesados, resemantizados, fragmentados y dispuestos para el consumo en efímeros paquetes emotivo-sensoriales cuya exhibición sostienen un espectáculo 24/7, intrusivo y ubicuo.

Las narrativas y textualidades de una *tecnósfera* esencialmente iconográfica (Baudrillard, 1978) permean las construcciones de sentido del *homo videns* (Sartori, 1997).

Hoy las imágenes no son sólo copias, sino también modelos. Huimos hacia las imágenes para ser mejores, más bellos, más vivos [...] El medio digital consume aquella inversión icónica que hace aparecer las imágenes más vivas, más bellas, mejores que la realidad, percibida como defectuosa. (Han, 2014, p. 34)

La producción del *sensorium* tecnológico añadió a la funcionalidad la procuración inmediata de placer. En la *tecnósfera* no todo el tiempo empleado en y con las máquinas es tiempo laboral y no toda la energía ahorrada por la máquina es fuerza de trabajo. La mecanización y digitalización también han “ahorrado” libido, la energía de los “instintos de la vida”, esto es, la ha sacado de sus formas anteriores de realización. “El resultado es una localización y contracción de la libido, la reducción de lo erótico a la experiencia y la satisfacción sexual” (Marcuse, 1964, p. 123).

Los *rush* de dopamina experimentados constantemente por el cerebro del *homo digitalis*, al consultar su omnipresente teléfono celular, han trastornado por completo sus ritmos de equilibración homeostática generando una adicción digital que además de psicosocial, es neuroquímica. A

¹³ El acontecimiento es una singularidad novedosa que viene a romper el curso regular del tiempo, trae consigo un “enigma”. Es aquello que no puede ser previsto, pero tampoco dotarse post facto completamente de sentido, porque es inasible (Beck, 2017, p. 50).

un flujo dopamínico sobreviene uno de cortisol que, aunado a un breve periodo de abstinencia, desencadena estrés, ansiedad, síndrome de abstinencia, manía, desorden bipolar, pérdida de energía, incapacidad de concentración, irritación y síntomas depresivos que pueden ir de moderados a muy graves (Macit, Macit y Güngör, 2018). Si a esto se añade que los dispositivos privan de la interacción social proxémica –y muchas veces sincrónica– se transa la relación humana directa por una representacional, editada, construida y reconstruida, artificial.

Las configuraciones espaciotemporales en la *tecnósfera*

Los modos de organización espaciotemporal de la *tecnósfera*, caracterizados por el aceleramiento, la instantaneidad, la virtualidad, el traslape, la fragmentación y el *desanclaje*¹⁴, son adoptados –esporádicamente no sin resistencia– como preceptos de un velado disciplinamiento para ser ajustado al ritmo que impone la máquina del *Big Data*, el *consumismo* y el *espectáculo* (Debord, 2008). Pero Han (2015), contra todo sentido común, propone que en la *tecnósfera* lo que se sufre no es la experiencia de la velocidad o la aceleración, sino justamente lo contrario: el pasmo y la inmovilidad como reacción a la hiperestimulación. En la Modernidad Tardía, Han argumenta que la aceleración ha dado paso a una multiplicidad de experiencias superficiales en detrimento de la profundidad. La vida se ha convertido en un constante “menú” de opciones, similar al *zapping* televisivo, donde se accede parcialmente a experiencias según el capital disponible. Esta lógica del *zapping* permea la vida de los sujetos, generando espacios temporales sin valor significativo o utilitario, llamados *parestesia*. Estos “espacios en blanco” carecen de importancia como procesos y el *anthropos* sólo se enfoca en los resultados, anulando la duración del tiempo y privilegiando los puntos de partida y llegada.

14 Como signo epocal, la temporalidad suele experimentarse como una ruptura con el espacio. Este rompimiento ha sido conceptualizado como *desanclaje*. Para Giddens (2002), esto significa despegar las relaciones sociales (atomizarlas) para reestructurarlas en espacios y tiempos indefinidos, extraños, asincrónicos o dislocados. En las sociedades actuales hay entornos cuyo riesgo es la pérdida de sentido debido a esta ruptura. La desincronización de los ritmos temporales entre los individuos y la *tecnósfera* ha incidido en un uso caótico –y “alquímico”– del espacio: comprimiéndolo, extendiéndolo, e incluso “invisibilizándolo”, generando así nuevas modalidades de *desanclaje*.

Tecnología ubicua pero no para todos

El trabajo requiere de disponibilidad y presencia –aunque sea como un avatar parlante–, y casi siempre de movilidad. Porque si algo reveló el pasado confinamiento por la pandemia de COVID-19, fue que muchas ocupaciones y labores eran posible realizarlas a distancia mediante una conexión a internet. Se atestiguó la consumación del paso del *régimen temporal de la aceleración* al *régimen de la inmediatez*. Empleados, ejecutivos, profesionales autónomos, profesores, terapeutas, etcétera, descubrieron que la inmovilidad resultaba cómoda, conveniente y hasta redituable... Pero no todos realizan trabajos *no físicos* y no todos tienen acceso a los dispositivos correctos o a redes de capacidad suficiente.

La compresión y control del *espacio* en la *tecnósfera*

En la *tecnósfera productivista-consumista* el espacio debe recorrerse rápidamente. De no ser posible la instantaneidad, debe parecersele. Las mercancías han de llegar en estado immaculado, apegadas al horario pactado, y los pasajeros, ahorrar metros y minutos con máxima diligencia. Humanos y *no humanos*, habrán de comprimir el de por sí estrecho espacio hasta desaparecerlo. El espacio se diluye cuando se acelera el tiempo y el tiempo se acelera hasta degradarse a virtualidad. Algunos –¿privilegiados?– economizarán hasta “la última gota” de espacio-tiempo desde el *chic performance* del *home office*, tautología que anuncia la reconversión o desaparición del espacio, así como el desajuste temporal bajo las modalidades de *asincronía* o *sincronicidad aproxémica*.

En la era de la digitalización; la geolocalización, los mapas virtuales y las rutas deshumanizadas –trazadas mediante cálculos prospectivos estadísticos y por algoritmos de inteligencia artificial– se han vuelto cada vez más comunes. A través de la automatización de los recorridos y la prevalencia de lo virtual sobre *lo real*, se pierde conexión con el mundo físico, interacción personal, y se disipa la experiencia del viaje en sí mismo. Estas prácticas se están convirtiendo en la forma dominante de “recorrer o navegar en la tecnósfera”.

La gestión “inteligente” de espacios, distancias, duraciones, horarios, –y también población circulante– se calcula desde una infinidad de dispositivos, redes satelitales y poderosos sistemas de información y

comunicación al servicio de las administraciones burocráticas del poder y el comercio, lo que posibilita: 1) la predictibilidad estadística de los desplazamientos individuales y colectivos; 2) la comercialización de los registros de los trayectos físicos y “navegación”; y 3) la vigilancia individualizada de las rutas, prácticas y comportamientos humanos. En suma, el control del espacio constituye un sofisticado mecanismo de *control social*.

El *enredamiento* como ecosistema tecnológico

Junto al concepto de *hiperobjeto*, se sugiere el de *enredamiento* (Latour, 2008) para analizar la urdimbre de la *tecnósfera*. El término *enredamiento* (*entangled*) ilustra cómo objetos y sujetos están entrelazados de maneras simbióticas, histórico-evolutivas (Bartra, 2007), estructurales, complejas, dinámicas, sistémicas, caóticas, contingentes, abductivas¹⁵, etcétera. Haraway (2016), en concordancia con Mumford (2018), sostiene que las relaciones entre humanos y máquinas son cada vez más estrechas e interdependientes. En la *modernidad tardía*, la tecnología ha pasado de ser una externalidad utilitaria a un *protésico componente* del cuerpo o de la mente, indispensable para operar funcionalmente en un intrincado *enredamiento* de artefactos, redes, lenguajes y sistemas. La dependencia tecnológica ha transformado —¿potenciado?— la capacidad humana de interactuar con el *mundus* y los otros. Al usar la tecnología —incluso sin comprenderse sus principios de funcionamiento— se reorganizan los modos de comprender y de intervenir el mundo. Reorganizaciones que están ya preintencionadas. Como dispositivo de diseño, los objetos tecnológicos no son en absoluto “inocentes”: incorporan en su construcción —y más tarde, en su *performatividad*— objetivos, propósitos, intencionalidades que han sido codificados —consciente e inconscientemente— desde enclaves de poder productivos, económicos, políticos, históricos, ideológicos y culturales.

15 Relacionamiento o asociación plausible a pesar de una “evidente” incompatibilidad o explicación obvia (Samaja, 2011).

16 La duda suele reaparecer cíclicamente, acaso como actualización de los temores del Ludismo, movimiento de protesta en Inglaterra a principios del siglo XIX, en el que los trabajadores de la industria textil se oponían a la introducción de máquinas en el proceso de producción. Creían que la tecnología amenazaba sus trabajos y medios de vida, y realizaron protestas, destrucción de máquinas y quema de fábricas, aunque el movimiento fue ineficaz en detener la automatización, se considera un precursor de los movimientos obreros posteriores (Thompson, 1979).

El *homo umbra*

“Ahora me he convertido en la muerte, el destructor de mundos”

Bhagavad Gita

Desnudez fraticida, vacío, sombra. 210,000 silencios en Hiroshima y Nagasaki (Tanaka y Leeper, 2013). Plauto y Hobbes asienten y Jung corrobora: *El hombre es sombra y el lobo del hombre*. No basta el acuerdo social ni el monstruoso Leviatán para contener la “sed de *otro*”. *La megamáquina* con su sofisticada matriz de códigos, no descifra el fin de la violencia, más bien la ha fagocitado y procesado como cualquier otra narrativa. La violencia ha sido arrojada bajo una estética del espectáculo tecnológico y la conflagración multilateral, una estética disuasoria, impersonal, lúdica, virtualizada, autómatas, aséptica, mecánica, digital, iconográfica, burocrática, corporativa, ejecutiva, científica, fría, calculadora, astuta, fingidamente iconoclasta, organizada, sistémica, jerárquica, estratégica, religioso-secular, panóptica y comercial.

Ha hecho el *homo lupus* del crimen un arte y de su “carnicería” una epopeya que se recuenta una y otra vez, porque tras la *Guerra Fría*, el derribo de la *Cortina de hierro* y el continuo desgaste económico, democrático y liberal, sólo prevalecen los *relatos-zombie*, arrastrándose penosamente entre 13,000 ojivas nucleares¹⁷, suficientes para silenciar el ruido del *enjambre humano*.

El eón del *Big Science*, la inteligencia artificial (IA), los autómatas, la tecnología cuántica, la biotecnología y el imperio algorítmico

Para comprender la dinámica contemporánea de la investigación científica y desarrollo tecnológico en el *mundus* es necesario acudir a los conceptos de *Big Science* y *tecnociencia* propuestos por Bruno Latour y Jean-Michel Salanskis (2006) que los refieren como la forma de investigación científica en la que es indispensable el uso de tecnología cara y sofisticada, grandes equipos de investigación y fuertes recursos financieros públicos y privados.

17 De acuerdo al Informe del Centro de Investigación de Estocolmo para la Paz (SIPRI, 2021), nueve países: Estados Unidos, Rusia, Reino Unido, Francia, China, India, Pakistán, Israel y Corea del Norte, poseían algo así como 13.080 cabezas nucleares.

Esto ha incentivado la mercantilización de conocimientos, los monopolios de patentes¹⁸ y una búsqueda de rentabilidad inmediata.

El mejor ejemplo de *Big Science* quizás sea la construcción del colisionador de hadrones (LHC), ubicado en el *Centro Europeo de Investigación Nuclear* (CERN) en Ginebra, Suiza (Lincoln, 2014). Uno de los experimentos científicos más grandes y costosos en la historia humana. Su construcción y funcionamiento han marcado un hito en la comprensión de la materia y el universo, llevando la física de partículas a nuevos horizontes de comprensión. El LHC, cuya construcción comenzó en 1998 y culminó en 2008, es un anillo subterráneo de aproximadamente 27 kilómetros de circunferencia, diseñado para acelerar partículas subatómicas a velocidades cercanas a la de la luz y hacerlas colisionar en puntos específicos del anillo. Esta colisión a altas energías permite a los científicos observar eventos extremadamente fugaces y comprender las partículas fundamentales que constituyen la materia. El LHC ha contribuido a numerosos descubrimientos y experimentos, como la comprobación del bosón de Higgs, la observación de partículas exóticas, la exploración de la materia oscura y la búsqueda de dimensiones adicionales en el espacio-tiempo. También ha permitido recrear las condiciones que existían en los momentos iniciales del universo, segundos después del Big Bang.

El proyecto involucró a miles de científicos y técnicos de todo el mundo, representando a más de 100 nacionalidades. Además del CERN –integrado por 23 Estados europeos–, varios países contribuyeron financieramente y colaboraron en la construcción del LHC, incluidos Estados Unidos, Japón y China. Con un costo aproximado de 4.75 mil millones de dólares, el LHC es uno de los proyectos científicos más costosos jamás emprendidos.

18 Las patentes en vigor en todo el mundo aumentaron un 5,9% hasta rondar los 15,9 millones en 2020. Las mayores cifras de patentes en vigor se encuentran en los Estados Unidos de América (EE.UU.) (3,3 millones), China (3,1 millones) y el Japón (2 millones).

En 2020 se estimaba que el número de registros activos de marcas ascendía a los 64,4 millones, esto es, un incremento del 11,2% con respecto a 2019, con 30,2 millones solo en China, seguida de los Estados Unidos (2,6 millones) y la India (2,4 millones).

El número total de registros de diseños industriales en vigor en todo el mundo aumentó un 11% en 2020 hasta rondar los 4,8 millones. Las mayores cifras de registros en vigor se encuentran en China (2,2 millones), los Estados Unidos (371.870) y la República de Corea (369.526) (OMPI, 2021).

El surgimiento *acontecimental* como precursor ¿de un nuevo *metarelato*?

