

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA • AÑO XI, NÚMERO 21 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2011



Contribuciones desde **Coatepec**



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en C. Eduardo Gasca Pliego
Rector

M.A.S.S. Felipe González Solano
Secretario de Docencia

Dr. en C. Jaime Nicolás Jaramillo Paniagua
Secretario de Administración

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
Secretario de Rectoría

Dr. en Ing. Roberto Franco Plata
Secretario de Planeación
y Desarrollo Institucional

**M. A. E. Georgina María
Arredondo Ayala**
Secretaria de Difusión Cultural

M. en A. Ed. Yolanda E. Ballesteros Senties
Secretaria de Extensión y Vinculación

Dr. Sergio Franco Maass
Secretario de Investigación
y Estudios Avanzados

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libián
Abogado General

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
Director General
de Comunicación Universitaria

C.P. Alfonso Octavio Caicedo Díaz
Contralor

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista



Facultad de Humanidades

Mtro. en H. Juvenal Vargas Muñoz
Director

Mtro. en H. A. Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Subdirector Académico

Mtro. en C.I.D. Federico Malaquías Rodríguez
Subdirector Administrativo

Mtro. en H. Pedro Canales Guerrero
Coordinador de Posgrado

Dr. en F. Roberto Andrés González Hinojosa
Coordinador de Investigación

Lic. Fidel Argenis Flores Quiroz
Coordinador de Vinculación

Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
Jefa del Departamento de Planeación

Mtro. en Hum. David Mondragón Olivares
Coordinador de Difusión Cultural y Extensión

Raquel Jiménez Valadez
Jefa del Departamento de Servicio Social

Lic. en I.A. Adolfo Guadarrama Muñoz
Jefe del Departamento de Control Escolar

Contribuciones desde **Coatepec**

**Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

ISSN-1870-0365

Nueva época, año XI, número 21, Toluca, México, julio-diciembre de 2011

Revista incluida en el índice

REDALyC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)
de la Universidad Autónoma del Estado de México

y en las siguientes bases de datos:

LATINDEX-Catálogo

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

CLASE

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
de la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México



Universidad Autónoma del Estado de México

Contribuciones desde **Coatepec**

Comité Editorial

Directora

Dra. María Luisa Bacarlett Pérez

Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

Filosofía:

Dr. Mijail Malishev

Estudios Lingüísticos y Literarios:

Dra. Margarita Tapia Arizmendi

Estudios Latinoamericanos:

Dr. Miguel Ángel Sobrino

Historia:

Dra. Gloria Camacho Pichardo

C. de la Información Documental:

Mtra. Luz del Carmen Beltrán Cabrera

Ciencias Sociales:

Dr. Sergio González López

Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

Consejo de Redacción

Editor responsable

Lic. Martín Mondragón Arriaga

Coordinadores editoriales

Mtra. Lourdes Ortiz Boza

Mtro. José Luis Herrera Arciniega

Consejo Editorial Internacional: Mauricio Beuchot (UNAM); Boris Emélianov (Universidad de los Montes Urales, Rusia); María Rosa Palazón Mayoral (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Leopoldo Zea† (UNAM); Brian Connaughton (UAM-Iztapalapa); Bernardo García Martínez (El Colegio de México); Jurandir Malerba (Universidad Estadual de Maringa, Paraná, Brasil); Massimo Mastrogregori (Univ. de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia); José Luis Petrucci (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); Óscar Zanetti Lecuona (Instituto de Historia, Universidad de La Habana, Cuba); Arturo Andrés Roig (Universidad de Mendoza, Argentina); Tomás Calvo Buezas (Universidad Complutense de Madrid, España); Antonio Colomer Viadel (Universitat de València, España); Ricardo Melgar Bao (ENAH/INAH, México); José Luis Rubio Córdón (Universidad Complutense de Madrid, España); Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar (AIETI, España); Francisco Albizúrez Palma (Universidad de San Carlos, Guatemala); Lancelot Cowie (University of The West Indies, Trinidad y Tobago); Martin Lienhard (Universidad de Zurich, Suiza); Gerald Martin (Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos); Françoise Perus (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); Alfredo Torero Fernández de Córdova† (Universidad de Leiden, Holanda); Wilebaldo López (Sociedad General de Escritores de México); Felipe Reyes Palacios (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Miguel Ángel Tenorio (Sociedad General de Escritores de México); Raúl Zermeno (UAEMEX); Jorge Cabrera Bohórquez (Programa Memoria del Mundo, UNESCO); Stéphane Ipert (Centre de Conservation du Livre, Arles, Francia); Marie-Thérèse Varlamoff (IFLA Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional, Francia); Alejandro Tortolero (UAM-Iztapalapa); Mauro Carbone (Universidad de Lyon, Francia).

Corrección: Lic. Alejandro Solano Villanueva
Formación: Ing. Omar Augusto Robles Aguilar
Traducción: Dra. Ma. del Rosario Pérez Bernal
y Mtra. Luisa Hened Abraham Frangie

Portada: José Isael Baeza Pérez y Omar Robles /
Fotografía de Dra. María Luisa Bacarlett Pérez
Asistentes editoriales: Tomás Fuentes Estrada
e Ilse Naomi Jaime Tanamachi

Contribuciones desde Coatepec, revista semestral, mayo de 2012. **Editor responsable:** Martín Mondragón Arriaga. **Número de certificado de reserva de derechos al uso exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública:** 04-2005-121917061900-102. **Número de certificado de licitud de título:** 11160 y **número de certificado de licitud de contenido:** 7789, ambos expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. **Domicilio de la publicación:** Facultad de Humanidades, Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. **Imprenta:** Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010. **Distribuidor:** Facultad de Humanidades: Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México.

Contribuciones desde Coatepec es una publicación semestral editada por la Facultad de Humanidades, organismo de la Universidad Autónoma del Estado de México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación en sus secciones: Filosofía, Estudios lingüísticos y literarios, Historia, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la información documental y Ciencias sociales y Artes teatrales. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas en ciencias sociales y humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente. Tiraje: 500 ejemplares. Correo electrónico: rcontribuciones@uaemex.mx Precio del ejemplar \$75.00; Suscripción anual \$150.00 más gastos de envío. El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en: <http://www.redalyc.com>

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA AÑO XI, NÚMERO 21, TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2011

Contribuciones desde

Presentación 9

Estudios lingüísticos y literarios

- Dialogismo y alteridad en Bajtín*
Silvestre Manuel Hernández 11

Estudios latinoamericanos

- Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina*
Carlos Alberto Leal Reyes
Paulina Guadalupe Vaca Nieto 33

Ciencias sociales

- Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones*
Juan Jesús Velasco Orozco
Laura Reyes Montes 59
- El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo*
Yudmila Irazú Gómez Reyes 85
- Repensar los fundamentos del derecho a la jubilación*
María Sol Torres Minoldo 111

Coatepec

Contribuciones desde

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA AÑO XI, NÚMERO 21, TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2011

Reseñas, documentos y traducciones

Cuerda Floja, un intento por llevar al hombre a entregarse al vacío

Alejandro Solano Villanueva

133

Una guía para la innovación en la escritura, lectura e investigación académica

Ilse Naomi Jaime Tanamachi

137

Acceso y glocalidad: comunicación que se distancia

María de Lourdes Ortiz Boza

141



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Presentación

Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 9-10

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Presentación

Difícilmente pudo imaginar Mijail Bajtín (1895-1975) el alcance de su obra en críticos y estudiosos de la literatura que realizan su labor más allá de las fronteras de su Rusia natal, en una época harto distante de aquella en que surgió su propuesta para leer los textos de una manera diferente. El trabajo “Dialogismo y alteridad en Bajtín”, de Silvestre Manuel Hernández, con el que se abre el presente número de *Contribuciones desde Coatepec*, retoma el ya prolongado análisis sobre las que son, sin duda, dos de las principales aportaciones bajtinianas a los estudios lingüísticos y literarios.