Ciencia y tecnología lograron la convergencia global superando barreras ideológicas, políticas y culturales. El LHC es el nuevo oráculo de Delfos: pasado y futuro se decantan bajo enigmáticos aforismos para explicarnos el “origen y el fin”, “la esencia de la constitución de todo lo visible y lo invisible”, “la materia y la nada”. Dios no ha muerto, pero habla distinto, no sólo no juega a los dados, es un jugador empedernido con ases bajo la manga. Parte de la física cuántica consensuada se viene a tierra, hacen acto de presencia nuevas dimensiones, se observa el “vacío” cargado de ondas, novedosas partículas de extraños comportamientos y velocidades superiores a las de la luz ponen a prueba las imaginaciones epistemológicas. El conocimiento y su aplicabilidad tecnológica –y un importante componente económico– parecen reescribir el Génesis de un nuevo metarelato cuya trama podría trazarse hasta los confines del *homo habilis*. Al menos ese parece ser el *leitmotiv* de transhumanistas, posthumanistas, y no pocos físicos, astrofísicos y biólogos neoevolucionistas.

Justamente porque se vive en tiempos de crisis moral, de agotamiento democrático, de desconfianza en los sistemas e instituciones religiosas y políticas, de descreimiento a “*la mano invisible*” de los mercados, de resaca socialista, de hibridación comunismo-capitalista y de inoperancia del pensamiento liberal; se puede atisbar que el *anthropos* se encuentra en una especie de “parada” de su *viaje-devenir*, bajo la modalidad de “*temporalidad corta*”¹⁹ de acuerdo a Bloch (2022) o en un “*régimen histórico acontecimental*”²⁰ según Braudel (2015). El relato está aún por construirse porque el *acontecimiento* solamente puede representarse *a posteriori* como *discurso emergente*. El acontecimiento no es la crisis, pero implica a la crisis en tanto es separación y nuevo orden de coherencia (Foucault, 2010).

Las preguntas fundamentales, las recalcitrantemente existenciales y ontológicas siguen tan vigentes como irresueltas. Estas preguntas que solían

19 Se refiere a los eventos, acciones y cambios que ocurren en el corto plazo, generalmente en un período de tiempo limitado. Estos eventos pueden ser políticos, militares, económicos o sociales y suelen tener un impacto inmediato, profundo y reconfigurante en las estructuras sociales.

20 Acontecimientos más inmediatos, que tienden a ser efímeros en comparación con los otros regímenes históricos, pero también pueden tener un impacto significativo en la historia.

interpelar a filósofos, profetas, mesías y sabios, se formulan desde el siglo XVII a científicos y técnicos. En el siglo XX y XXI, los cuestionamientos se *googlean* y más recientemente se plantean a incipientes –pero ya sorprendentemente hábiles– plataformas de Inteligencia Artificial (Bellman, 1978).

La fusión de biotecnología, infotecnología e inteligencia artificial (IA) plantea ya nuevos desafíos y un cúmulo de paradojas que ahora mismo son incomprensibles para el sujeto común. El *algoritmo* es la “piedra filosofal”, conjuro de *cúbits*²¹ capaz de transformarlo todo. Su performatividad es la de una inteligencia creciente, exponencial y reconstituyente, inhumana, omniabarcante y anómica. El algoritmo como sustrato del nuevo metarrelato es calculado mediante un metalenguaje cuántico estabilizado en cámaras de enfriamiento y vacío. Como subproducto, el nuevo metarrelato emerge entre sus adoptantes como un *logos* impoluto, una *mística* existencial y una *mítica* raigal narcisista, de solipsismo, subversión, autonomía y control.

El surgimiento de la *tecnolatría* o el “reencantamiento” del mundo

*“A un hombre puedes quitarle sus dioses,
pero solo para darle otros a cambio”*

Karl Gustav Jung

El algoritmo como espíritu inmanente del *tótem*²² *tecnológico*, sacraliza el *mundus*. Persistentemente religioso (logomítico e industrial productor de narrativas y creencias dóxicas²³), el *homo digitalis* es ya un *ciborg* tardo-

21 Un cúbit utiliza los fenómenos de superposición de la mecánica cuántica para lograr una combinación lineal de dos estados. Un bit binario clásico solo puede representar un único valor binario, como 0 o 1, lo que significa que solo puede estar en uno de dos estados posibles. Sin embargo, un cúbit puede representar un 0, un 1 o cualquier proporción de 0 y 1 en la superposición de ambos estados, con una probabilidad determinada de ser un 0 y una probabilidad determinada de ser un 1. Lo que supone una capacidad exponencial de cálculo sobre el cómputo tradicional (Pita-Vidal et al., 2023).

22 El tótem es un objeto sagrado cuya función es la cohesión y la identidad grupal mediante la emulación de las cualidades y características de su espíritu inmanente (Strauss, 1981).

23 Doxa se refiere a “lo dicho”, a lo establecido como verdad normalizada, incuestionada o al llamado “sentido común” “[...] matriz que produce e integra todas las interpretaciones “normales” y “razonables” de la convivencia, pasada, presente y futura [...] es, por definición, histórica y socialmente determinada, pero parte de su mecanicismo está en naturalizar las correspondencias que fijar y con ello colabora a borrar las huellas de los responsables de esas interpretaciones (Mass, Amozurrutia y González, 2015).

moderno que actualiza comedidamente su conjunto de sistemas operativos en estrictas *liturgias* programadas en código. Sin saberse desplazado de su centralidad metafísica, el *anthropos* venera al máspreciado de sus hijos: un becerro de oro cibermecánico y autómatas. Bajo los síndromes de Pigmalión y Narciso, el homúnculo posthumano se ha enamorado de sí mismo a través de “la perfección” de su obra póstuma. Dios no ha muerto, ¡ha muerto el *anthropos*! Es el eón del *centauro*²⁴ y del *ciborg*²⁵, el advenimiento del *Régimen Tecnocrático*, la *posthumanidad* y la *tecnolatría*.

Los dispositivos tecnológicos se han convertido en los nuevos *objetos de culto*, fetiches para la reticulación, orientación y desplazamiento espacio-temporal; la acción política, la interacción, la traducción y la resemantización, el aprendizaje, la instrucción, el comercio y el consumo, la productividad, la creación, la sanación, la distracción, el entretenimiento, la fantasía, el ocio, la imaginación, la excitación sensorial, la estimulación erógena, el voyeurismo, la vigilancia, el disciplinamiento, la conformación identitaria y la pertenencia. Finalmente, se trata también del fetiche a través del cual se inductran y acatan los ordenamientos del algoritmo.

En el *mundus* “reencantado” todo es posible. Incluso el envejecimiento se ha detenido y logrado la inmortalidad. La utopía *transhumanista*²⁶ no es más un *leitmotiv* de ciencia ficción ni el discurso que justifica la *Big Science* o el *régimen tecnocrático*. Para algunos, la idea de la *singularidad* (Kurzweil, 2005) que plantea la fusión del pensamiento humano con las máquinas para unir todas las consciencias en una única metac consciencia, es sólo cuestión de tiempo. Otros, como “el salvaje” de *Un mundo feliz* de George Orwell, continúan como humanos *waste o población innecesaria* (Harari, 2018, p. 50) en su ralentizado viaje biológico-evolutivo.

24 Binomios humano-máquina que trabajan de forma colaborativa -aunque jerárquica, en donde el *anthropos* no siempre ocupa el puesto de mando- (Harari, 2018, pp. 70 y 72).

25 Fusión del hombre y la máquina. Ente compuesto de elementos orgánicos y dispositivos tecnológicos. El término fue acuñado por Manfred Clynes y Nathan S. Kline y es un acrónimo para “cybernetic organism”. El concepto surgió por la necesidad de buscar la adaptación del ser humano en el espacio (Clark, 2004).

26 Existen dos enfoques del transhumanismo: el cultural o crítico y el tecnocientífico. El primero critica el ideal humanista -liberal, racionalista y sustancialista- y busca promover la diversidad y superar dicotomías obsoletas, como el *ciborg* (Fernández, 2021) que libera identidades rígidas y esencialistas. El segundo: el enfoque tecnocientífico, se centra en la especulación científica, biológica e ingenieril, buscando la integración tecnológica para convertir al ser humano en un organismo rediseñado y potenciado genéticamente (Diéguez, 2017) y (Fernández, 2021).

Contundente e irónico, Peter Sloterdijk advierte:

La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima. (Sloterdijk, 2008, p. 81)

La convergencia biotecnológica podría bien corromperse hacia un auto-disciplinamiento funcional, maquinal y estúpido; una emancipación de la emancipación, a un tiempo voluntaria y obediente. Lógico, mítico y algorítmico, el *ciborg*, habría cedido irremisiblemente su voluntad en aras de lograr lo que por momentos tuvo a su alcance: un sempiterno estado de homeostasis en algún lugar del cosmos.

Conclusiones

La tecnología es la “base material” u objeto en el que se “sedimenta” y objetiva el procedimiento técnico. No se trata de cualquier objeto sino de una modalidad denominada *dispositivo* (*dispositum*, que significa disponer, colocar, organizar), es decir, se trata de un acoplamiento organizado (desde ciertas epistemologías, sesgos e interpretaciones sociopolíticas, éticas y económicas) como sistema. La tecnología bajo la modalidad de artefacto comporta una dinámica *performativa*, en tanto que su uso implica una *reorganización, transformación o destrucción* de aquello que interviene. Su empleo supone la superación de algún límite humano: sea fuerza bruta, precisión, alcance visual, rapidez, oído, motricidad, memoria, capacidad para realizar cálculos matemáticos, análisis textuales, prospecciones, etcétera. De ahí que se desprenda otra *metarelación*: la tecnología opera un cambio en quien la usa, adquiere una *condición protésica* como reemplazo, extensión o mejora. Sin embargo, el acelerado desarrollo de sistemas de inteligencia artificial, ingeniería genética, sensores, nanotecnología, entre otros, plantean un posible desenlace inverso: el ser humano como prótesis biológica de una tecnología capaz de operar de forma autónoma.

En la *tecnósfera* de la *Modernidad Tardía* se han reconfigurado las coordenadas espaciotemporales, gestando al *homo digitalis* como subproducto de una red matricial que superpone *realidad y virtualidad; lo público y lo íntimo; lo fáctico y lo ficticio*. El lenguaje de este inédito homínulo trocó de relato lineal a hipertexto, fragmentación y a una gramática iconográfica donde prevalece el estímulo sensorial y el cálculo sobre la

función semántica. Aquí, la imagen no es ya mera representación; sino “superación” de aquello que representa.

La *rush* de dopamina experimentados constantemente por el cerebro del *homo digitalis*, al consultar sus omnipresentes dispositivos móviles, han trastornado por completo sus ritmos de equilibración homeostática generando una adicción digital que además de psicosocial, es neuroquímica. A un flujo dopaminico sobreviene uno de cortisol que, aunado a un breve periodo de abstinencia, desencadena estrés, ansiedad, síndrome de abstinencia, manía, desorden bipolar, pérdida de energía, incapacidad de concentración, irritación y síntomas depresivos que pueden ir de moderados a muy graves. A esta dependencia se suma una fascinación que aquí hemos conceptualizado como *tecnolatría*.

La *tecnolatría* ha tenido un impacto profundo en la modernidad tardía, reconfigurando la forma en que el *anthropos* vive, piensa y se relaciona. Los dispositivos tecnológicos se han convertido en los nuevos *objetos de culto*, fetiches que prefijan los marcos de sentido y reordenan las prácticas cotidianas, sociales y políticas. Articulan también estos dispositivos, el nuevo *bastón de mando* que inculca y hace acatar los ordenamientos del algoritmo.

En la urdimbre tecnológica del Siglo XXI, los sujetos experimentan una nueva paradoja: la masificación de una individuación solipsista. Hipervigilados y continuamente evaluados, los sujetos –reformulados como matrices de datos– alimentan (disciplinada y “voluntariamente”) a complejos sistemas algorítmicos con poder para decidir las prácticas, representaciones, organizaciones y modos de producción y reproducción sociales.

La dinámica de la *Big Science* se despliega en un régimen tecnocrático global transversal a modos de producción y sistemas políticos. A la par que se generan enormes proyectos de investigación científica y producción tecnológica, prevalecen y recrudecen los monopolios de patentes. Otros, los más, quedan desplazados, marginados o indexados como *innecesarios* o *human waste*.

La superación de lo humano mediante la hibridación tecnológica, la supresión de la imperfección, el sufrimiento y el carácter trágico de la vida (el dolor y la muerte), supone una reconversión ontológica, una reingeniería genética y fenotípica en aras de conseguir un artificial y per-

manente estado de homeostasis. Tal es el fundamento de un nuevo metarelato pseudocientífico autodenominado *Transhumanismo*, cuyo epítome sería un nuevo espécimen: el *Ciborg*.

El *anthropos* requiere más que habilidades mecánicas para asegurar su supervivencia. Ya el mito de *Prometeo encadenado* recuerda que la *tekne* precisa del *ethos*, pues en sí misma es insuficiente para mediar entre los seres humanos. El creciente poder de la tecnología obliga a una reflexión ética profunda y urgente, a un ejercicio de racionalidad que quizás llame a la autolimitación y a redefinir lo posible y lo conveniente. Por primera vez en la crónica evolutiva de la especie humana, un yerro, bien podría constituir su extinción.

Referencias

- Aranguren, J. (1995). *Obras completas. Ética y sociedad*. Vol. 3. Trotta.
- Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Bartra, R. (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. FCE.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Kayrós.
- Bauman, Z. (2010). *Identidad Líquida*. Lozada.
- Beck, H. (2017). El acontecimiento entre el presente y la historia. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 55. <https://doi.org/10.29340/55.1803>
- Bell, D. (1986). *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*. Alianza.
- Bellman, R. (1978). *An introduction to artificial intelligence: Can computers think?* Boyd & Fraser Publishing Company.
- Bloch, M. (2022). *Introducción a la historia*. FCE.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Paidós.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la Práctica*. Editorial Prometeo.
- Braudel, F. (2015). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica.
- Brown, G. y Yule, G. (1993). *Análisis del discurso*. Visor Libros.
- Cardoso, G. (2013). *Sociología de las pantallas*. Editorial UOC.
- Cardwell, D. (1996). *Historia de la tecnología*. Alianza.
- Castells, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1: *La sociedad red*. Alianza Editorial.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad II*. Tusquets.
- Clark, A. (2004). *Natural-Born Cyborgs*. Oxford University Press.
- Geertz, C. (2017). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Cresswell, T. (2012). *Lugar: una introducción*. Amorrortu Editores.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(23). <https://doi.org/10.1038/415023a>

- Damasio, A. (1994). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Ediciones Destino.
- Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos.
- Descartes, R. (1989). *Tratado del hombre*. Editor digital RLluc.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo*. Herder.
- Diamond, J. (2020). *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*. Debolsillo.
- Duch, L. y Chillón, A. (2011). *Un ser de mediaciones: Antropología de la comunicación, vol. 1*. Herder Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7xh>
- Fernández, J. (2021). La técnica es el nuevo sujeto de la historia: posthumanismo tecnológico y el crepúsculo de lo humano. *Revista Iberoamericana de Bioética*, (16), 01-15. <https://doi.org/10.14422/rib.i16.y2021.004>
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Frías, C. (2020). La vigencia de las armas nucleares en el siglo XXI. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*. (44), 427-448. <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i44.20>
- Fullat, O. (2000). *Filosofía de la Educación*. Síntesis.
- Galimberti, U. (1991). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Feltrinelli.
- García, R. (2006). *Sistemas complejos. conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.
- García, R. (2009). *Epistemología genética y la ciencia contemporánea*. Gedisa.
- Giddens, A. (2002). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza.
- Han, B. (2014). *En el enjambre*. Herder Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt-9k4gh>
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Penguin Random House.
- Haraway, D. (1985). *Un manifiesto ciborg: ciencia, tecnología, y socialismo-feminista en el siglo veinte tardío*. Puente Aéreo.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Ediciones Akal.
- Herzfeld, M. (2012). *Ritmo, Tiempo y tiempo histórico: la experiencia de la temporalidad bajo el neoliberalismo*. Antipoda. <https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.02>
- Jacobs, J. (2020). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Capitán Swing.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*. Penguin.
- Ladrière, J. (1978). *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. UNESCO.
- Strauss, L. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Ediciones Paidós.

- Lincoln, D. (2014). *The large hadron collider: the extraordinary story of the Higgs boson and other stuff that will blow your mind*. Johns Hopkins University Press.
- Lindström, S., Palmgren, E., Segerberg, K. y Stoltenberg-Hansen, V. (2008). *Epistemic Logic*. En Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Lotman, I. (1979). *Semiótica de la cultura*. Cátedra.
- Macit, H., Macit, G. y Güngör, O. (2018). A research on social media. Addiction and dopamina driven feedback. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 5(3), 882-897. <https://doi.org/10.30798/makuiibf.435845>
- Marcuse, H. (1964). *El hombre unidimensional*. Epublibre.
- Marramao, G. (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Gedisa.
- Mass, M., Amozurrutia, J. y González, J. (2015). *Cibercultur@ e iniciación en la investigación interdisciplinaria*. UNAM. CEIICH.
- McLuhan, M. (1978). *¿Hacia dónde se dirige el mundo?* Verlag.
- Morton, T. (2021). *Hiperobjetos: Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Editora Adriana Hidalgo.
- Mosterín, J. (2007). *La naturaleza humana*. Editorial Espasa Calpe.
- Mumford, L. (1982). *La utopía, la ciudad y la máquina*. En Utopía y pensamiento utópico. Espasa-Calpe.
- Mumford, L. (2018). *Técnica y civilización*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2020). *Así habló Zaratustra. El eterno retorno*. Amazon Digital Services.
- OMPI. (2021). *Datos y cifras de la OMPI sobre PI, edición de 2021*. OMPI. <https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/wipo-pub-943-2021-es-wipo-ip-facts-and-figures-2021.pdf>
- Pita-Vidal, M., Bargerbos, A., Zitko, R., Splitthoff, L. J., Grünhaupt, L., Wesdorp, J. J., Liu, Y., Kouwenhoven, L. P., Aguado, R., van Heck, B., Kou, A. y Kraglund Andersen, C. (2023). Direct manipulation of a superconducting spin qubit strongly coupled to a transmon qubit. *Nature Physics*. <https://doi.org/10.1038/s41567-023-02071-x>
- Ramonet, I. (1999). *Un mundo sin rumbo: Crisis de fin de siglo*. Debate.
- Rancière, J. (2004). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI.
- Rombach, H. (2011). *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Herder.
- Salanskis, J.-M. (2006). *La técnica o la vida: Una filosofía de la tecnociencia*. Paidós.
- Samaja, J. (2011). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Eudeba.
- Sartori, G. (1997). *Homo videns: La sociedad teledirigida*. Taurus.
- SIPRI: International Peace Research Institute. (2021). *Informe del Centro de Investigación de Estocolmo para la Paz*. Disarmament and International Security. SIPRI. Oxford University Press.

- Sloterdijk P. (2003). *Esferas*. v. i. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2008). *Normas para el parque humano*. Siruela.
- Swaab, D. (2014). *Somos nuestro cerebro. Cómo pensamos, sufrimos y amamos*. Plataforma Editorial.
- Tanaka, T. y Leeper, S. (2013). *Los Efectos del Arma Atómica*. Soken Printing.
- Thompson, E. (1979). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, (50). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/past/50.1.76>
- Valencia, G. (2009). *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*. UNAM.
- Van Dijk, T. (1980). *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI.
- Vernadsky, V. (1997). *La Biosfera*. Visor.
- Vygotsky, L. (2010). *Pensamiento y lenguaje*. Paidós.

Virtualización e inclusión: una revisión a la gestión cultural y la educación en el marco del covid-19

Virtualization and inclusion: a review of cultural management and education in the framework of covid-19

Recibido: 12 de marzo de 2024

Aprobado: 14 de junio de 2024

José Luis Mariscal Orozco
María del Carmen Valenzuela Gómez
Universidad de Guadalajara, Jalisco, México

Resumen

Este ensayo problematiza la premisa de que la virtualización de los servicios educativos y culturales es una estrategia innovadora que permite la inclusión de diversas personas, grupos y comunidades que no pueden ejercer plenamente su derecho a la cultura y a la educación. Para ello se parte visibilizando los supuestos de verdad que sustentan tanto la posición que defiende que las tecnologías digitales contribuyen la inclusión, como de la posición que argumenta lo contrario. A partir de ello se presentarán diversos ejemplos de prácticas de virtualización analizando sus niveles y las implicaciones que conllevan las diversas formas de presentar los contenidos y su diseño para permitir (o no) la participación. Se concluye que la virtualización de los servicios educativos y culturales no puede ser considerada por sí misma una estrategia innovadora para la inclusión si las opciones virtuales a las que tienen acceso las personas



que se pretende incluir sólo permiten el consumo pasivo de contenidos y los sujetos no tienen la posibilidad de adecuarlos a sus intereses y capacidades, por lo que la clave es generar las condiciones de participación a partir de contenidos y estructuras más flexibles y adaptables.

Palabras clave: virtualización de servicios, cultura digital, educación virtual, inclusión digital.

Abstract

This essay problematizes the premise that the virtualization of educational and cultural services is an innovative strategy that allows the inclusion of diverse people, groups and communities that cannot fully exercise their right to culture and education. To this end, it starts by making visible the assumptions of truth that sustain both the position that defends that digital technologies contribute to inclusion, and the position that argues the opposite. From this, some examples of virtualization practices will be presented, analyzing their levels and the implications of the many ways of presenting the contents and their design to allow (or not) participation. It is concluded that the virtualization of educational and cultural services cannot be considered by itself an innovative strategy for inclusion if the virtual options to which the people to be included have access only allow the passive consumption of content and the subjects do not have the possibility of adapting them to their interests and capacities, so the key is to generate the conditions for participation based on more flexible and adaptable content and structures.

Keywords: virtualization of services, digital culture, virtual education, digital inclusion.

José Luis Mariscal Orozco. Mexicano. Doctor en Antropología Social por El Colegio de Michoacán. Profesor investigador y coordinador de la Maestría y Doctorado en Gestión de la Cultura del Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: gestión cultural, políticas culturales, patrimonio cultural, educación virtual. Correo electrónico: mariscal@udgvirtual.udg.mx. ORCID: 0000-0001-6769-0761

María del Carmen Valenzuela Gómez. Mexicana. Maestra en Gestión y Desarrollo Social por la Universidad de Guadalajara. Profesora docente y coordinadora de programas educativos del Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: gestión cultural y educación virtual. Correo electrónico: carmen.valenzuela@udgvirtual.udg.mx. ORCID: 0000-0002-2463-9082

Introducción

En las últimas décadas hemos sido testigos de un proceso de transformación digital en todos los contextos y ámbitos de la vida: en la economía, en los trámites gubernamentales, en la educación, en las formas de socialización, entre otras más. Esto se debe al surgimiento y apropiación de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) que no solo son cada vez más accesibles y de uso extensivo en la población, sino también a la adaptación que han tenido éstas en la resolución de problemas cotidianos.

Las medidas de contención y prevención para combatir la pandemia por covid-19, implicaron que millones de personas vivieran la “gran cuarentena”, un periodo prolongado de encierro que limitó el contacto físico y, por lo tanto, las actividades de carácter presencial, entre las que se incluyeron las actividades culturales y las educativas, éstas encontraron en la virtualidad el espacio y el medio adecuado para continuar con las labores de manera contingente.

Sin lugar a dudas, la pandemia nos ha traído diversos aprendizajes y reflexiones como sociedad que aún están por comprenderse del todo, sin embargo, la ampliación del uso de las tecnologías por parte de diferentes sectores de la sociedad (que incluso anteriormente no tenían contacto con éstas o su uso era solo para cuestiones de entretenimiento) ha creado las condiciones para que el uso y apropiación de las tecnologías digitales se utilicen de manera cotidiana como parte de las labores de las personas.

En este contexto, se vuelve pertinente la revisión de los posicionamientos de un debate que se ha venido generando con respecto al uso de las tecnologías digitales y sus potencialidades para la innovación de las prácticas educativas y culturales y, más aún, la posibilidad de atender diversos rezagos relacionados con la inclusión de grupos que, por cuestión de discapacidad, género, edad, económica, condición migratoria, grupo étnico, entre otros, no han podido ejercer plenamente su derecho a la educación y a la cultura.

Si bien es cierto que esa idea precede a la pandemia, hoy en día está presente y ha retomado mayor fuerza como parte de los discursos de los políticos, de las autoridades gubernamentales y universitarias, así como de agentes empresariales. Pero a la luz de las experiencias y aprendizajes de la pandemia nos surge una pregunta: ¿la virtualización de los servicios

culturales y educativos puede ser considerada como una estrategia de innovación e inclusión por parte de las instituciones?

Para responder esta gran interrogante que guía este ensayo, es necesario comprender qué se entiende por virtualidad, y visibilizar los supuestos de verdad que sustentan tanto la posición que está a favor de las tecnologías digitales para la inclusión, como de la posición que argumenta lo contrario. A partir de ello se presentarán diversos ejemplos de prácticas de virtualización (tanto culturales como educativas) analizando su grado de innovación y las implicaciones que conllevan las diversas formas de presentar los contenidos y su diseño para permitir (o no) la interrelación con las personas.

De la virtualidad y sus concepciones

La especie humana ha generado una serie de artefactos que le permiten, en un primer momento adaptarse al medio ambiente en el que habita, y en segundo momento transformarlo de acuerdo con sus necesidades e intereses. Para el culturalismo, la evolución del ser humano ha sido un proceso socio-histórico amplio que ha implicado cambios en la constitución biológica de los individuos como una forma de adaptación al medio ambiente, pero que en esta evolución se ha centrado en el desarrollo de las herramientas que ha construido, ya que éstas representan una extensión del cuerpo humano, de tal manera que lo que evoluciona son esos instrumentos que diseña y utiliza para satisfacer sus necesidades.

La antropología evolucionista consideró a la tecnología como un elemento esencial para comprender la base material de la vida social, y por lo tanto para determinar diferentes fases de desarrollo evolutivo en las sociedades. De esta forma, el nivel de sofisticación de tecnología que alcanzaban (así como sus formas de organización social y sus prácticas culturales) era considerado como un grado de civilización que ocupaba en un trayecto unilineal que llevaba inequívocamente la sociedad europea, la cual por entonces (finales del siglo XIX e inicios del XX) vivió un proceso galopante de industrialización donde la tecnología jugó un papel fundamental en la transformación de las formas tradicionales (y artesanales) de producción, circulación y consumo de bienes, y por lo tanto de la configuración de la organización social de las comunidades.

La relación entre el desarrollo de tecnologías y cambio social ha sido constante en la historia de la humanidad y la valoración de esta relación se da a la luz de los valores y del proceso social desde quien los observa y emite juicios (Herskovits, 1995). En este sentido, cada sociedad en diferentes momentos históricos le atribuirá cierta relevancia a partir de su sistema de valores, y para el caso de la sociedad moderna el progreso es considerado como uno de los valores primordiales e incuestionables (Bury, 1971) ya que esta noción brinda la seguridad de ir evolucionando hacia una mejor sociedad en dos sentidos: a) en la igualdad de los individuos desde una concepción ilustrada, en el sentido de la autorrealización de los seres humanos y el forjamiento de su propio destino; y b) en la generación y aplicación de conocimiento para el desarrollo de tecnologías que contribuyan a la industrialización.

Con la emergencia de las TIC se comenzaron a fraguar nuevos cambios a partir de su desarrollo y uso en los modos de producción, y en la actualidad concretamente de las tecnologías digitales, a lo cual se le ha denominado de manera genérica como transformación digital. Esta trae consigo un proceso de cambio de diversas prácticas de la vida a partir de la apropiación y uso de tecnologías digitales, se encuentra “en todo tipo de actividad humana y que provoca a través de distintas herramientas, un cambio sobre los modos de hacer, un cambio radical en los modos de producción” (Chan y Mariscal, 2020, p. 9), por lo que es un “fenómeno paradigmático que involucra tanto lo económico y lo tecnológico, como lo social y lo cultural” (Delgado, 2020, p. 5).

Esta transformación parte de dos componentes básicos que se interrelacionan de manera recíproca: lo digital y lo virtual. El primero está relacionado con la tecnología que hace posible la generación, almacenamiento, procesamiento e intercambio de datos binarios, de tal manera que estos se transformen en información que puede ser consultada y usada (Venegas, 2020). Por su parte, el segundo tiene que ver con formas de representación y significación de esos datos, pero, sobre todo, con la generación de ambientes que permitan la interacción de los usuarios con los datos y entre los mismos usuarios, por lo que implica una perspectiva sistémica de los entornos y las experiencias que ahí suceden (Chan y de León, 2012). Para los fines de este ensayo nos centraremos en la virtualidad.