Nuestro siguiente material se emplaza desde el campo de los estudios latinoamericanos, con el análisis de aspectos religiosos y de convivencia sexual en el artículo “Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina”, de los especialistas Carlos Alberto Leal Reyes y Paulina Guadalupe Vaca Nieto, en un tema de gran relevancia para las discusiones públicas en el momento actual, mismo que reclama reflexionar en torno a la tolerancia, la pluralidad y la diferencia.

Por su parte, Juan Jesús Velasco Orozco y Laura Reyes Montes, en “Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones”, plantean una persuasiva reflexión sobre el vínculo entre ambas disciplinas, de lo que se desprenden llamativas reflexiones sobre cómo encarar parte del grave problema educativo que aqueja a nuestro país.

Un fenómeno reciente, localizado en la región poniente del Estado de México, es descrito de manera amplia por Yudmila Irazú Gómez Reyes, en el artículo “El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo”, en el cual se analiza la imbricada problemática y las diversas fases que ha tenido una lucha popular alrededor del macrosistema hidráulico Cutzamala, cuya operación es estratégica para dotar del recurso vital a la zona metropolitana del Valle de México.

A su vez, la socióloga María Sol Torres, en “Repensar los fundamentos del derecho a la jubilación”, si bien se circunscribe a la experiencia argentina, propone una serie de criterios que tendrían que influir en las políticas públicas para jubilados y pensionados en América Latina, luego de haberse comprobado el saldo

desastroso de haber incluido la seguridad social en los paquetes de privatizaciones a rajatabla que han caracterizado a la etapa neoliberal.

Por último y en equipo, los colaboradores de *Contribuciones desde Coatepec* ofrecen una triada reseñística: en “*Cuerda Floja*, un intento por llevar al hombre a entregarse al vacío”, Alejandro Solano Villanueva discurre sobre las características del segundo poemario publicado por Héber Quijano, quien fuera ganador, en 2006, del Premio Internacional de Poesía “Gilberto Owen” que otorga la Universidad Autónoma del Estado de México. Vaso comunicante este texto entre dos jóvenes que tienen también como factor común el ser egresados de la carrera de Letras Latinoamericanas de la propia Facultad de Humanidades de la UAEMéx.

Naomi Jaime Tanamachi se refiere, en “Una guía para la innovación en la escritura, lectura e investigación académica”, a una de las obras más recientes de Eugenio Núñez Ang: *Ensayo y memoria. Trabajos académicos: actividades y sugerencias*, texto didáctico de gran calidad en el que este catedrático de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx sintetiza su amplia experiencia en las lides de la investigación académica.

Se cierra este número con la reseña “Acceso y glocalidad: comunicación que se distancia”, con la cual María de Lourdes Ortiz Boza completa un ciclo, remitiéndose al libro *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, de Jeremy Rifkin, cuyo volumen *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era* ya había sido analizado en la entrega anterior de esta revista. En sus líneas, Ortiz Boza continúa desglosando la *glocalidad* como el concepto básico de la visión de Rifkin, para comprender de mejor manera las cambiantes circunstancias de nuestro mundo contemporáneo.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Hernández, Silvestre Manuel
Dialogismo y alteridad en Bajtín
Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 11-32
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Dialogismo y alteridad en Bajtín

Dialogism and Alterity in Bakhtin

SILVESTRE MANUEL HERNÁNDEZ

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar una dilucidación sobre los conceptos “dialogismo” y “alteridad” en el pensamiento de Mijail Bajtín. Se hace hincapié en la crítica de Bajtín al formalismo, la dimensión social e histórica de la literatura, la relevancia de la palabra ajena y la importancia del principio dialógico en los escritos del filólogo ruso. Se sostiene la hipótesis de que *el lenguaje y la palabra del otro*, manifiestos en el discurso social o en los diálogos de la novela, posibilitan develar la alteridad y el dialogismo.

Palabras clave: comprensión, lenguaje, lo otro, palabra, alteridad, dialogismo

Abstract: *The aim of this paper is to present an elucidation on the concepts dialogism and alterity in the thought of Mikhail Bakhtin. The emphasis is on Bakhtin's critique to formalism, on the social and historical dimension of literature, on the relevance of the other's word and on the importance of the dialogic principle in the writings of Russian philologist. The hypothesis being held is that language and the word of the other, manifest in the social discourse or in the dialogues of the novel, reveal alterity and dialogism.*

Keywords: *Comprehension, Language, the Other, Word, Alterity, Dialogism*

Para Leny Andrade Villa,
como una forma de agradecimiento por lo brindado en mi vida, en mi trabajo.

Introducción

La visión moderna de la literatura, a partir de los hallazgos y formulaciones del estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure, expuesto en su *Cours de linguistique générale* (1915), tuvo muy clara la función del lenguaje en tanto materialidad discursiva significativa y, asimismo, perfiló la importancia del escritor y del lector, pero no se ocupó de la carga ideológica del lenguaje, de la otredad en términos de significación de *un lenguaje otro*, de la identidad del lenguaje en cuanto valor cultural, ni del peso axiológico del diálogo intercultural, ya sea a través de los mundos novelados o gracias a los distintos discursos que forjan nuevos sentidos, unidad y enriquecimiento a una cultura y su configuración de la realidad. Esto último se fue problematizando conforme los objetos de investigación teórico-literarios se profundizaron y ensancharon hasta “lograr” aprehender su referencialidad y significación.

A lo largo de los años veinte del siglo pasado, Bajtín participó en las polémicas y debates que el formalismo sostuvo contra la ideología marxista. De ello, vislumbró las bases para la construcción de nuevos conceptos y formulaciones que explicaran aspectos relevantes del fenómeno literario, como el estatuto de la palabra, las formas arquitectónicas del texto o el dialogismo. Al respecto, la noción de dialogismo está desarrollada a partir de un prolongado examen del formalismo. Baste citar los libros bajtinianos *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (atribuido a Voloshinov) y *El método formal en los estudios literarios* (adjudicado a Medvedev).¹ En estas obras, el dialogismo tiende a superar al formalismo en cuanto que es un término descriptivo y metalingüístico que dice algo sobre el lenguaje y no del mundo. Así, la relación dialógica es intralingüística, la imagen de una forma del habla y no de una sociedad o de la relación interpersonal. En

¹ A consecuencia de problemas personales, estos libros fueron editados bajo los nombres de los amigos de Bajtín; el primero apareció en 1929 y el segundo en 1928. En 1929 se dio a conocer, ya con su propio nombre, la primera versión de su libro *Problemas de la obra de Dostoievski*; la segunda edición (1963), ampliada y complementada, se tituló *Problemas de la poética de Dostoievski* (v. Bajtín, 1986: 8).

trabajos posteriores, el dialogismo cumplirá distintas funciones, ya sea como principio de otredad, como apoyo para el examen de la exterioridad de una voz respecto a otra, o como discurso socialmente orientado.