Según Krut et al., el término virtualidad era utilizado desde el siglo XIII por Tomás de Aquino, al afirmar que después de la destrucción del alma

y el cuerpo, las partes sensoriales y vegetativas del alma solo permanecen en ella virtualmente como en su origen o raíz, por lo que la virtualidad era considerada como un estado potencial del ser “con un cierto principio activo presente en él y una predisposición a la aparición de ciertos eventos o estados que pueden ser realizados en las condiciones apropiadas. Es decir, no como una realidad, sino como una oportunidad” (2018, p. 371).

Para estos autores, la virtualidad está íntimamente relacionada con la cultura, ya que es una forma de idealización de ésta, sea que esté mediada o no por sistemas informáticos, por lo que proponen tres modelos de entornos virtuales:

1. Modelo tradicional de fantasía: originado en la sociedad primitiva y presente en géneros literarios como cuentos de hadas, fantasía, etcétera, y en juegos de rol.
2. Modelo de contacto directo: asociado con prácticas rituales de magia y culto religioso, como meditaciones y prácticas chamánicas, y se relaciona con el concepto de inconsciente colectivo.
3. Modelo tecnogénico: producto de la sociedad de la información, incluye entornos virtuales creados por tecnologías digitales como películas 3D, juegos en línea, simuladores, entre otros, donde la percepción sensorial-emocional juega un papel fundamental.

Así pues, el modelo tecnogénico surge del desarrollo y uso de las TIC, lo que conlleva a tres nociones de la virtualidad y su relación con la realidad: a) la virtualidad como representación; b) la virtualidad como sustitución; y c) la virtualidad como entorno. La virtualidad tiene que ver con su capacidad de representación, esto es, con la abstracción de elementos de la realidad para percibirlos a través de uno o más sentidos, permitiendo así su comprensión y significación. Dicha representación está siempre ligada a un lenguaje común, ya que son los símbolos, que evocan al objeto representado, los que facilitan su comprensión. La realidad o parte de esta se representa mediante imágenes, dígitos, sonidos, entre otros. Siempre existe un método para representar esa realidad que debe ser compartido por el grupo de personas que le encuentran un sentido común.

Si la realidad puede ser representada por un medio, esto da pie a una segunda noción de la virtualidad, que nos lleva a concebirla como una forma de sustitución del mundo real, la cual puede ser a partir de dos formas: como una reproducción realista y minuciosa para su simulación (como

lo podría ser un simulador de vuelo), o bien a partir de la generación de mundos virtuales alternativos donde los sujetos y entornos tienen características y capacidades diferentes a la realidad, como puede ser un videojuego que se realiza en un mundo virtual donde los personajes son capaces de volar, aparecer o realizar diferentes acciones que no son posibles en el mundo real, en ambos casos su naturaleza es inmersiva.

Estas nociones de virtualización se dan en el contexto de las ciencias computacionales, referidas a procesos de simulación y representación de componentes y procesos informáticos. Sin embargo, en la virtualidad no solo implica procesos de traslado de elementos físicos al plano digital, sino también nuevas formas de interacción a nivel global a través de la apropiación tecnológica en las actividades del mundo social (Muñoz et al., 2019).

Es importante considerar que la representación y simulación de la realidad son solo parte de sus características, para ello será relevante considerar la visión sistémica para comprender la virtualidad como una forma de entorno que se sobrepone y se articula a otros. Echeverría Ezponda (1999) postula que los seres humanos a través de su historia han interactuado y se han adaptado a diferentes entornos, los cuales influyen en la configuración de las relaciones sociales. El primero de ellos es el natural, en el cual da a lugar la relación entre la naturaleza y la humanidad. El segundo es el urbano, donde se da la interacción entre los individuos y los grupos sociales a partir de un territorio físico determinado, desde donde se generan y definen las jerarquías y formas de organización social. Finalmente, hay en la actualidad un tercer entorno, el cual es un nuevo espacio social en constante construcción que se superpone a los otros dos y en éste se da la relación entre humano-humano y entre humano-máquina, relación mediada y potencializada por las TIC, a la cual denomina telépolis, la cual:

modifica profundamente las actividades sociales de los pueblos y las ciudades: la política, la guerra, el derecho, la banca, el comercio, la producción, el consumo, la reproducción, la ciencia, el arte, la religión, la información, la documentación, la comunicación, la enseñanza, la medicina, la lectura, la escritura, el deporte, el espectáculo, el ocio, el sexo, etc. Las tecnologías aludidas modifican la práctica de dichas actividades siempre en un mismo sentido, que puede quedar resumido mediante el prefijo 'tele-', añadible hoy en día a casi todas ellas. (Echeverría, 1998, p. 8)

La virtualidad por lo tanto no solo refleja el traslado de distintas formas de interacción propias de los dos primeros entornos¹, sino que también da origen a nuevas prácticas culturales que únicamente se comprenden y tienen su significación dentro de la lógica virtual, así como prácticas híbridas y convergentes. Por lo que la virtualidad llega a ser un territorio cultural en el sentido de que

el territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas; sino también un significante denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas. (Giménez, 1999, pp. 31-32)

Así pues, el desarrollo de entornos virtuales basado en TIC forma parte del proceso de transformación digital que ha impactado en las diferentes esferas y ámbitos de la vida social de las comunidades, y que con la irrupción de la pandemia por covid-19 se ha acelerado el proceso de virtualización de diferentes servicios como los educativos y los culturales que permitan a los ciudadanos a ejercer su derecho a ellos. Al ser las TIC una tecnología que permite su reproducción y distribución masiva, las instituciones educativas y culturales al virtualizar sus servicios podrán no solo ampliar su cobertura, sino también, emplearlas como una herramienta para la inclusión de diversas personas y grupos sociales que han sido relegados de estos servicios por su situación económica, geográfica, de discapacidad, de género, entre otros.

Sin embargo, hay posicionamientos que no comparten este optimismo, y desde una visión crítica dan sus razonamientos desde los cuales ponen en duda de que la virtualización de estos servicios genere un cambio para bien. Para revisar estos posicionamientos, consideramos relevante centrarnos en identificar cuáles son los supuestos de verdad que sustentan tanto uno y otro posicionamiento.

Supuestos de la tecnofilia y tecnofobia

A lo largo de la historia de la humanidad observamos que se han generado una serie de desarrollos tecnológicos que han hecho complejas sus herramientas e instrumentos, y que responden a una gran variedad de propósitos y alcances. Desde la invención de la rueda en la antigüedad hasta la creación de la inteligencia artificial en la actualidad, la tecnología ha evolucionado

¹ En ese sentido, es posible observar cómo diversas prácticas sociales del segundo entorno son trasladadas a la virtualidad, ya sea de manera literal o bien con sus respectivas adaptaciones al entorno virtual.

de manera exponencial y ha influido en la forma en que nos relacionamos, trabajamos y vivimos en la vida cotidiana, pero también en la estructura de la sociedad, en la generación de nuevas formas de pensamiento, lo que implica la forma de percibir, de actuar, y de configurar expectativas y visiones del futuro (Cáceres, 2006).

Pero también los cambios en la sociedad han propiciado y demandado nuevas tecnologías que atienden necesidades y demandas emergentes acordes a los nuevos contextos, por lo que la relación entre la tecnología y la sociedad es bidireccional, ya que las innovaciones tecnológicas a menudo surgen como respuesta a los cambios en el entorno social y a su vez impactan en la forma en que las personas se relacionan entre sí y con el mundo que les rodea.

En ese sentido, Tabares Quiroz y Correa Vélez al revisar diversos estudios desde las ciencias sociales sobre tecnología y cambio social identifican de manera general dos tesis sobre la relación entre tecnología y cambio social:

La primera define la tecnología como una variable independiente, con un proceso lineal en el que ésta determina los aspectos sociales y contribuye al progreso de la humanidad. De esta tesis se derivan las corrientes “deterministas”. La segunda plantea una relación recíproca entre la tecnología y la sociedad. Esta tesis busca revestir de elementos sociales y culturales los procesos de desarrollo tecnológico y los dispositivos culturales que subyacen a su producción y consumo, así como también identificar los mecanismos por los cuales la tecnología configura una cultura y formas de proceder y actuar socialmente. Aquí se integran las perspectivas “constructivistas”. (2014, p. 130)

Así pues, teniendo como base una perspectiva constructivista de la relación entre tecnología y sociedad, podemos identificar que se han presentado tensiones con respecto a la aceptación o no de ciertas tecnologías; ya sea a manera de resistencia o bien de su fomento, se desarrollan posturas basadas en ciertos supuestos de verdad que los grupos sociales utilizan para apoyar o refutar el uso de tecnologías. Para el caso concreto que nos ocupa, con respecto a si la virtualización de los servicios culturales y educativos contribuye de manera inequívoca a la inclusión de diversos grupos sociales, de manera general encontramos dos posturas encontradas al respecto: a favor o en contra.

En los supuestos de verdad de la posición a favor respecto a la tesis sobre la virtualidad como estrategia de inclusión, encontramos cinco principios:

1. Principio de descentralización. La tecnología permite llegar a personas sin importar su ubicación geográfica, de tal manera que la descentralización de los servicios educativos y culturales permite una mayor cobertura territorial más allá de la zona de influencia de la instancia que oferta dichos servicios.
2. Principio de democratización. La virtualización permite ampliar los destinatarios de la oferta cultural y educativa, no solamente en cantidad, sino también en diversidad, ya que se propicia la atención a diversos grupos sociales.
3. Principio de redimensión de las interacciones. Los ambientes virtuales pueden enriquecer la experiencia de aprendizaje o estética de las personas, pues al utilizar diversos medios en el hecho artístico, en la difusión del patrimonio o en la actividad de aprendizaje, se puede lograr un enriquecimiento que permite el cumplimiento de los objetivos.
4. Principio conectivista. El uso y apropiación de las tecnologías de comunicación propicia la generación de comunidades de personas con intereses en común en distintas ubicaciones, ya sea comunidades de conocimiento, de aprendizaje o de redes sociales en el que las personas conectan y comparten información con otros a partir de intereses compartidos de aprendizaje, educativos, estéticos, de consumo, ya sea para la simple socialización o para incentivar a una actuación común.²
5. Principio de sustentabilidad. La digitalización de los productos y los servicios permite reproducirlos y circularlos sin alto impacto ambiental.

La segunda postura, que refuta la virtualización como una estrategia de inclusión, suele tener los siguientes principios:

1. Principio de deshumanización. La utilización de aparatos informáticos implica prácticas individualistas y desconectadas tan-

² Un ejemplo de esto último son las diversas comunidades virtuales del movimiento feminista que socializa información, pero también convoca a movilización social.

to del contexto del individuo como sus relaciones sociales, de tal manera que las personas con un alto uso de tecnologías suelen “perder el piso de la realidad”.

2. Principio de dispersión. En la virtualidad hay distracción, se pierde la concentración y control de la situación, de tal manera que los sujetos no pueden desarrollar un pensamiento crítico ni profundizar en la experiencia de aprendizaje/estética puesto que se suelen realizar diversas actividades a la vez sin el desarrollo total en una.
3. Principio de no inmersión. La experiencia que está mediada por las tecnologías digitales no permite una inmersión total de los sujetos, ya que ésta va a estar determinada por el tipo de medios por el que se diseñó y del acceso a la tecnología para vivir la experiencia.³
4. Principio de anonimato. La virtualidad propicia la participación anónima y, por lo tanto, poco comprometida. No se da una interrelación entre los sujetos que comparten la experiencia de aprendizaje o estética, en su mayoría solo son espectadores, consumidores de productos mediatizados, pero no hay una implicación directa y recíproca con los otros.
5. Principio de simulación. Las prácticas educativas y culturales que se generan desde la virtualidad (al haber dispersión y anonimato) pueden prestarse a la simulación, pues no se garantiza si realmente una persona es la que dice ser y hace lo que dice hacer, pues lo que no está mediado y comprobado por la presencialidad no puede ser observado ni validado.
6. Principio de salud. El uso recurrente de dispositivos tecnológicos genera deterioros en la salud de las personas, no solo en términos fisiológicos, sino también psicológicos y de conducta social.
7. Principio de asequibilidad. El costo para el acceso a dispositivos electrónicos y al internet es alto para numerosas personas.

³ Ejemplos de ello es una exposición de escultura, no se puede apreciar en su totalidad un escultórico solo con mirar sus fotografías, pero la experiencia cambia si ésta se realiza con realidad aumentada o realidad virtual, pero esa tecnología requiere de ciertos dispositivos a los que no toda la sociedad tiene acceso.

Ambas posturas plantean una serie de supuestos que desde la vida cotidiana se utilizan como falacias para poder explicar o fijar un posicionamiento relacionado con la virtualización como estrategia de inclusión. No obstante, debemos mirar más allá de estos supuestos (que no necesariamente son mutuamente excluyentes) y habrá que ponerlos en duda o tela de juicio, observarlos, problematizarlos. Una ruta de indagación para ello es comprender qué entendemos por virtualización y qué entendemos por inclusión y a partir de ahí poner a prueba de nueva cuenta el cuestionamiento que da origen a este ensayo.

De la virtualización y sus prácticas recientes

A partir de lo sucedido durante la pandemia, fuimos testigos de la realización de diversas prácticas de virtualización de los servicios educativos y culturales como una forma de “continuar la vida” durante el encierro obligatorio como parte de las medidas para detener la exposición de contagios. Si bien es cierto que ya se estaban desarrollando procesos de virtualización por parte de diversas instituciones educativas y culturales, este suceso histórico obligó a docentes, estudiantes, artistas, gestores, empresarios, profesionistas, comerciantes, entre otros, a adaptarse a las nuevas condiciones, utilizando y apropiando la tecnología para la realización de sus actividades escolares, laborales y productivas. Algunas de estas prácticas retomaron elementos de un proceso sistemático de virtualización, pero la mayoría fueron realizadas de manera improvisada y con acercamientos sucesivos basados en la prueba y error.

Así pues, elaborando un primer ejercicio de organización, categorización y jerarquización de estas prácticas, podemos identificar cinco niveles de virtualización de los servicios educativos y culturales que van de lo más sencillo a lo más complejo. Veamos cada uno de ellos.