La categoría comprensión es relevante en el sistema de Bajtín porque, desde un principio, y en su misma forma, está predispuesta dialógicamente en la expresión: “*Toda comprensión es dialógica*. La comprensión se contrapone al enunciado igual como una réplica se contrapone a otra en un diálogo. La comprensión busca para la palabra del hablante una *contrapalabra*” (Voloshinov, 1992: 142). Así se requiere no sólo de la decodificación o la interpretación identificadora, sino de la “comprensión respondente”, acto no remitido sólo al ámbito enunciativo y su consecuente análisis, sino enmarcado en un contexto ético, por la “carga hacia el otro” que puede tener una composición verbal en sí y dentro de un corpus literario.² Piénsese que la comprensión activa enriquece lo inteligible y ello es producto de la comprensión concreta en la vida real del lenguaje. La comprensión “madura” en una respuesta y, tanto la activa como la concreta, se “funden dialécticamente” en la conversación. En este hecho, lo primordial es el hablante y su orientación hacia el oyente, pues lo que está en juego es el horizonte ajeno donde se establece la comprensión.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de este artículo es hacer un acercamiento teórico a los conceptos “dialogismo” y “alteridad” en Mijail Mijailovich Bajtín (1895–1975). Es necesario decir que no haré una reflexión exhaustiva de todas las obras del filólogo ruso en donde aparecen dichos términos, para de ahí desprender una exposición;³ sólo tomaré ciertos pasajes de su producción, donde

² Esto se sostiene en una conceptualización del *acto*, fundamental en el pensamiento de Bajtín. El vínculo del acto con el “ser”, la responsabilidad, la conciencia, su devenir en el mundo social y artístico, su jerarquía en el modelo arquitectónico, su aprehensión semántico-verbal y la contraposición axiológica entre el *yo* y el *otro*, se encuentra en el estudio “Hacia una filosofía del acto ético” (Bajtín, 1997: 7–81). En él hay una exigencia nodal que presupone el dialogismo y la alteridad: que la filosofía moral describa el mundo real del acto ético no como algo abstracto, sino en cuanto a los momentos de su estructuración y disposición concreta. Tales son: “yo–para–mí, otro–para–mí y yo–para–otro; todos los valores de la vida real y de la cultura se distribuyen en torno a estos puntos arquitectónicos principales del mundo real del acto ético: los valores científicos, los estéticos, los políticos —los éticos y los sociales inclusive— y, finalmente, los religiosos. Todos los valores espacio–temporales y de contenido semántico se estructuran en torno a estos momentos centrales emocionales y volitivos: yo, otro, yo–para–otro” (Bajtín, 1997: 61).

³ Tanto el sistema de ideas de Bajtín como la estructuración de su pensamiento, no están concentrados en un texto en particular, aparecen dispersos en sus investigaciones; empero, tienen la

se pueden vislumbrar los elementos para construir la estructura cognitiva del binomio en cuestión. También debo aclarar que las conceptualizaciones bajtinianas corresponden a la prosa, en particular al lenguaje y al universo literario de la novela. La hipótesis de esta investigación es que “el lenguaje y la palabra del otro”, manifestos en el discurso social o en los diálogos de la novela, permiten develar la alteridad y el dialogismo. Por tal motivo, la investigación se centra primero en la crítica al formalismo, de la cual se extrae la necesidad de analizar la dimensión social e histórica de la literatura. Después se presenta la exégesis del estatuto de la palabra, para ver la preeminencia del reconocimiento hacia la “palabra ajena” dentro del diálogo. Y, como síntesis de los aportes del teórico en estudio, se aborda la dupla dialogismo y alteridad, donde las concepciones sobre el lenguaje, la palabra, la “ajenidad del otro” y el reconocimiento son valorados en cuanto aporte cognitivo para una nueva mirada hacia el fundamento del fenómeno literario y el trazo de probables líneas de indagación.

I. La crítica al formalismo

En el ensayo de 1924, “El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria” (1989: 13–75), Bajtín realiza una investigación teórico-literaria inscrita en la discusión sobre los problemas metodológicos de la ciencia literaria

característica de absorber los problemas de la estética de la época moderna: el arte de la palabra y el lenguaje. La suya es una estética re-formulada debido al fundamento dialógico y a la preponderancia de la prosa literaria. Pero, si se quisiera trazar las líneas de su sistema, estas contendrían una teoría del sujeto que se ocuparía del acto ético, la responsabilidad y la alteridad; una teoría del lenguaje, enfocada a la palabra, a lo otro en-sí de la enunciación; y una teoría de la novela, dominada por el dialogismo y la renovación constante del diálogo. Desprendiéndose de esto: 1. Bajtín no habla de la literatura, sino a través de ella plantea cuestiones fundamentales al ser humano. Así, la novela funge como elemento cognoscitivo del mundo y, gracias a su naturaleza, es subversiva y desmitificadora. 2. El mundo es algo personalizado por el lenguaje, una entidad llena de palabras —de otros— con las que discutimos. En este sentido, el lenguaje es una visión del mundo, y las ideas no tienen un sólo autor, son producto de la comunicación, surgen de una pregunta. 3. Para el filólogo ruso, el objetivo de las ciencias humanas es el ser expresivo y parlante, su realidad es el texto y lo significativo es lo que se habla. 4. La unidad del esquema bajtiniano está delimitada por la realidad ética, estética y cognoscitiva que la obra comporta. El acto, consustancial a cada una de las tres instancias, pertenece al ámbito intelectual y responsable del ser humano, oscilante entre el lenguaje de la obra literaria y el lenguaje externo que busca sentidos. 5. La otredad es la condición de posibilidad para re-conocer la palabra del otro. El otro define y se define por el lenguaje; el otro es “otro yo” vertido en la otredad del lenguaje.

de aquella época, dominada por la visión formalista de la poética.⁴ En su análisis, el autor construye una crítica formalista para desmontar ideas formalistas; por ello, señala que estos teóricos han partido de un postulado equívoco al pretender delimitar la esencia del lenguaje literario, pero en un dominio ajeno al de la estética y alejado de las determinaciones fundamentales sobre el arte; los formalistas han renunciado al objeto verdadero de la poética, la obra literaria, para concentrarse en el material que integra esa obra: el lenguaje. En consecuencia, la poética formalista es extremadamente simple, ya que se limita a cuestiones lingüísticas, desechando los conceptos esenciales con que habría de articularse una visión estética. El resto de los componentes que puede albergar una obra literaria son rechazados, de plano, por los formalistas o bien son considerados como "metáforas", ajenas a los valores intrínsecos en que ha de sostenerse la literariedad del texto. Un formalista no atenderá a los problemas sociales, religiosos, éticos, que han podido estar en el origen de la formación de una obra; lo que devela a la estética formalista como una de carácter material. Amalia Rodríguez Monroy aclara:

La estética material —así denomina Bajtín los postulados del formalismo— planteaba "la primacía material en la creación artística" y la obra no era sino ese material organizado. Queda así inexplicada e incomprensible "la *intensidad emocional-volitiva de la forma*"; el más allá del sentido ni siquiera se atisba cuando sólo se habla de la actividad —uso del recurso o procedimiento ante el material (Medvedev, 1994: 31).

Frente a ello, Bajtín apostaba por desplazar el estudio desde las "formas" que, supuestamente, sostenían la composición —el plano material al que habían atendido los formalistas— hasta lo que él llamaba las "formas arquitectónicas" del texto,⁵ englobando tanto los elementos lingüísticos y formales, como los relativos

⁴ Amén de lo apuntado, en el periodo en que Bajtín trabajaba en su primera investigación, "Problemas metodológicos de la estética de la creación verbal" (1924), donde se da una solución a los problemas del material, forma y contenido de una obra de arte, la ciencia literaria soviética experimentaba el enfrentamiento entre formalismo y sociologismo.

⁵ La arquitectónica es una intelección compuesta por las categorías estéticas, éticas y epistemológicas que interactúan al interior del texto literario, dándole unidad a la creación artística y proyectando su valor axiológico para la sociedad y la cultura. El origen de esta formulación está en la *Crítica de la Razón Pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787] de Immanuel Kant; en ella, Bajtín percibe que un problema importante fue haber separado lo pragmático-cognoscitivo de lo ético y estético. El QUID de la arquitectónica bajtiniana está en el acto, el cual se exploya como

al contenido y a las ideologías, en cuanto trama histórica y social por la que las obras se desplazan:

La forma artística es la forma del contenido, pero realizada por completo con base en el material y sujeta a él. Por ello, la forma debe entenderse y estudiarse en dos direcciones: 1. Desde dentro del objeto estético puro, como forma arquitectónica orientada axiológicamente hacia el contenido (acontecimiento posible), y relacionada con éste; 2. A partir del conjunto material compositivo de la obra: es el estudio de la técnica de la forma (Bajtín, 1989: 60).

Por esta razón, Bajtín postula que hay que ampliar el concepto de "forma", ligarlo a la conciencia del creador, siempre emocional e intencional y, por tanto, orientado hacia valores externos a la dimensión intrínseca del texto. Además, Bajtín propone que deben tenerse en cuenta los puntos de vista del autor y del receptor de la obra como criterios orientativos del verdadero material estético de que esa obra es portadora; incluso, podría aceptarse que el único *objeto estético* ha de ser el contenido de la actividad estética, entendida como contemplación encaminada a la obra, algo que la "estética material" de los formalistas no puede valorar de ninguna manera, al desechar elementos sustanciales del proceso de la creación como el mito o la concepción del mundo.

A pesar de todo, el rechazo de Bajtín al formalismo no es rotundo, ya que buena parte de su pensamiento se articula sobre el valor del lenguaje como naturaleza activa y dinámica, encarnada en la creación de obras concretas. Quizá esta haya sido la base que le permitió mantener una cierta distancia con respecto al marxismo, puesto que su investigación, centrada en el modo en que la realidad lingüística se concreta en diversas tradiciones textuales, le ayuda para no considerar la obra como una fuerza social

Ahora bien, los presupuestos iniciales del marxismo de los años veinte fueron asumidos por Bajtín, al igual que por Pavel Nikólaievich Medvedev⁶ y

una totalidad del acontecimiento valorativo para el otro y para sí, conformado por elementos éticos, estéticos y cognitivos que le dan su unicidad y responsabilidad ante *lo otro*, y apertura al diálogo.

⁶ Este crítico intentó delimitar una poética sociológica y se preocupó por la unidad que podría alcanzarse entre marxismo y filosofía del lenguaje; asimismo, trazó una división entre un marxismo de carácter genético, preocupado por averiguar los grados de funcionamiento social de la obra literaria, y otro con implicaciones estructurales, que buscaba aprovechar las informaciones

Valentin Nikólaievich Voloshinov,⁷ para intentar definir una nueva epistemología lingüística y literaria, contando con algunas de las nuevas directrices sobre el valor o función social que la literatura habría de alcanzar. Los resultados del grupo encabezado por Bajtín se remontan al año de 1928, con la primera obra de Medvedev, *El método formal en los estudios literarios*. Sin embargo, la dirección intelectual, renovadora y conceptual de los problemas fundamentales de la literatura, del quehacer literario, y los aportes de éste para con la sociedad, recaerán en la lucidez y erudición de Mijail Bajtín, cuya teoría se erige como el reconocimiento de la naturaleza social e ideológica del signo lingüístico y la necesidad de analizar la literatura en su dimensión histórica y social. Tal hecho propiciará designar a este conjunto de pensadores como "Círculo de Bajtín", grupo de investigación que puede ser considerado el continuador de las teorías y métodos de análisis formalistas, aunque desde las nuevas perspectivas que impone la ideologización con que el marxismo recomienda valorar la obra artística. De ahí que sus frutos iniciales sean polémicas y réplicas contra los principios esenciales de la anterior generación de teóricos rusos (Gómez Redondo, 1996: 129–133). La nueva esfera desde la que se realiza el acercamiento a la obra de arte es la sociológica, cauce por el que se terminarán involucrando, en el proceso, soluciones de carácter semiótico.

Téngase en cuenta que el formalismo se enfoca al análisis lingüístico aplicado a la obra literaria, mientras que la impronta marxista se deja ver en la conexión que se tiende entre lenguaje e ideología, por lo que la obra literaria se ve rodeada por los estratos de valores económicos, políticos y sociológicos en general.⁸ Pero,

sociológicas con que la obra se reviste para proceder a su análisis intrínseco. Para Medvedev, el problema fundamental de la crítica es el de la especificación que ha de concederse a los planos de la creatividad ideológica, tarea previa al intento de vincular la obra con los contextos históricos o políticos. La observación pertinente es que su preocupación por definir una especificidad ideológica se enmarca en el deseo de tener el texto en el centro de la investigación (v. Medvedev, 1994).

⁷ Por su parte, este integrante del "Círculo de Bajtín" se preocupó esencialmente por la dimensión filosófica del lenguaje humano, considerando la estrecha relación que entre lengua y pensamiento se produce. Para él, las palabras eran "signos maleables" por ser portadores de una información social, base que les permitía obtener significados y valores connotativos distintos según fueran las clases sociales y las situaciones históricas por las que esas palabras atravesaran (v. Voloshinov, 1992).

⁸ No se olvide que el marxismo, aparte de intentar superar las contradicciones económico-políticas de la sociedad decimonónica, también se enfrentó al sistema estético de la obra literaria, legando al siglo xx el "relativismo histórico" desde el cual se pretendió fijar juicios estéticos

y esto es importante, la naturaleza literaria de la obra se mantiene intacta, a pesar de la influencia de medios externos, y ello es posible por la preeminencia que se otorga al lenguaje como cauce delimitador de esas ideologías.⁹ El lenguaje entendido como sistema de signos, plano de literariedad; pero también como realidad material, soporte de valores sociológicos.

De acuerdo con el desglose precedente, la crítica central de Bajtín hacia el formalismo es que si bien el lenguaje y la obra literaria son sistemas, en ellos no priva la dicotomía *lenguaje comunicativo/lenguaje literario*. Además, el contenido del texto artístico no es un mero signo, sino un reflejo del horizonte ideológico–sociocultural de que la obra misma forma parte. Así, el hombre, su vida, su mundo, sus valores, se vuelven objeto de representación literaria y en ella se vierten contenidos éticos, epistemológicos y estéticos, y no sólo signico–comunicativos.¹⁰ Extrayéndose de aquí dos premisas para el objetivo de este trabajo: el dialogismo y la alteridad: 1. El formalismo no atiende el referente, sólo examina el signo. 2. Al formalismo no le interesa el significado ni las estructuras subyacentes de los textos literarios. El siguiente paso de la investigación es ver cómo se da el intercambio, cruce, desplazamiento de contigüidades y la alternancia de voces

sobre el quehacer literario, que en su mayoría estaban condicionados a lo político e ideológico. En este contexto, pero con resultados ponderables, se ubican Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Lucien Goldmann, por mencionar a los más representativos, cuyas teorías no sólo trascienden lo ideológico, sino se insertan en los planos “realista”, “sociológico”, “reproductivo” y “genético”, ampliando las interpretaciones de la obra literaria y su contexto sociocultural.