1. Reproducción a través de la transmisión. Tiene que ver con la reproducción de las prácticas educativas y culturales que se realizan en la presencialidad, pero utilizando un servicio de transmisión sincrónica. Ejemplo de ello son la impartición de clases a través de videoconferencias en línea, recreando la experiencia áulica a un ambiente virtual, de tal manera que los roles, actividades y dinámicas que se realizan en un aula, se reproducen y se adaptan a la virtualidad. De manera similar lo observamos en la gestión cultural, con la transmisión de actividades artísticas, regularmente

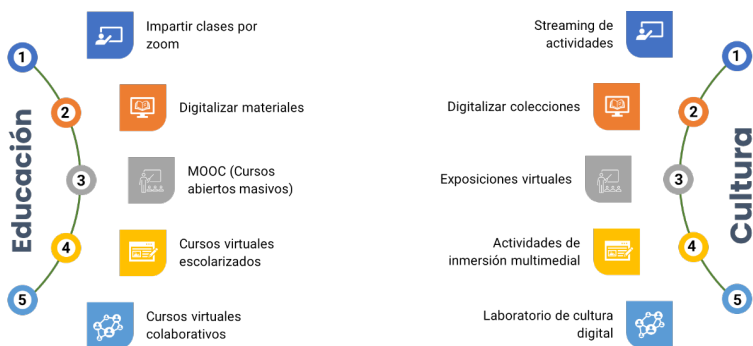
de carácter escénico en el que el hecho artístico se da mediado por tecnologías en vivo y en directo.

2. Digitalización de objetos. Consiste en digitalización de objetos materiales, así como la producción de objetos hechos desde y para la virtualidad. En la educación vemos prácticas como digitalización de materiales didácticos utilizados en el aula, pero también la elaboración de videos educativos, infografías, test, objetos de aprendizaje, entre otros. En la cultura vemos cómo diversas instituciones digitalizaron sus colecciones, servicios culturales o actividades artísticas de tal manera que los públicos pudieran tener acceso a catálogos y galerías fotográficas, audiovisuales y textuales a través de sitios web o bien de servicios de *streaming*.
3. Desarrollo de ambientes virtuales de consumo. Tiene que ver con la generación de diversos ambientes que contienen elementos de referencia de la experiencia presencial pero que desde su concepción son producidos y pensados desde la virtualidad para lograr una socialización masiva pero un consumo individual. Ejemplo de ello son los cursos abiertos masivos (MOOC por sus siglas en inglés de *Massive Open Online Course*) que consisten en un programa de actividades de aprendizaje basado en contenidos albergado y estructurado en una plataforma de gestión del Aprendizaje (LMS, por sus siglas de *Learning Management System*), regularmente están diseñados para su consumo individualizado (Chiappe et al., 2015) y cuenta con herramientas de automatización que son poco flexibles y no permiten la construcción colectiva (Torres-Díaz et al., 2014). En el campo cultural, el ejemplo son las exposiciones virtuales de bibliotecas, museos o galerías, que, a diferencia del nivel anterior, cuentan con un guión museográfico que guía al visitante con una intencionalidad para el goce estético, la valoración, la significación o el aprendizaje.
4. Desarrollo de ambientes virtuales interactivos. Estas prácticas son similares al anterior nivel, la diferencia reside en la interactividad multimedial ya que no solo se centra en consumo de contenidos de manera individual, sino que la experiencia se realiza en relación con otros. Ejemplo de ello son los cursos virtuales escolarizados, cuyo diseño instruccional es más flexible, fomenta la socialización con otros estudiantes y requiere de un acompañamiento y guía per-

sonalizada de un especialista, sea este un tutor o un asesor. Lo mismo pasa en los servicios culturales en donde vemos actividades culturales pensadas desde la virtualidad y para una experiencia multimedial que en ocasiones es inmersiva. Lo anterior, a través de realidad aumentada o realidad virtual, y que es enriquecida con espacios de socialización de las experiencias con otros visitantes de manera sincrónica o asincrónica.

5. Generación de ambientes colaborativos. Son espacios de co-creación que parten de la generación de una comunidad de conocimiento desde donde se comparten intereses en común, pero también actuación compartida, ya sea para el aprendizaje o para la creación. Hay un gran énfasis en la comunicación, en la autogestión y en la resolución de problemas y necesidades a partir del diálogo, la creatividad y en buena parte, la experimentación. Ejemplos de ello son los cursos virtuales colaborativos (Chan et al., 2015) y los laboratorios de cultura digital, o las comunidades virtuales de construcción colectiva a partir de retos creativos (González, 2015).

Figura 1
Niveles de virtualización y ejemplos



Fuente: Elaboración propia.

Si se mira con detenimiento, esta propuesta de categorías analíticas sobre la virtualización de los servicios educativos y culturales, podemos identificar que cada uno de estos niveles implica una forma de interacción e involucramiento de las personas, que va desde el consumo pasivo hasta

la co-creación, lo cual se resume en la generación de condiciones para la participación, un elemento clave para comprender la inclusión.

De la inclusión y sus prácticas

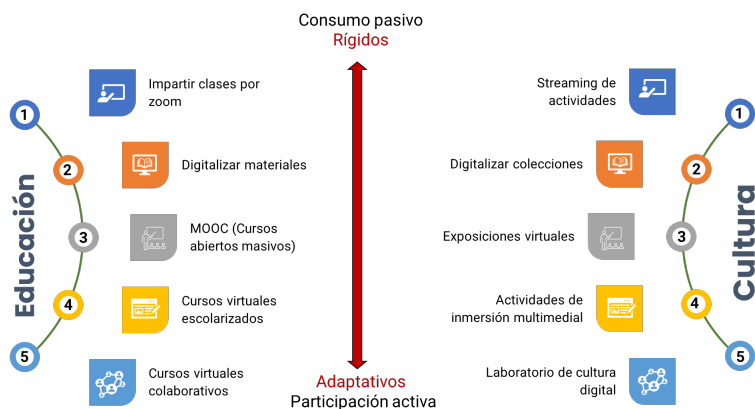
Para comprender la inclusión, es importante entenderla en su paradójica dinámica con la exclusión, pues de acuerdo con Mascareño y Carvajal (2016) hay dos ejes a manera de *continuum* sobre los cuales se dan estos procesos de inclusión/exclusión: a) la capacidad de selección de las personas con relación a opciones; y b) la disponibilidad organizacional que hace posible la elección. A partir de ahí se definen las siguientes situaciones:

1. **Autoinclusión/autoexclusión.** Es cuando las personas tienen la capacidad de decidir por ellas mismas si participan o no de un grupo social, una práctica o un consumo cultural, etcétera. Lo cual va a estar determinado por sus intereses y su capacidad para poder acceder o no a esa opción.
2. **Inclusión por riesgo y exclusión por peligro.** Es cuando las opciones de decisión de participación dependen en parte de disposiciones organizacionales que regularmente no consultan a los potenciales afectados, por lo tanto, los afectados son incluidos en las consecuencias, pero excluidos de las decisiones.
3. **Inclusión compensatoria.** Es cuando las instituciones generan ciertas políticas o programas para generar condiciones de acceso a opciones a ciertos grupos que no han podido tener la capacidad de participación por su condición individual, grupal o comunal.
4. **Inclusión en la exclusión.** Es cuando se da una participación acotada y de manera asimétrica de ciertos grupos marginados o subalternos con relación a un grupo dominante; en ese sentido las opciones de elección están delimitadas por condiciones sociales impuestas por el grupo dominante.
5. **Subinclusión.** Es cuando se carece de condiciones institucionales para hacer valer derechos fundamentales, negando la autonomía individual y restringiendo la selectividad de opciones que tienen los individuos o grupos.

Este esquema nos permite ver, que una cuestión relevante de los procesos de inclusión se relaciona con la capacidad de los sujetos a elegir y participar, así como de las condiciones sociales que hacen posible dicha elección y participación. Así pues, en términos del tema abordado en este escrito, la eficiencia de la virtualización de los servicios educativos y culturales como una estrategia de inclusión, está supeditada a que éstos propicien las posibilidades de participación y su adaptación a la diversas capacidades e intereses de los sujetos.

Por ello, la configuración de las prácticas de virtualización de los servicios educativos y culturales juega un papel importante en propiciar solo un consumo pasivo o una participación activa, y a la vez, pueden ser más rígidos o adaptativos. Conforme lo anterior, no se puede hablar de inclusión si las opciones virtuales a las que se tienen acceso sólo permiten el consumo pasivo de contenidos y los sujetos no tienen la capacidad de adecuarlos a sus intereses y capacidades.

Figura 2
Niveles de virtualización y capacidades de inclusión



Fuente: Elaboración propia.

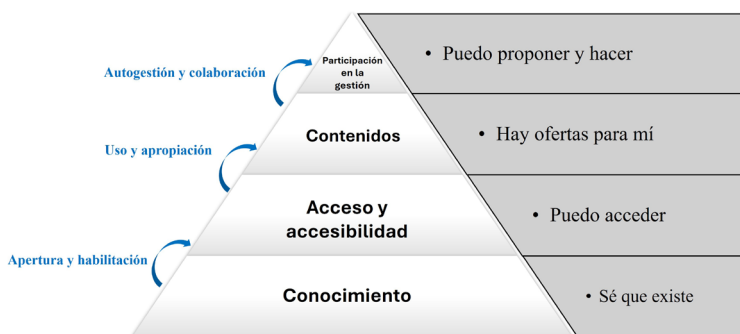
Es relevante tener en cuenta que estos niveles de virtualización son un *continuum* en el que los límites entre una categoría y otra no están del todo definidos. En la realidad, algunas experiencias contienen elementos que las hacen difusas y en algunos casos contradictorias. Sin embargo, es importante que al momento de diseñar e implementar la acción cultural se tenga en consideración el generar las condiciones para que sea posible

la participación activa. En ese sentido, retomamos el esquema propuesto por Mariscal Orozco y Guerra Veas (2022) con respecto a los niveles de ejercicio del derecho a la cultura, que pueden ser considerados en el diseño e implementación de servicios educativos y culturales en modalidad virtual:

1. Un primer nivel está relacionado con el conocimiento, es decir, saber que existe esa oferta cultural o educativa, pues en ocasiones las personas no conocen de su existencia.
2. Un segundo nivel de participación se refiere al acceso y la accesibilidad que las personas puedan tener a partir de sus condiciones individuales, grupales o comunitarias.
3. El tercer nivel tiene que ver con los contenidos; esto es, qué tanto la oferta cultural o educativa es adecuada, pertinente y significativa para cada individuo, considerando rasgos como género, grupo étnico, clase social, identidad, cultura, entre otros.
4. El cuarto nivel está vinculado con la posibilidad de participación en la gestión de las actividades de aprendizaje y culturales, en el que no solamente hay una oferta en términos de contenidos, sino también los participantes pueden proponer y hacer otras actividades, ser un elemento que interviene en la generación de la misma oferta y de otras futuras.

Figura 3

Procesos de participación e inclusión



Fuente: Mariscal Orozco y Guerra Veas, 2022.

Para avanzar del conocimiento hacia el acceso y accesibilidad, es necesario generar las condiciones para ello, esto requiere la apertura de espacios y la disposición para recibir e integrar las diferentes formas, necesidades y condiciones en las que las personas evidencien que se les considere para participar.

Para dar ese salto entre el acceso y los contenidos es importante generar estrategias de uso y apropiación justo para que estos contenidos sean adecuados para este tipo de personas, y el último cambio que va de contenido a participación en la gestión tiene que ver con generar estrategias de autogestión y colaboración del aprendizaje y de la participación cultural.

Conclusiones y retos en clave de inclusión (y virtualidad)

Las prácticas de virtualización de los servicios que se observaron durante la gran cuarentena por covid-19, nos muestran una diversificación de formas de interacción, que va desde actividades rígidas basadas en un consumo pasivo, como la impartición de clases en videoconferencia o el streaming de una actividad artística; a ofertas adaptativas que fomentan una participación activa como los cursos virtuales colaborativos o las comunidades virtuales de co-creación digital.

Sin embargo, la virtualización de los servicios educativos y culturales no puede ser considerada por sí misma una estrategia innovadora para la inclusión, pues el hecho de que se realice en el ciberespacio y no esté limitada a un territorio concreto, no quiere decir que se pueda acceder a ella, que propicie la participación y que se adapte a las personas o grupos, menos aun cuando lo virtual se incorpora como una acción paliativa que sustituye lo presencial y no es intencionado como una alternativa para el desarrollo integral de los individuos y las comunidades.

Los servicios educativos y culturales que solo consideran los primeros dos niveles de virtualización parten de una noción de virtualidad como representación o simulación, pues la interacción se centra en la relación persona-máquina y su capacidad de adaptación está limitada, por lo que sus usuarios solo tienen una forma de participación basada en el consumo. Por su parte, aquellos servicios que consideran los niveles tres, cuatro y cinco, parten de una noción de virtualidad como entorno que facilita la interacción

entre persona-máquina y persona-persona; no obstante son los niveles cuatro y cinco los que generan las condiciones para que se dé una participación activa y su adaptabilidad que estimule la creatividad, la creación colectiva, pero sobre todo, la inclusión a partir de la diversidad de capacidades, intereses y necesidades de las personas y los grupos sociales, no solo en términos del uso de las tecnologías y sus contenidos, sino también de su apropiación y contribución a las mismas a partir de sus propias visiones.

A la luz de los aprendizajes que tuvimos por la pandemia y de la trayectoria con respecto a la educación virtual y a la gestión cultural, observamos y proponemos varios retos que pueden ser atendidos en la siguiente década:

- Generar las condiciones para el ejercicio al derecho a la educación y a la cultura. Es importante identificar cuál es la configuración de las actividades y servicios que se tienen actualmente y reconocer cuál es el grado de participación que promueven en las comunidades que intervienen, y de esta manera hacer los ajustes necesarios para promover prácticas democráticas desde las ofertas educativas y culturales.
- Propiciar la participación activa partiendo de la identificación de necesidades, problemáticas y condiciones concretas de las personas, grupos y regiones. Las ofertas generalistas, masivas o homogéneas no responden a necesidades concretas, y en la mayoría de los casos, reproducen una hegemonía cultural.
- Comprender las lógicas propias de la nueva cultura digital (de, desde y para la virtualidad). Pues en coincidencia con Amaya Trujillo y Chávez Blanco (2022) es una nueva configuración cultural desde la cual se construyen nuevos sentidos y lógicas de pensamiento y actuación. No podemos trasladar de manera automática lo presencial a lo virtual; así como lo presencial tiene sus propias lógicas, también lo virtual las tiene; además, habrá contextos híbridos, por lo que es importante pensar las actividades desde y para la virtualidad, pues justamente eso facilita la participación y la adaptabilidad.
- Desarrollar una visión crítica y propositiva del uso y la apropiación tecnológica. Lo anterior sugiere ir más allá del aprovechamiento de los aparatos hacia adaptar estas tecnologías para desarrollar nuevas formas de gestionar el aprendizaje y la cultura.