⁹ La noción de ideología en Bajtín tiene varias acepciones. Por ejemplo, cuando “lo ideológico” se aplica al signo lingüístico, esto indica que el signo involucra un significado, un “reflejo mental” de otro objeto —la representación—. Así, los signos vehiculizan ideas sobre la realidad designada, lo que, en el esquema de nuestro autor, lleva a “un mundo ideológico”. También, se puede aludir a la palabra como el signo ideológico de mayor contundencia y al lenguaje como el refractario de la ideología circulante en un espacio social; o, si se quiere, remitir a que todo signo es ideológico y toda ideología existe en algún material semiótico concreto. En este sentido, los sistemas semióticos, el arte, la filosofía, la religión, la ciencia, etc., son formas ideológicas o campos de creatividad ideológica (v. Voloshinov, 1992: 31–40; Silvestri y Blanck, 1993: 53–59).

¹⁰ Recuérdese que la literatura anida en el mundo social, en esa realidad e imaginario compuesto por normas, ámbitos deónticos, referentes simbólicos y universos axiológicos. Y entrega a ese mismo mundo experiencias estéticas y vivencias de lo humano, debido a que “la literatura entreteje categorías valorativas del *otro* y *lo otro* en conformidad con un excedente de visión que hace posible ensanchar la amplitud de una perspectiva autocomprensiva para crear una síntesis multiforme de las cosmovisiones de la realidad” (Cuesta Abad, 1991: 142).

que traman el texto literario, es decir, la función de la *dialogía*, teniendo como sustento el *quehacer de la palabra*.

II. El estatuto de la palabra

Las palabras significan aquello que la sociedad que las “produce” les asigna. Su funcionalidad y resemantización depende de los discursos socioculturales o literarios donde se inscriben. Por ello, no se puede hablar de una “pureza de sentido” que las abrigue. La palabra pertenece tanto a quien la enuncia como a quien se destina y la confronta; esto ya entraña la “palabra ajena” y su estatuto dentro del texto o discurso.

Con este antecedente, veamos su operatividad en el corpus bajtiniano. En “La palabra en la novela” (1989: 77–236),¹¹ Bajtín aborda la diferencia entre el género poético y el novelesco; para ello, plantea la orientación dialogística de la palabra, la cual se encuentra entre palabras ajenas, creando nuevas, así como posibilidades artísticas.¹² Y, de paso, el autor critica el pensamiento estilístico tradicional, donde se consideraba que la palabra se conoce sólo a sí misma y a su objeto, encontrando oposición únicamente con éste. Mientras, para Bajtín, la palabra concreta —enunciado— encuentra el objeto al cual orientarse, el que está condicionado y orientado, por lo que la palabra entra en un medio agitado. Un enunciado toca miles de filamentos dialógicos y participa en el diálogo social. Al pasar un vocablo por el campo de las palabras y acentos ajenos, modula el aspecto y tono estilístico, lo que deviene en la imagen artístico–prosística de la novela.

Al mismo tiempo, el enunciado no sólo pertenece a la lengua, sino al contexto cultural semántico–axiológico, por tal razón, puede ser visto como una entidad dialógica, como interacción verbal. Así, el diálogo se desmonta en un intercambio

¹¹ En este artículo, Bajtín parte de la crítica hacia el formalismo y el ideologismo abstracto que gobernaban los estudios literarios de entonces —el trabajo se escribió entre 1934 y 1935—. En él, pone énfasis en que la palabra como fenómeno social no puede desligarse de la forma y el contenido. Por tal motivo, señala, la estilística, al llevar a cabo esa separación, no aborda filosófica ni sociológicamente los problemas de la palabra, pues ignora su vida social.

¹² Para Bajtín, la diferencia entre el género poético y la novela es que el primero no utiliza la dialogización natural de la palabra; en él, la palabra es autosuficiente y su estilo se encuentra aislado de la interacción de la palabra ajena y de cualquier preocupación por las “lenguas extrañas”, por tanto, carece de la sensación de marginación, historicidad y determinación consustancial a la novela. Además, el poeta no puede incorporar el plurilingüismo, pues al hacerlo estaría transformando el estilo en sentido prosístico.

de enunciados que, para los fines de esta investigación y dentro del modelo de comunicación de Bajtín, es importante, porque las relaciones intertextuales se dan en el enunciado,¹³ texto o discurso donde se “asoma” lo *otro*, lo *alterno*, con miras al diálogo, al reconocimiento de su *presencia*, y “el otro” aparece como su semejante en tanto sujeto discursivo.

En otro aspecto, la palabra en la novela es bivocal, sirve a dos hablantes y expresa dos intenciones distintas, está dialogizada internamente y potencia los diálogos en su sistema lingüístico. La dialogicidad interna de la palabra bivocal en prosa no se agota temáticamente, no puede dramatizarse o fragmentarse por completo, porque está establecida previamente en el lenguaje como fenómeno social. El novelista encuentra la bivocalidad en el plurilingüismo que alimenta su conciencia. Además, en prosa, este tipo de palabras siempre son ambiguas, pero están internamente conversadas, característica que denota su fuente inagotable de dialogismo.

De este modo, la dialogización interna en la novela es un elemento esencial del estilo prosístico, y es el impulso dador de la forma donde el coloquio de voces nace directamente del diálogo social de “los lenguajes”.¹⁴ En este proceso, el

¹³ La *intertextualidad* no es un concepto bajtiniano, sino una formulación de Julia Kristeva, quien la concibe a partir del análisis de la relación de enunciados entre sí, que lleva al intertexto y éste al dialogismo. A decir de Tzvetan Todorov, “el término de *intertextualidad*, introducido por Julia Kristeva en su presentación de Bakhtine, reserva la denominación dialógico para ciertos casos particulares de intertextualidad, tales como el cambio de réplicas entre dos interlocutores, o la concepción elaborada por Bajtín de la personalidad humana” (Todorov, 1981: 95). También, conviene señalar que Kristeva “rechaza la noción de sujeto —individual o social— y la sustituye por la de texto, porque en la práctica de la escritura el texto resulta del entrecruzamiento de otros textos, que a su vez resultan de otros entrecruzamientos” (Gimate-Welsh, 2005: 278). En esta vertiente, en Roland Barthes encontramos tres “lugares” donde “resuena lo intertextual”. 1. En *S/Z*, expone que todo texto es ya un intertexto, pues, de manera variable, otros textos se encuentran insertos en un texto bajo formas reconocibles: los de la cultura del texto y los de la cultura del entorno (v. “L’évaluation” et “L’interprétation”, en Barthes, 1970: 9–12). 2. En *El placer del texto*, al retomar a Proust como “lo que le llega”, como *un recuerdo circular*, sostiene: “esto es precisamente el intertexto: la imposibilidad de vivir fuera del texto infinito —no importa que ese texto sea Proust” (Barthes, 1982: 59). 3. En el ensayo “La muerte del autor”, presenta los momentos en que la escritura —cuya característica es la polisemia— sustituye al autor y el texto se instala en el aquí y ahora, con todo su entramado de escrituras, pues: “el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura” (Barthes, 1987: 69).

¹⁴ De acuerdo con el análisis que se está haciendo, conviene precisar que el lenguaje literario no es un sistema socio-lingüístico cerrado, sino un diálogo entre lenguajes. Por su parte, el lenguaje común no es un don divino ni un regalo de la naturaleza, es el producto de la actividad humana, el resultado de la sociedad y el reflejo de sus manifestaciones; así, rebasa el simple sistema de signos y se erige en una entidad cultural e histórica. Pero, una vez centrada la atención en los

prosista-artista levanta el plurilingüismo en torno al objeto hasta construir una imagen completa, siguiendo de esta manera el fenómeno propio de toda palabra viva: la orientación dialogística. La palabra, en este contexto, concibe su objeto de esta manera y se encuentra orientada hacia una futura palabra-respuesta que la influye. La palabra del lenguaje es, en este sentido, semiajena y sólo se hace propia cuando el hablante la puebla con su intención.¹⁵ El hablante necesita tomarla del otro —discurso, hablante— y apropiársela; podría decirse que el lenguaje está poblado de intenciones ajenas. Y, si se llevan estos supuestos a “su límite”, bien puede aceptarse que:

Para Bajtín la vida es dialógica por naturaleza. Vivir significa participar en un diálogo [...] El hombre participa de este diálogo todo él y con toda su vida [...] El hombre se entrega por completo en la palabra, y esta palabra forma parte del tejido dialógico infinito de la vida humana. Cada pensamiento, cada vida, llega a formar parte de ese diálogo inconcluso con toda su personalidad, con todo su destino (Llovet, *et al*, 2005: 376).

En esta directriz, al estudiar el estatuto de la palabra, Bajtín presupone que tal indagación lo llevará a ponderar las articulaciones de la palabra como complejo sémico; es decir, la valoración de las palabras dentro de una frase es indispensable para hallar las funciones (relaciones) en el nivel de las articulaciones de secuencias mayores (diálogos, reconocimiento de “lo otro”).¹⁶ Al introducir la

signos de la literatura, es posible captar la forma en que la escritura connota un *modo literario*. Ahora bien, desde el punto de vista social, el lenguaje literario se presenta como algo homogéneo; pero, en cualquier caso, “toda concepción del mundo socialmente significativa, tiene capacidad para difundir posibilidades intencionales del lenguaje por medio de su realización concreta específica” (Bajtín, 1989: 107); y toda manifestación importante para lo social puede imponer matices semánticos y tonos valorativos al lenguaje.

¹⁵ La palabra ajena ha sido determinante en la edificación de las culturas, a ella ha correspondido verter luz sobre la cultura, la historia, la religión, la organización sociopolítica, el arte, el pensamiento y el ser del otro que llega al reconocimiento a través del diálogo directo o develado. Ahora, desde un punto de vista analítico, el sentido de una palabra se define por su contexto. Sin embargo, la palabra no pierde su unidad ni se desintegra en el número de palabras correspondientes a los contextos de su uso.

¹⁶ No es infundado decir que el proceso dialógico del enunciado y de la palabra induce a una hermenéutica de la “palabra ajena”, a un saber leer y comprender el discurso del otro. La mención obvia es la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, en particular su artículo “La cultura y la palabra”, donde el pensador alemán devela a la palabra como la forma de comuni-

noción de *status de la palabra* como unidad mínima de la estructura, Bajtín sitúa el texto en la historia y en la sociedad, consideradas también como textos que el escritor lee y en los cuales se inserta reescribiéndolos. La diacronía se transforma en sincronía, y a la luz de esta transformación la historia lineal aparece como una abstracción; la única manera que tiene el escritor de participar en la historia pasa a ser entonces la transgresión mediante una escritura—lectura, es decir, mediante la práctica de una estructura signifiante en función de o en oposición a otra estructura. La historia y la moral se escriben y se leen en la infraestructura de los textos. Julia Kristeva precisa: “Bajtín sitúa el texto en la historia y en la sociedad, consideradas a su vez como textos que el escritor lee y en los cuales se inserta reescribiéndolos” (Navarro, 1996: XII). Y continúa:

Bajtín es uno de los primeros en sustituir la segmentación estática de los textos por un modelo en que la estructura literaria no *es*, sino que se *elabora* con respecto a *otra* estructura. Esta dinamización del estructuralismo sólo es posible a partir de una concepción según la cual la “palabra literaria” no es un *punto* (un sentido fijo), sino un cruce de superficies textuales, un diálogo de varias escrituras: del escritor, del destinatario (o del personaje), del contexto cultural actual o anterior (*Ibid*, 2).

Así, el *status* de la palabra como unidad mínima del texto —construido como mosaico de citas, es absorción y transformación de otro texto— resulta ser el *mediador* que liga el modelo estructural al entorno cultural—histórico, así como el *regulador* de la mutación de la diacronía en sincronía, en estructura literaria. Mediante la noción misma de *status*, la palabra es puesta en espacio: funciona en tres dimensiones —sujeto—destinatario—contexto— como un conjunto de elementos sémicos en diálogo o como un conjunto de elementos *ambivalentes*.

cación más pura, como la voz del dolor y del placer arrebatado a la naturaleza; es la resolución de la comunidad en el medio justo de la comprensión, de lo bueno y de lo útil, del sentido de pertenencia a través del diálogo (v. Gadamer, 1993: 7–21). Esta empatía problemática la aborda Michael Gardiner (1991: 111–117) en el capítulo titulado “*Bakhtin, Gadamer and the critique of ideology*”, donde analiza la crítica a la ideología a partir de la función del diálogo —proceso verbal— en tanto sentido y referencialidad discursiva.

III. Dialogismo y alteridad

Los conceptos a dilucidar, así como las cuestiones abordadas previamente, exigen una precisión general desde la cual se deriva esta exégesis. “La literatura es la parte inalienable de la cultura y no puede ser comprendida fuera del contexto de toda la cultura de una época dada” (Bajtín, 1999: 347). En este tenor, el fenómeno literario no puede encerrarse solamente en el periodo de su creación, en su actualidad; para “entenderse”, es necesario aprehender su pasado, su “sentido”, para vislumbrar cómo éste se proyecta al futuro. He aquí otra forma de dialogicidad y alteridad. Valga para ello el siguiente esquema.

B	A	C
Raíces histórico-culturales.	↔ Presente de la obra.	↔ Lo que <i>dirá</i> el texto.
Diálogo de voces	Da una visión del ser humano. El escritor dice lo propio en un lenguaje ajeno, o lo ajeno en un lenguaje propio.	Nuevos significados.