- Incorporar en las acciones una visión de colaboración, innovación y pertinencia. Resulta fundamental para el diseño y ejecución de acciones educativas o culturales partir de los elementos de la colaboración y la innovación, entendida como la posibilidad de modificar las condiciones para hacer algo diferente a partir de lo que ya se tiene y considerando las necesidades vigentes. En este sentido, la generación de nuevas ideas responde con pertinencia al contexto que interviene.
- Avanzar hacia la reducción de la brecha digital. Frente a la actual transformación social, es un imperativo avanzar de manera contundente en las estrategias que reduzcan las diferencias en el acceso a las nuevas tecnologías por parte de los individuos y los colectivos.
- Propiciar la gobernanza en los servicios educativos y culturales, de tal manera que la participación activa de las personas se realice desde una perspectiva de ciudadanía digital.

Referencias

- Amaya, J. y Chavez, B. E. (2022). Anclajes epistemológicos de la cultura digital. En B. E. Chavez y J. Amaya (Eds.), *Acercamientos epistemológicos, históricos y metodológicos a la cultura digital* (pp. 12-40). UPB y Universidad de Guadalajara. <https://doi.org/10.18566/978-628-500-072-0>
- Bury, J. (1971). *La idea de progreso*. Alianza Editorial.
- Chan, M. E. y de León, D. J. (2012). Desarrollo de ambientes y gestión de la virtualidad: dos encuentros. En M. S. Pérez (Ed.), *Encuentro Internacional de Educación a Distancia. Veinte años de innovación en colaboración* (pp. 69-101). Universidad de Guadalajara.
- Chan, M. E. y Mariscal, J. L. (2020). *Cultura y transformación digital: Oportunidades para el desarrollo de nuevas competencias*. Secretaría de Cultura del Estado de Tabasco. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10719263>

- Chan, M. E., Oliva, G., Varela, G. A. y Mercado, P. (2015). *COOL: un entorno para la educación colaborativa, abierta y masiva*. En M. E. Prieto, S. J. Pech, J. García y T. de Leon (Eds.), *Contributions to the uses of Technologies for Learning: 2015*. Humboldt International University.
- Chiappe, A. H., Nicolás, A. y Martínez, J. A. (2015). Literatura y práctica: Una revisión crítica acerca de los MOOC. *Comunicar: Revista Científica de Comunicación y Educación*, 44, 9-18. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4904255>
- Delgado, T. (2020). Taxonomía de Transformación Digital. *Revista Cubana de Transformación Digital*, 1(1), 4-23. <https://rctd.uic.cu/rctd/article/view/62>
- Echeverría, J. (1998). 21 tesis sobre el Tercer Entorno, Telépolis y la vida cotidiana. En *XIV Congreso de Estudios Vascos: Informazioaren Gizartea=Sociedad de la Información=Société de l'Information*. pp. 7-11.
- Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Destino.
- Galindo, L. J. (2006). Cibercultura, sistémica y pensamiento contemporáneo. Explorando las posibles fuentes conceptuales de un pensamiento. *Revista Q*, 1(1), 1-19. <https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/6465/Cibercultura,%20sist%C3%A9mica%20y%20pensamiento%20contempor%C3%A1neo.pdf?sequence=1>
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades de la región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1(9), 25-57. <http://www.economia.unam.mx/academia/inac/pdf/inac5/516.pdf>
- González, R. (2015). Comunidad virtual de amateurs con estándares profesionales (*proams*) en la replicación de productos editoriales comerciales. *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 5(9). <http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/245>
- Herskovits, M. (1995). *El hombre y sus obras*. Fondo de Cultura Económica.
- Krut, O. B., Koshetarova, L. N., Losinkaya, A. Y., Korablina, M. V. y Borovkova, M. V. (2018). Virtuality as the Ideality of the Information Society. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 23(82), 369-375. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1512284>

- Mariscal, J. L. y Guerra, R. (2022). *Revisión a la gestión cultural latinoamericana*. RGC Libros.
- Mascareño, A. y Carvajal, F. (2016). Los distintos rostros de la inclusión y la exclusión. *Revista de la CEPAL*, 2015(116), 131-146. <https://doi.org/10.18356/087628b4-es>
- Muñoz, J., Martínez, S. y Peña, B. (2019). *La realidad audiovisual como nuevo vehículo de comunicación*. Editorial GEDISA.
- Tabares, J. y Correa, S. (2014). Tecnología y sociedad: Una aproximación a los estudios sociales de la tecnología. *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, 9(26), 129-144. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1850-00132014000200008&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Torres-Díaz, J. C., Moro, A. y Valdiviezo, P. (2014). Los MOOC y la masificación personalizada. *Profesorado, Revista de Currículum y Formación del Profesorado*, 18(1), 63-72. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/profesorado/article/view/19122>

De heurísticas epistémicas y conceptuales en torno a las violencias en México¹

Genaro Aguirre-Aguilar

Universidad Veracruzana, Veracruz, México

geaguirre@uv.mx

Entre sus primeros acercamientos disciplinares al campo de la Comunicación y su vínculo con la cultura urbana, se encuentra el estudio que Rossana Reguillo realizará sobre las bandas juveniles hacia principios de los 90: *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación* (ITESO, 1992). Posteriormente, vuelve a colocar a la comunicación como un ámbito problematizador y fenoménico que le permite asomarse al impacto que la explosión de unos ductos de PEMEX causó en la ciudad de Guadalajara. *La construcción simbólica de la ciudad: sociedad, desastre y comunicación* (ITESO, 1996), sería

Rossana Reguillo

NECROMÁQUINA

Cuando morir no es suficiente



1 Reguillo, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. NED ediciones. 258 pp. ISBN: 978-84-18273-48-3



una obra que colocaría a su autora en el escenario de la investigación social latinoamericana, siendo reconocida como una investigación que abre horizontes desde el cual pensar a la comunicación como un objeto de conocimiento, entrecruzado y dialogante con otras disciplinas, como serían la Sociología, la Antropología, la Psicología social y la Historia; mismas que ya mostraban la inquietud, la actitud, el pensamiento de una autora dispuesta a cruzar puentes disciplinares que favorezcan miradas y abordajes de fenómenos desde posicionamientos disciplinares, políticos y comprometidos.

Algo de ello es reconocible en su reciente *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente* (Ned ediciones, 2021), un libro que si bien desde su contraportada se anuncia integrado por “una colección de ensayos, etnografías y crónicas realizadas a lo largo de varios años”, eso no impide a su autora y quien edita la obra, la conformación de un texto que alcanza una unidad por la forma en que es reconocible un hilo expositivo que –desde la presentación– encuentra una articulación problemática y epistémica suficiente como para dimensionar la importancia que tienen las huellas, las travesías, las perspectivas, los atrevimientos de una investigadora que, en los últimos 30 años, ha venido comprometiendo su quehacer investigativo en problemáticas de profundo interés académico y social.

Esto es resultado de un articulado ejercicio de sistematización que se observa en la composición de sus cuatro capítulos: *I. Guerras en el vórtice*, *II. Turbulencias en el paisaje*, *III. Escenas: efecto borde* y *IV. Dispositivo abismal: necromáquinas*, integrados por un conjunto de textos que van trazando un recorrido que va de reconocer una problemática estructural vinculada a las formas de violencia imperantes en el México contemporáneo, a un trabajo analítico transdisciplinar que conjuga lo académico con otras formas del saber, como pueden ser el arte, la literatura, la filosofía, junto a los testimonios de los que echa mano para construir viñetas etnográficas que sitúan el objeto de sus reflexiones, desde lo cual define y complejiza lo para ella es su “caja de herramientas conceptuales y metodológicas” (p. 13).

En ese tenor, es interesante el apunte que la autora realiza cuando señala que, “como estrategia, opté por lo que llamo la estrategia del fragmento, que entiendo como aproximaciones sucesivas a diferentes aspectos, rostros y dimensiones de la violencia” (Reguillo, 2021, p. 24). Una disposición metodológica que –puede decirse–, vertebra la disertación en la obra.

Si algo distingue el trabajo de Reguillo es el despliegue de un arsenal teórico-conceptual ligado al recorrido histórico de un fenómeno virulento como es la violencia, para lo cual va haciendo uso de constructos que le permiten dimensionar un complejo problema ligado a los diversos tipos de violencias impuestas y administradas por el crimen organizado. Por ejemplo, de la *paralegalidad* con que nombra “al espacio vestibular” (p. 15) que abre el creciente poder del crimen organizado en los 90, a la *fractalización* de los grupos criminales, lo que deviene en “ensamblajes a distinta escala” (p. 24) con singular arraigo en todo el territorio nacional; a partir de lo cual, asume al horror como categoría de análisis, encontrando en expresiones como estas, las maneras de verbalizar la violencia vivida en el país.

En esa tesitura, la expresión *narcomáquina* es un primer recurso con el que pudo nombrar, a finales de los 90, lo que venía observando como académica, hasta llegar al constructo *necromáquina*, con el que procura dar cuenta de las formas inhumanas y los alcances con que actúa el crimen organizado. Es decir, heurísticamente ha tenido que hacerse de constructos para hacer “frente a las aceleradas transformaciones [que] en la escena social” observan las violencias, una problemática que ha terminado por desbordar “las categorías y conceptos para pensar el mundo” (2024, p. 30).

Es importante destacar que el fenómeno del narcotráfico ha pasado a ser un objeto de análisis en el ámbito periodístico o académico. En este último caso, el libro *Marco jurídico de la delincuencia organizada en México. Una reflexión en el contexto global* (Contreras, 2012), expone un fenómeno con rostro global; por lo tanto, habla de la importancia de contar con instrumentos internacionales que permitan combatir al crimen organizado. En él, analiza la Ley General contra la Delincuencia Organizada, sus objetivos, la tipificación de los delitos, así como los recursos de los que dispone la justicia para perseguir los delitos.

En *Nación criminal. Narrativas del crimen organizado en México* (2015), Domínguez Ruvalcaba analiza los entretrejos del crimen organizado y el Estado mexicano, destacando una relación que desarticula y colapsa el estado de derecho, al vulnerar lo legal e imponer una estética del terror ligado a un modelo de control centrado en lo necro-político.

Estos dos libros resaltan la dimensión sistémica, organizativa y política alcanzada por el crimen organizado en el mundo y, particularmente

en México, obras que –desde ángulos distintos– retoman un fenómeno reconociblemente complejo cuando se analiza desde lo legal y en su contexto político; ámbitos que Reguillo aborda transversal e integralmente.

Si algo ha caracterizado a la obra de Reguillo (*Paisajes insurrectos, Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, 2019; *Horizontes Fragmentados: comunicación, cultura y pospolítica. El (des) orden global y sus figuras*, 2015), es la búsqueda de encontrar maneras de verbalizar, de expresar lo que se le revela o descubre; intuye en un contexto problemático o fenoménico multideterminado, para lo cual se vale de un lenguaje que desborda la formalidad académica, pero que no impide dimensionar la densidad desde la cual asume un locus de enunciación que no se anda por las ramas cuando de atraer, apropiarse y resignificar un concepto se trata; siempre procurando definir al constructo como también determinar su pertinencia. Por ejemplo, al hablar de *paralegalidad* observa que esta:

emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias, generando no un orden ilegal, sino un orden paralelo que produce sus propios códigos, normas y rituales que, al ignorar olímpicamente a las instituciones y al contrato social, se constituye paradójicamente en un desafío mayor que la paralegalidad”. (2021, pp. 34-35)

Pero también echa mano de la imaginación, la inventiva de una académica e investigadora que -heurísticamente- va mostrando a lo largo de su texto los alcances de un oficio que se cobija en múltiples miradas disciplinarias, pero que entiende el lugar que en este ejercicio de comprensión ocupa el alma, el corazón, la emoción, el compromiso académico, para encontrar las vías de nombrar lo indecible, al reconocer que frente a las violencias impuestas por las organizaciones criminales “el lenguaje naufraga, se agota en el mismo acto de tratar de producir una explicación, una razón; las violencias en el país hacen colapsar nuestros sistemas interpretativos...” (p. 56).

Por eso es sorprendente y admirable, el reconocimiento que hace a la necesidad de ampliar los horizontes teórico-conceptuales y metodológicos desde los cuales suelen abordarse algunos de los actuales objetos de conocimiento, destacando en esta obra, la pertinencia del diálogo más allá de las fronteras disciplinares.

Necromáquina. Cuando morir no es suficiente propone comprender a las violencias (así en plural) desde la *legalidad* como lugar para pensar

su objeto de interés, pero situada en un contexto de paralegalidad por los alcances y las formas gramaticales en que la violencia es suscrita por las organizaciones criminales, colapsando los sistemas de seguridad como de las retóricas que perviven en el discurso político; perspectiva que la lleva a asumir como hipótesis que: “las violencias contemporáneas han inaugurado una zona fronteriza, un orden abierto a la definición constante, un espacio de disputas entre fuerzas asimétricas y disímbolas que desbordan el binomio legal-ilegal” (Reguillo, 2021, p. 31).

Todo esto, hace admirable y sorprendente la lectura de este libro, al dar cabida también a la hipertextualidad, por la posibilidad que tienen los lectores de revisar los apuntes, datos, los asomos complementarios que como autora va compartiendo en sus notas al pie de página.

Así, un lector avezado e interesado en temáticas relacionadas con el crimen organizado, encontrará una lectura que le permitirá comprender un fenómeno en sus entretelones y entrañas; pero para un académico o investigador, además de esto, supondrá encontrarse con una obra que ofrece otros niveles de lectura: uno sería el propio de un ejercicio investigativo que desgana un complejo fenómeno sobre el que problematiza y construye un objeto de conocimiento entreverado por un denso espacio teórico, metodológico y técnico; el otro, una segunda y potencial lectura, más cercana a lo educativo y pedagógico.

Sobre esta última lectura, como docente universitario es posible subrayar la oportuna manera en que va revelando –paso a paso– la forma en que su objeto de interés va cobrando cuerpo, significado y sentido, en términos empíricos, problemáticos y transdisciplinarios. En ese sentido, puede estarse ante una obra susceptible de pasar a ser un material de consulta o curricular, para acompañar procesos de investigación formativa, por la manera en que va tejiendo un abordaje denso sí, pero no por ello menos pedagógico, por los modos en que Reguillo asume como estrategia expositiva, y revela intuiciones, lecturas, experiencias, saberes para poder configurar una trama fenoménica que atrapa, sorprende y confirma lo que Geertz dijera en alguna de sus obras, sobre lo importante que es que los investigadores sociales se acerquen a la literatura para recrear un trabajo científico que apela a una descripción densa de su fenómeno, pero suficientemente cercana a la prosa literaria, lo que favorece un abordaje más rico en los matices que como autor del informe se asume.

Tras lo apuntado arriba, se diría que si bien hay algunos detalles tipográficos relacionados al manejo de los datos de algunas fuentes que se le escaparon a quien corrigió el estilo, a la editora y la propia autora, terminan por ser detalles editoriales mínimos frente a un libro que sorprende por el andamiaje de una perspectiva académica enriquecida por una trayectoria investigativa que tiene un corazón epistémico alimentado por líneas de investigación que han venido madurando y ampliando los horizontes de comprensión de Rossana Reguillo; los mismos que han encontrado en distintas disciplinas académicas tanto como en la literatura, la música o la fotografía, un océano de posibilidades para navegar en un fenómeno complejo como son las formas de violencia que envisten al crimen organizado.

Finalmente, puede decirse que se está ante una obra que se caracteriza por el empleo de un lenguaje que reconoce a un público especialista sin renunciar a la posibilidad para que los no especialistas, comprendan sus planteamientos; ello como resultado de tratarse de una autora que se hace de *cartas esféricas* que le permitan navegar en un tempestuoso océano, que también le apelan a la heurística de una investigadora que lee horizontes, que se hace de *veletas cognitivas* para estar en condiciones de encontrar la mejor forma de sortear vendavales fenoménicos que impone el mismísimo crimen organizado, y así poder dimensionar, comprender, interpretar y explicar, el protagonismo violento que hoy encarna, en México como en el mundo entero.

Referencias

- Contreras, M. E. (2012). *Marco jurídico de la delincuencia organizada en México. Una reflexión en el contexto global*. Universidad Veracruzana.
- Domínguez, H. (2015). *Nación criminal. Narrativas del crimen organizado en México*. Ariel.

De la violencia a la educación¹

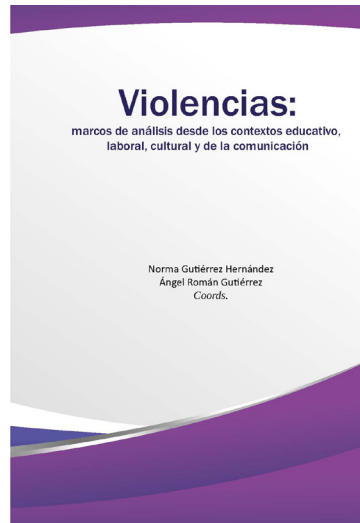
Álvaro A. Fernández Reyes

Universidad de Guadalajara, Jalisco, México

delfosfera@gmail.com

En el prólogo de *Violencias: marco de análisis desde los contextos educativo, laboral, cultural y de la comunicación*, Olivia Solís Hernández expone el reto de presentar un libro. Bien dice que las palabras que lo inauguran pueden abrir o cerrar páginas. Mi labor, como el de la prologuista, es hacer una reflexión crítica, y después una invitación a abrir sus páginas, pero más a leerlas detenidamente y pensar sobre un tema que nos persigue en la vida cotidiana.

Si bien los estudios sobre la violencia no son nada nuevos, la necesidad de estudiarla y reflexionar sobre ella, lamentablemente está más vigente que nunca. Este tratado sobre las violencias –así, en plural– que coordina Norma Guti-



1 Gutiérrez, N. y Román, Á. (Coords.), (2022). *Violencias: marco de análisis desde los contextos educativo, laboral, cultural y de la comunicación*. Astra Ediciones. ISBN: 978-84-19152-84-8. 160 pp. DOI: <https://doi.org/10.48779/ph7t-w580>

érrez y Ángel Román, siempre lleva a dos campos básicos para combatirla: la cultura y la educación. En sus páginas vemos una reflexión sobre el presente, pero también sobre el pasado que permanece en el presente.

Un aspecto que llama fuertemente la atención es que la publicación construye un diálogo entre el capitulado. Es una de sus peculiaridades, pues todos los capítulos tienen una relación estrecha: se interpelan unos a otros. Tarea nada fácil cuando se reúnen temas, casos, teorías y metodologías diversas en un solo compendio.

Como su título indica, todos los textos tratan sobre violencias, sobre la violencia estructural y líquida que permea nuestra cultura, pero enfatizan la necesidad de sensibilizar al lector, principalmente estudiantes, así como docentes y funcionarios. De los seis ensayos que componen el libro, los primeros cinco abordan diferentes dimensiones de la violencia en el ámbito educativo y desde la educación. No obstante, el último que toma como objeto de estudio a la ciudad de Zacatecas y sus actividades culturales, demuestra que también la educación es una de las grandes puertas para salir de este problema, o por lo menos para confrontarlo de mejor manera.

En el capítulo uno, de María del Refugio Magallanes, titulado “Sentidos de la violencia, la disciplina, el castigo escolar y enseñanza del buen trato infantil en el Porfiriato”, podemos ver cómo el eje transversal de la violencia se ejecuta en el ejercicio disciplinario para infantes de primaria, y cómo ya estaba en el debate de pedagogos de finales del siglo XIX. Junto con madres y padres, los pedagogos estaban generalmente a favor, pero había otros en contra de la violencia y del castigo físico, psicológico, relacionado con el sistema de aprendizaje. Entre este debate teórico y práctico, a través de documentos, la autora reconstruye el contexto de un “orden moral” que por un lado intentaba implementar lo que llama “la sensibilización civilizada del castigo”, y por otro, una práctica y teoría que mantenían el viejo ejercicio del castigo en defensa del lema: “La letra con sangre entra”. Como sabemos la práctica y la teoría no siempre van de la mano, y en sus líneas puntualiza cómo desde 1891 ya se prohibía constitucionalmente este tipo de castigos. Aunque 100 años después, sabemos de niñas y niños que seguían –o siguen– sufriendo los estragos de un castigo de esta naturaleza en nombre de la disciplina y el aprendizaje. Al respecto, impresiona saber que los pioneros pedagogos que estaban en contra, promulgaban lo que se ha dado en llamar la ética del cuidado, rama de la filosofía práctica que ahora en pleno 2024 ha cobrado presen-

cia junto con la filosofía para la paz. Su objetivo era evitar la construcción de sujetos disciplinados.

Por su parte, Norma Gutiérrez, además de coordinadora del monográfico, escribe un segundo capítulo con el sugerente título: “Auditoría de género en el lenguaje: violencia, educación, feminismo e igualdad sustantiva”. La propuesta de la autora se basa en dos ejes fundamentales: la educación y el lenguaje. Como algunas de sus colegas, revisa la agenda 2030 promulgada por la Organización de las Naciones Unidas, en este caso desde el objetivo 5 que pone atención en la igualdad de género y en la eliminación de toda forma de discriminación y violencia hacia las mujeres y niñas. Rescata uno de sus puntos principales que es implementar una revolución educativa que sensibilice en diversos niveles escolares, cuyas viejas prácticas afectan tanto en lo administrativo como en las normas o en los planes curriculares. Una estrategia urgente y que no tendría por qué ser utópica para erradicar la violencia de género, pues ésta, indica, “causa más muertes y mutilaciones que cualquier otra guerra [...]” (p. 45). Estas políticas las apoya con hipótesis que abonan al objeto de estudio. Una de ellas es que este tipo de violencia es una conducta social aprendida y reproducida a través de las instituciones y las instancias sociales. Es ahí donde se relaciona el proceso educativo con el lenguaje basado en un orden patriarcal como universal, en la inequidad de los significados de vocablos asignados a los hombres, por ejemplo, hombre público-mujer pública, entre otras estrategias de lenguaje como chistes, dichos, e imágenes. En este proceso los libros escolares son fundamentales en la formación de lo que se aprende y se nombra para existir. Y como en los medios masivos y otros productos culturales, ahí se construyen los roles, los estereotipos, y las identidades. Por lo cual habrá que crear un sistema educativo con perspectiva de género, deconstruir el lenguaje para alcanzar lo que llaman la igualdad sustantiva. Está por demás decir que el uso del lenguaje aun no ha aprobado la auditoría.

El capítulo tres “Función de la escuela en la prevención del ciberacoso”, se enfoca en la prevención de este fenómeno desde la escuela. Josefina Rodríguez, como lo hacen Ángel Román y Norma Gutiérrez en sus capítulos, parte de datos perturbadores en términos de ciberacoso: “México ocupa el primer lugar mundial, seguido por Estados Unidos y China” (p. 64). Dato tan contundente que de entrada obliga a atender el problema; como el mismo hecho de que esta práctica comienza a ser bien vista por adolescentes e infantes; o que estudiantes no son las únicas víc-

timas, sino también docentes, que incluso llegan a ser el blanco de madres y padres de familia. En todo caso, año con año aumenta y causa estragos irreversibles. Como el resto de las autoras hace un esfuerzo por definir el significado y las características de su objeto de estudio, así como sus etapas, variantes y los tipos de acoso. Muestra que, si bien es tan grave como el acoso físico en lo público y lo privado, el gran riesgo viene de su capacidad de ser prolongado y esparcido de una manera veloz y sin precedentes. Pero una de las virtudes de este compendio sobre las violencias es que los abordajes teóricos y empíricos no quedan en la descripción, interpretación y explicación. Por el contrario, culminan con propuestas para prevenir el ejercicio de las violencias. En este caso podríamos mencionar aspectos como la competencia digital, el plan de educación en seguridad informática, el plan de seguridad de los equipos informáticos, entre otros que menciona la autora. Más que nada sugieren poner énfasis en la creación de conciencia y empatía, en cultivar el pensamiento crítico. Y, como sus colegas, Josefina Rodríguez pone acento en la autoprotección y la protección de usuarias y usuarios, es decir, en conducirse con la ética del cuidado.

Emparentado al tema, en el capítulo cuatro “El acoso laboral en el ámbito educativo, una manifestación violenta disfrazada de interacción social”, Beatriz Marisol García analiza el acoso laboral, que es el día a día de mujeres, pero también de hombres, de subordinadas, pero también de jefas y jefes. En ese sentido –nos recuerda– que el acoso es tanto horizontal como vertical, y no necesariamente jerárquico, pues puede ser ascendente o descendente. Siempre se trata de una situación de desventaja que se normaliza, pero también de desconocimiento de las implicaciones legales. La Dra. Beatriz utiliza la categoría de análisis *mobbing*, que se ha traducido como acoso laboral, profesional o moral. Un hecho que a veces se oculta, pero que se manifiesta en un cambio de actitud que afecta en lo personal y lo social, en lo productivo y en la motivación –síntomas parecidos a las víctimas del *bullying*–. Siempre tiene repercusiones psicológicas, físicas y sociales. La autora considera que sólo se puede enfrentar de manera colectiva, con la divulgación y el conocimiento de normativas claras. Y nuevamente trae a la mesa del debate el cuidado de las y los demás, pues asegura que “sentirse bien está directamente relacionado con hacer sentir bien” (p. 97).

El capítulo cinco “Políticas educativas en contra de la violencia en las Instituciones de Educación Superior. El caso de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) y los crímenes violentos hacia universitarios y universitarias”, de Ángel Román, sigue esta línea, pero estudia las políticas implementadas, a implementar y a ejecutar en el caso de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Tras una serie de crímenes atroces perpetrados contra la comunidad universitaria, parte de una inquietud personal, pero que podría pertenecer a cualquier ciudadano de Zacatecas, Michoacán, Estado de México, Guanajuato o Sonora, según los estados con las ciudades más inseguras de México. País cuyos ciudadanos viven al lado del horror esparcido principalmente por el crimen organizado, la impunidad y la carencia de estado de derecho. Como académico y funcionario universitario, o como padre de familia y ciudadano que sufre estragos, se pregunta sobre las acciones que implementan tanto organismos internacionales como locales, concretamente la UAZ o ANUIES, para apoyar a los tres órganos de gobierno caracterizados por un marcado fracaso frente al cada vez más fuerte crimen organizado. Un sistema de redes que fue fortalecido durante los últimos sexenios presidenciales. Con recuento de acontecimientos y datos duros, dignos de cualquier *thriller*, expone el clima de terror, pero también analiza las políticas de instituciones educativas que ofrecen soluciones graduales para combatir uno de los peores males que aquejan al país.

El último capítulo, “Ciudad, cultura y violencia. Entramados simbólicos en torno al Festival Cultural Zacatecas, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México”, sale de la institución educativa –aunque siempre se relacionan con ésta–, para tratar la cultura de la violencia en el entorno urbano. Irma Fabiola Castillo realiza cruces por demás interesantes; les llama conexiones simbólicas, que se dan entre el patrimonio cultural, el Festival Cultural de Zacatecas, y la violencia confrontada con la idea del “derecho a la ciudad”. Dos tipos de violencia cobran relevancia en el estudio, como menciono, en este caso asociada al entorno urbano: la coercitiva y punitiva totalmente visible y difundida; y la estructural casi imperceptible. Ambas ejercidas tanto en nimiedades de la vida cotidiana como en otros grados, por ejemplo, el de la violencia criminalizada. Sugiere la autora que esta cultura de la violencia, a diferencia de las violencias del pasado, son hijas del sistema neoliberal y la globalización. Un sistema que se ha convertido en parte de nuestro sentido común: las cosas son así, y así se normalizan. Ya es normal que a un comerciante del Centro Histórico de Zacatecas le pidan derecho de piso, por poner otro ejemplo.

Es sugerente cómo durante el festival se esparcen diversos tipos de violencia al patrimonio cultural, y a los mismos ciudadanos: daño a edificios causado por la aglomeración en conciertos y daño físico causado por peleas, alcohol, drogas y demás. En este ensayo de cierre, Irma Castillo invita a pensar en vivir la ciudad y la cultura con armonía y ética, la ética del ciudadano cuya base está en la educación y en la creación de narrativas libres de violencia.