Lo anterior me permite formular: entre el *movimiento* de $B \rightarrow A$ y de $C \rightarrow A$ se establece un *sentido*, cierto *diálogo* y *reconocimiento* gracias a la palabra (del texto y del crítico). Entre A y C se desplaza el estudioso, como sujeto interlocutor de voces, dando cabida al diálogo en cuanto interacción del *yo* con el *otro*. Por lo tanto, el dialogismo y la alteridad no existen sin la *palabra* del *otro*. Entre A y B hay un “rescate de voces” o una “acumulación significativa” que pervive en la palabra ajena. Mientras, la comprensión, oscilante entre los vínculos de cada instancia (A, B, C; $B \rightarrow A$, $A \rightarrow C$, $B \rightarrow C$), pone en juego el horizonte axiológico del *otro*, su palabra y la responsabilidad de la escritura. En este esquema se presupone el *gran tiempo* bajtiniano, como la categoría que posibilita el reconocimiento de una obra, el cual no tiene que ver con periodos o limitantes temporales, sino con la pervivencia de significados que trascienden la escritura del texto. Podría decirse que en el *gran tiempo* la plenitud de la obra se manifiesta y el dialogismo y la alteridad se conjuntan en favor del sentido.¹⁷ Así, el “sentido descubre sus

¹⁷ El “gran tiempo” funge como una forma de la sensibilidad kantiana donde lo que hace ser a una obra —valor estético, cognitivo, ético, histórico, etc.— se expresa y encuentra su re-co-

profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno” (Bajtín, 1999: 352).

El proceso dialógico no implica la fusión o mezcla de un “sentido” en el otro, sino el enriquecimiento y la unidad del “sentido buscado” y del “sentido proyectado en la obra”. Esto mismo se aplica al diálogo entre culturas, cada una conserva su totalidad axiológica abierta al otro en aras de enriquecerse. En esta perspectiva, el método dialógico se opone a “un sentido o una verdad” de la obra literaria, pues el “sentido” y la “verdad” que posee un texto se devela por medio del diálogo y alcanza su reconocimiento y alteridad a través de la palabra del otro.¹⁸

Además, desde un enfoque descriptivo, el *dialogismo* designa la estructura interactiva de la comunicación verbal: todo mensaje suscita una “respuesta” del receptor. El dialogismo nace de la actualización de un mensaje, vertido en signos interpretables dentro de ese complejo sémico que es la “dimensión social” (retrocomunicación de los signos, independientemente de los códigos en cuestión). Ahora bien, esto va en paralelo, en el proyecto bajtiniano, con la *polifonía*, la cual alude a la estructuración de la sociedad en múltiples “discursos” interactuantes entre sí. El siguiente peldaño es contemplar a la cultura como la coexistencia de textos. Pues,

aplicado a la cultura, el dialogismo bajtiniano expresa el permanente *feedback* que dinamiza y desarrolla las estructuras históricas de la sociedad. De este modo, se trata de observar los textos como *entramados polifónicos* que superponen unos signos a otros y correlacionan enunciados procedentes de sujetos y universos plurales” (Cuesta Abad, 1991: 168).

nocimiento a-temporal. En el otro extremo estaría el “microtiempo”, como la instancia donde la vida se desenvuelve, el hombre actúa y se perfilan sentidos del hacer humano —obras, arte, conocimiento, etc.—. Claro, no debe olvidarse que otro de los aportes del teórico ruso es la concepción del cronotopo (*tiempo-espacio*) como categoría de análisis literario (v. “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, en Bajtín, 1989: 237–409).

¹⁸ El modelo de la formulación bajtiniana se encuentra en los diálogos socráticos de Platón, en especial en el proceso de des-ocultamiento de la verdad y en la naturaleza dialógica del pensamiento: monologismo versus dialogismo (v. Bajtín, 1986: 154–159). Desde luego, nuestro autor lo arguye a partir de su categoría de análisis tan recurrente en sus escritos: la carnavalización.

De manera conjunta, se pueden apreciar el dialogismo y la alteridad en obras específicas. Por ejemplo, en el primer trabajo de 1929, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Bajtín comparó el mundo narrativo de León Tolstoi con el de Feodor Dostoievski, mostrando la existencia de dos configuraciones novelescas. La de Tolstoi, argumenta, es de tipo “monológico”, porque las voces de los personajes se funden, integradas, en la voz del autor, que absorbe sus puntos de vista, sin dejarlos existir realmente; mientras que la de Dostoievski, de tipo “dialógico”, pone en juego una nueva visión del mundo, donde los personajes conservan su independencia, sus criterios, hasta el punto de ser dueños de su propio universo de valores. Uno de los conceptos bajtinianos más socorridos en la crítica actual se encuentra en este libro: la “polifonía” textual, es decir, la pluralidad de voces con que se articulan las muchas conciencias de un universo narrativo (v. “La novela polifónica de Dostoievski y su presentación en la crítica” y “La palabra en Dostoievski”, en Bajtín, 1986: 15–70, 253–375).¹⁹ Aquí tiene lugar la comprensión de enunciados ajenos, lo cual significa orientarse respecto a ellos, encontrarles el lugar apropiado en un contexto correspondiente. Así, por encima de cada palabra de un enunciado que se vaya entendiendo, se forman unas especies de niveles contruidos con las propias palabras de la respuesta; así, cuanto mayor es su número y cuanto más importantes son, tanto más profunda y sustancial es la comprensión.

Bajtín involucra en sus procesos de análisis diversas manifestaciones —pintura, música, folclor— con las que rodea, significativamente, el cuerpo de la obra literaria, en busca de nuevos valores con los cuales comprenderla. Ello implica, por supuesto, una concepción distinta de la dimensión estética, mucho más amplia porque se conjugan, en su conformación, la práctica cultural e histórica, delimitada dialécticamente, no en sentido hegeliano, sino dialógico.²⁰

¹⁹ Para nuestro autor, Dostoievski crea la novela polifónica y, al hacerlo, muestra un tipo de pensamiento capaz de alcanzar la conciencia pensante del hombre y la esfera dialógica de su existencia, inabarcables artísticamente desde una posición monológica —novela corta, poema, drama; novela biográfica, histórica costumbrista, entre otras—. De forma análoga, *Don Quijote* sería el modelo clásico y puro del género novelesco, pues en él perviven las posibilidades literarias de la palabra plurilingüe y el diálogo interno.

²⁰ La diferencia entre Hegel y Bajtín es que el pensamiento del filósofo alemán es monologal, mientras que el del filósofo ruso es dialógico; al primero corresponde una estética de la poesía, al segundo de la prosa —novela—; el germano pone atención en los conceptos de individuo y nación —instancias trascendentes dentro de la filosofía del derecho y la fenomenología del

Por una parte, señala que “la novela es la diversidad social, organizada artísticamente, del lenguaje” (Bajtín, 1989: 81), con lo que recoge los planteamientos con que había criticado, en 1924, al formalismo, más la asimilación de los valores de que el lenguaje es portador.²¹ Asimismo, añade que esa organización artística es “de lenguas y de voces individuales”, puesto que una novela, como totalidad que es, acoge en su seno la estratificación de una lengua nacional en sus distintos dialectos y en sus variadas formas lingüísticas referidas a las generaciones, las edades, o a sus expresiones sociales y políticas. Junto a esa diversidad extrema, Bajtín tiene en cuenta “la estratificación interna de una lengua” en cada momento histórico en que es sorprendida y que es la base real sobre la que se efectúa el trabajo del novelista: dar cuenta no sólo de un “plurilingüismo social”, sino, a la vez, de un “plurifonismo individual”, trama de voces y red de perspectivas que posibilita la inclusión de la realidad en el texto literario. Por ello, Bajtín habla de formas arquitectónicas, porque el contenido está en estrecha dependencia con esos pilares polifónicos de voces diversas que sostienen el mundo narrativo:

[...] a través de ese plurilingüismo social y del plurifonismo individual, que tiene su origen en sí mismo, orquesta la novela todos sus temas, todo su universo semántico—concreto representado y expresado. El discurso del autor y del narrador, los géneros intercalados, los lenguajes de los personajes, no son sino unidades compositivas fundamentales, por medio de las cuales penetra el plurilingüismo en la novela [...] Esas relaciones y correlaciones espaciales entre los enunciados y los lenguajes, ese movimiento del tema a través de los lenguajes y discursos, su fraccionamiento en las corrientes y gotas del plurilingüismo social, su dialogización, constituyen el aspecto característico del estilo novelesco (Bajtín, 1989: 81).