Como podemos ver, este compendio es cruzado por dos ejes transversales: la violencia y la educación. Estos ejes hacen mover nuestros engranes críticos sobre un sistema que produce y normaliza la inseguridad. Las autoras y el autor, en sus narrativas exigen un cambio en el paradigma del pensamiento, del sentido común, un cambio en la producción del conocimiento en instituciones educativas, con el fin de que tomen en cuenta otros niveles del saber tales como las emociones o la empatía, y construyan un orden moral fuerte ante los embates de la economía, la política y la cultura de la desigualdad. Por lo que el libro, además de analizar tipos de violencias, abre una línea de investigación a tratar y reflexionar. En este sentido sería necesario un segundo volumen que analice cómo implementar ese nuevo modelo de pensamiento desde la educación, desde la filosofía para la paz y la ética ciudadana.

Este texto compilado por Norma Gutiérrez y Ángel Román demuestra que las Ciencias humanas son más necesarias que nunca, nos recuerda que valores como la seguridad, la equidad y la libertad, son derechos humanos que debemos exigir y no un privilegio que se nos ha negado.

Asalto al poder. La violencia política organizada y las ciencias sociales¹

Rafael Laloth Jiménez

*Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora,
Ciudad de México, México*
lalothrafael@gmail.com

Eduardo González Calleja es profesor titular de la Universidad Carlos III de Madrid, especialista en la teoría e historia de la violencia política, temática desarrollada en su libro *Asalto al poder. La violencia política organizada y las ciencias sociales*. La obra presenta un esbozo general sobre las tipologías de las violencias organizadas a través del análisis de los siguientes elementos: a) factores internos y externos de los grupos en pugna, b) elementos estructurales y coyunturales de los conflictos, c) estrategias desempeñadas por organizaciones que disputan el poder. Todo con el fin de dar cuenta de las motivaciones, el desarrollo y las consecuencias del uso de la fuerza con fines políticos.



¹ González, E. (2017). *Asalto al poder. La violencia política organizada y las ciencias sociales*. Siglo XXI de España Editores, 506 pp. ISBN: 978-84-323-1846-7.

El autor fundamenta su estudio a partir de una serie de reflexiones y categorías analíticas de diversos pensadores clásicos y contemporáneos de la Sociología, la Política y la Historia. Asimismo, integra trabajos que exploran el fenómeno de la violencia política, así como tratados político-militares redactados por militantes y organizaciones subversivas. Además, aborda la complejidad de la violencia política mediante el análisis de diversos procesos históricos transnacionales. Entre los autores mencionados destacan figuras como Thomas Hobbes, Nicolás Maquiavelo, Karl Marx, Émile Durkheim, Hannah Arendt, Eric Hobsbawm, Julio Aróstegui, Anthony Oberschall, Lenin, Mao Tse-tung, Ernesto Che Guevara, Carlos Marighella, entre otros.

A partir de ello, González Calleja entiende a la violencia política como,

el empleo consciente (aunque no siempre deliberado o premeditado), o la amenaza del uso, de la fuerza física por parte de individuos, entidades, grupos sociales o partidos que buscan el control de los espacios de poder político, la manipulación de las decisiones en todas o parte de las instancias de gobierno y, en última instancia, la conquista, la conservación o la reforma del Estado. (2017, p. 85)

La manera como es entendida la violencia política en *Asalto al poder* da cuenta de los procesos por los cuales atraviesan los grupos en conflicto –tanto el Estado como grupos ajenos a él– y cómo es ejercida dicha violencia –la cual está condicionada a una serie de circunstancias culturales, políticas e históricas– en la búsqueda por conservar o alcanzar el poder.

En la introducción de la obra, el autor reflexiona sobre un conjunto de tipologías respecto a la violencia. Éstas pueden ser clasificadas a partir de sus fines, objetivos, medios, participantes, extensión, intensidad, formas y organización. Dicha clasificación es una antesala de lo que analiza a profundidad en los siguientes apartados de la obra, para dar cuenta de cómo, por qué y para qué los actores sociales ejercen la violencia política de forma organizada.

En el primer capítulo, “La definición, caracterización y análisis de la violencia desde el punto de vista de las ciencias sociales”, el autor hace un esfuerzo por definir lo que es la violencia a partir de su caracterización, historicidad y por la forma en cómo ha sido abordada desde la Política, la Sociología y la Historia. En este sentido, González Calleja (p. 28) señala que la violencia es un fenómeno presente en diversos ámbitos de la

vida, “ha ejercido sobre el hombre una fascinación fuera de lo común. Ha sido, es y seguirá siendo un elemento esencial de nuestras diversiones, de nuestras relaciones sociales o de nuestras instituciones [...] en las modas estéticas o en la vida económica, política y religiosa”.

Además, puntualiza que ésta tiene implicaciones axiológicas, lo que ha generado amplios debates sobre su ejercicio al ser considerada un acto transgresor. Su atribución moral o inmoral depende de la intencionalidad que los actores le otorguen a su práctica. Cuando se le asigna una intencionalidad política, sus fines giran en torno a una serie de objetivos particulares, como lo pueden ser alcanzar la libertad o imponer una tiranía, lo que le otorga un carácter legítimo o ilegítimo según sea el caso. Con esta idea, González Calleja insiste en que la violencia no debe pensarse únicamente como un fenómeno “anómico, excepcional o patológico de la vida social” (p. 69), sino analizarse como un comportamiento que obedece a una serie de motivaciones, que sigue un conjunto de reglas para su desarrollo y que persigue fines determinados.

En el segundo capítulo titulado “‘Bellum omnium contra omnes’. Una reflexión general sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos políticos”, se analizan los fines de la violencia política. González Calleja (p. 76), piensa en la violencia como una práctica “inherente a la acción política” presente en el estado de guerra y en el estado político; de ella depende que se garantice la paz social, ayuda a trascender de un estado de naturaleza al desarrollo de una ley natural para la conservación de la vida y es una técnica que para Maquiavelo permite obtener obediencia.

Autores contemporáneos como Julio Aróstegui, Anthony Oberschall, Paul Wilkinson y Harold Nieburg, han categorizado a la violencia política; no obstante, el autor de *Asalto al poder* considera que estas categorías llevan consigo una fuerte carga moral que impide dar una explicación sociológica del fenómeno. Tras un amplio diálogo con dichos autores, González Calleja llega a la conclusión de que la violencia política no tiene un fin en sí misma, sino que es una violencia racional que busca

el control o el reordenamiento de espacios de poder político, la manipulación de las decisiones en todas o parte de las instancias del gobierno [...] la conquista, la conservación o la reforma del Estado [con el fin de provocar] un debate [que] estimule una toma de posición de los distintos actores [...] en torno a la administración y el reparto del poder. (p. 87)

En el capítulo tres, “En las tinieblas de brumario. Cuatro siglos de reflexión política sobre el golpe de Estado”, hay una reflexión general sobre cómo se ha abordado el fenómeno del golpe de Estado en los últimos cuatro siglos. El autor considera que las Ciencias Sociales han interpretado a los golpes de Estado como un fenómeno conservador, de intervención militar, carente de explicaciones que den cuenta de su desarrollo, ejecución y consecuencias, por lo que propone “desentrañar los logros y las limitaciones de los estudios que, a lo largo del tiempo, han tratado de analizar su origen, sus etapas, sus protagonistas y sus repercusiones en la comunidad política” (pp. 110 y 136).

Se observa que la percepción sobre dicho fenómeno ha cambiado en la historia. Si bien, sus fines han sido la conquista o la redistribución del poder político, su percepción moral y legítima se ha transformado. Desde una perspectiva maquiavélica, su ejercicio se justificaba “como una manifestación excepcional de la razón de Estado” (p. 132). Con el liberalismo en el siglo XIX, el golpe de Estado se concebía como un recurso extraordinario en los conflictos entre los poderes institucionales. En el siglo XX, se normalizó su ejercicio en situaciones de inseguridad jurídico-política en naciones de “modernización problemática”.

En los Estados modernos, el golpe de Estado se considera contrario a los valores democráticos y a la voluntad del pueblo, razón por la cual persiste un vacío en cuanto a su conceptualización que dé cuenta de la complejidad del mismo, pero el propio González Calleja hace un intento por categorizarlo.

En el cuarto capítulo, “El terrorismo. Un ensayo de definición e interpretación”, el autor hace un balance sobre las definiciones en torno al terrorismo, situándose en dos ideas: la primera, como una forma de guerra que debe de ser abordada desde una perspectiva político-militar, la segunda, una acción criminal que se debe pensar desde una mirada jurídica-penal. Históricamente, el término se vinculaba al “terror de Estado”. Maquiavelo lo considera como “la principal estratagema política de los dirigentes que tratan de establecer un nuevo régimen de gobierno” (p. 142). Designó el terror en la política como sinónimo de miedo, una práctica recurrente en los regímenes despóticos. En la moderna democracia durante la Revolución Francesa el terror fue empleado con fines democráticos. De este modo, González Calleja (p. 144) entiende al terrorismo de Estado como “el uso arbitrario por los órganos de la autoridad política, de la coerción severa contra individuos o grupos, de la amenaza creíble de su uso, o de la exterminación arbitraria de los mismos”.

Fue hasta el siglo XIX que el terrorismo se desvinculó del terror estatal siendo ejercido por grupos insurgentes en la búsqueda por transgredir el poder político del Estado. Esta estrategia no obedece a una ideología política en concreto; ha sido empleada por grupos de izquierda y de derecha. González Calleja (p. 54) señala que “los terroristas son conscientes de que nunca podrán vencer al Estado en una confrontación directa” pero pueden generar un impacto psicológico para cambiar su comportamiento político y alcanzar sus fines.

Es en el capítulo cinco, “La violencia insurgente. Teorías de la guerrilla rural y urbana”, donde el autor se interesa por comprender la estrategia de la guerra de guerrillas ejercida por organizaciones insurgentes. Señala que es un fenómeno previo o la secuela de una guerra civil o una revolución y se recurre a ella ante la debilidad de un grupo armado, por lo que no es decisiva en un conflicto militar pero impulsa las condiciones político-militares de una organización subversiva. Su objetivo estratégico es “reducir el potencial político y coactivo del régimen existente” (p. 199) hasta que la organización guerrillera logre constituir un ejército regular que tenga la capacidad de derrotar al ejército enemigo y al gobierno para conquistar el poder. Es una estrategia que posibilitó tanto el triunfo como el fracaso en las guerras revolucionarias del siglo XX. Actualmente, la guerrilla está en una situación incierta, por lo que ha sido sustituida por el terrorismo revolucionario.

La guerra civil no ha tenido un análisis teórico tan amplio a diferencia de otras formas de violencia política, por lo que el autor la analiza en el capítulo seis, “La problemática de la guerra civil según las Ciencias Sociales”. Señala que las Ciencias Sociales no habían mostrado interés por este tipo de violencia sino hasta finales del siglo XX. En su estudio, las guerras civiles se han considerado consecuencia de guerras interestatales, revoluciones, guerras de independencia o por confrontaciones político-ideológicas. El autor considera que el estudio de la guerra civil debe ser relacional y no estructural, centrándose en la acción colectiva, la estructura de oportunidades, la movilización de recursos y los conflictos en torno a valores. Para González Calleja (p. 356) la guerra civil “no radica en sus manifestaciones violentas [...] sino en su carácter de conflicto político a gran escala, de lucha en máximo grado para conservar o conquistar el poder de un Estado”.

Por su parte, el capítulo siete, que lleva por título “La represión estatal como proceso de violencia política”, aborda el ejercicio de la represión del Estado en el contexto de los conflictos políticos. Se plantea que el Estado debe ser analizado empleando la misma metodología utilizada para comprender a los grupos que se oponen a él. La represión estatal se presenta como una forma de acción reguladora ejercida por los gobiernos para debilitar la resistencia de aquellos que desafían las relaciones de poder existentes. No se limita a la violencia física, sino que abarca una amplia gama de acciones como el control social y la imposición de normas y valores.

La represión no es exclusiva del poder estatal, también puede ser ejercida por otros actores o grupos en defensa de un determinado orden social o político. Estos grupos de conflicto realizan acciones represivas en nombre de ese orden cuando la autoridad estatal no es capaz o está impedida de hacerlo. La legitimación de un régimen varía según los intereses y principios ideológicos de cada individuo o grupo. Cuanto más aceptada sea la autoridad del Estado por parte de la población, menor será la necesidad de ejercer la coerción contra las minorías opuestas al sistema. Sin embargo, si la mayoría considera ilegítima la represión, esto puede agudizar las actitudes disidentes y dar lugar al surgimiento de grupos de protesta.

Se puede concluir que el trabajo de González Calleja resulta novedoso respecto a otros textos que abordan el fenómeno de la violencia política. Si bien, otros autores, como Charles Tilly, Donatella Della Porta, Jean-Claude Chesnais, Ariel Merari, Peter Calvert, Ted R. Gurr, Harry Eckstein, Tanter R. y Midlarsky –por mencionar algunos–, han contribuido de manera significativa al estudio de la violencia política, sus trabajos se concentran en ser más descriptivos que analíticos. En cambio, González Calleja presenta una obra mucho más analítica otorgando una visión amplia y detallada de las tipologías de violencia política organizada. Con ello, hay un aporte profundo para la comprensión de los diferentes aspectos involucrados en el uso de la fuerza con fines políticos. *Asalto al poder* emplea la reflexión teórica con el análisis histórico, sociológico y político, lo que constituye una contribución significativa al estudio de la violencia política organizada.

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 con 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, entre otros.

Cada manuscrito 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 quienes dictaminan para *ESCC* no reside únicamente en evaluar la calidad de los textos para ser publicados, sino también -de manera fundamental- en contribuir al avance de la investigación en cultura, mediante la lectura y las discusiones académicas de los trabajos presentados a dictaminación.

Notas:

- a) Consulte la versión electrónica de los criterios editoriales en el sitio <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/about/-submissions#authorGuidelines>, donde se incluyen los 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) Las colaboraciones que sean aprobadas se comprometerán a otorgar la autorización para que *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* publique su obra, por lo que deberán llenar y enviar la carta sobre derechos de autor correspondiente.