De hecho, el contenido narrativo puede ser explorado desde tres perspectivas:

1. la contextual, que permite valorar el conjunto de las ideologías y de las opi-

espíritu—, el soviético en la personalidad —representación artística— y el pueblo —estudio sobre Rabelais.

²¹ Cabe hacer mención que el género novelesco tiene como cualidad que el hombre es un ser que habla, lo que se traduce en que el objeto de esta forma literaria es el *hablante y su palabra*. Esto último se vuelve el fin de la representación verbal y artística. El *hablante* en la novela es un *hablante social*, un *ideólogo* y sus palabras son *ideologemas*. Así, la imagen del *hombre en-sí*, en la novela, no es lo trascendental, sino la *imagen de su lenguaje*.

niones que se expresan en la obra creada; 2. la ética, sobre la que reposa el plano caracterológico de los personajes, y 3. la estética, que regula, en su dimensión realizadora, la organización de voces que posibilita existir a los otros planos.

De nuevo, en *Teoría y estética de la novela*, el *dialogismo* ocupa el centro de las reflexiones teóricas. Dialogismo entendido como manifestación de las "voces" individuales de los personajes y su plasmación colectiva y, al mismo tiempo, como nivel en el que suceden las transformaciones de esas unidades caracterológicas,²² los cambios discursivos y la integración plural de voces de distintos tiempos (históricos y sociales): una perspectiva abierta para que el receptor se haga presente en mundos alejados de su realidad. Bajtín, de forma meridiana, llega a afirmar que un "enunciado vivo" no puede dejar de participar, de intervenir activamente "en el diálogo social";²³ es más, es ese diálogo social el que se convierte en fundamento de la exploración que la novela propone.²⁴

En Bajtín, la escritura literaria se convierte en objeto directo de investigación, pero, sobre todo, es el punto de vista desde el que considera la relación de la alteridad y la estructura dialógica del discurso. A decir de Augusto Ponzio:

Bajtín se mueve en un terreno mucho más amplio que el que institucionalmente se delimita como historia de la literatura o del arte en general. Por un lado, podríamos caracterizar el pensamiento de Bajtín como filosofía de la literatura (o quizá mejor, como filosofía de la creación artística), pero atribuyendo, en el

²² Paul de Man (1990: 167) afirma: "el dialogismo también funciona como principio de otredad radical o [...] como principio de *exotopía*: lejos de aspirar al *telos* de una síntesis o resolución, [...] la función del dialogismo es apoyar y examinar la exterioridad radical o heterogeneidad de una voz en relación a cualquier otra, incluyendo la del novelista mismo". Aquí, llama la atención el término *exotopía*, pues si en un primer momento remite al "colocarse fuera del objeto para analizarlo", ya considerado como función de la palabra ajena —o de la otredad verbal—, manifiesta los límites de la lingüística de la identidad, y abre camino hacia la alteridad —privilegio de *lo otro*.

²³ La concepción bajtiniana de la *dialoguichnost* (dialogicidad) se enfoca a la práctica crítica, donde lo fundamental es el diálogo entre personalidades, entre sujetos discursivos reales o potenciales (v. Navarro, 1996).

²⁴ Sin embargo, hay que tener en cuenta que: "El diálogo para Bajtín es un modo especial de interacción. Desafortunadamente, a menudo se toma como sinónimo de interacción o interacción verbal en general y por eso se trivializa. Como Bajtín usa el término, diálogo no puede ser igualado con argumento ni equivalente a 'composición expresa del diálogo', esto es, la representación secuencial de transcribir voces en una novela o en una obra" (Morson y Emerson, 1990: 49).

plano del análisis lógico, al "de la literatura" también y principalmente un valor genitivo subjetivo y no sólo de genitivo objetivo (Ponzio, 1998: 208 – 209).

Al estudiar a Bajtín se puede observar la estrecha relación entre "arte" y "vida", en el sentido de que todo lo que se experimenta en el arte tiene que trasladarse a la existencia para enriquecerla y renovarla. Sus aportes muestran la responsabilidad ética y estética del autor, así como la reflexión entre el nexo textual y extratextual.²⁵ De esta manera, la relación interpersonal se enfoca a la unión entre el yo/otro y el problema del valor literario y el valor artístico en general, es decir, la unión entre valor estético y fundación de las ciencias humanas en un humanismo llamado de la alteridad, la cual se encuentra en el interior del sujeto, del yo, que es el mismo diálogo, relación yo/otro. La conciencia del yo no tiene ningún privilegio ontológico, pues es inseparable del lenguaje,²⁶ y éste es de otros, antes de que se convierta en "propio", antes de que se identifique con la misma conciencia y exprese las propias intenciones, el particular punto de vista: "Nuestro discurso, es decir, todas nuestras enunciaciones (incluidas las creativas), está lleno de palabras ajenas que tienen un diferente grado de alteridad o asimilación y que se usan con diferentes grados de conciencia o de resalto" (Bajtín, 1997: 278).

Cabe anotar que la relación con el otro no está planteada en términos de diferencia recíproca, sino que se concibe como excedente, como superación del pensamiento objetivado, como fuera de la relación sujeto–objeto y de la relación de intercambio, incluida la de significado y significante, donde el vínculo se presenta dentro del mismo yo, sin que ello comporte su asimilación.

Bajtín, al reflexionar sobre la "expresión", la caracteriza como desplazamiento hacia el otro, como "autorrevelación", en la que el sujeto "se revela al otro" y al mismo tiempo "permanece siempre para sí mismo". En este caso, la exactitud del conocimiento ya no cuenta como criterio y, si se quiere hablar de conocimiento

²⁵ En literatura, la ética se observa mediante la enunciación. Y, en Bajtín, la ética es el modo de relacionarse con los valores, no es una fuente normativa de ellos; es un sistema relacional puesto en acción a través del acto lingüístico. Su estética se puede apreciar como un "romance" entre el yo y el otro inmiscuidos en el diálogo. Por su parte, lo estético acepta los elementos del mundo para darles 'otro valor', no funda nada nuevo, sólo aprovecha los distintos campos senso–inteligibles y *crea su propio objeto* y principios.

²⁶ Estas ideas denotan una preeminencia de la otredad sobre el yo y su papel en la consciencia del sujeto, pues: "como el cuerpo se forma inicialmente dentro del seno materno —cuerpo—, así la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena" (Bajtín, 1999: 360). La postura nos muestra la formación del otro en la conciencia verbal, tan necesaria para el dialogismo.

respecto a la expresión, se trata de un "conocimiento de lo individual", de una "comprensión de la expresión", en donde el contexto del que conoce se interrelaciona con el contexto de lo conocido, en donde se cruzan y se enlazan recíprocamente dos conciencias —del yo y del otro; "aquí yo existo para el otro", "a través del otro"—. En este planteamiento hay una comprensión tácita, a saber:

la comprensión se completa por la conciencia y se manifiesta en la multiplicidad de sus sentidos [...] es activa y tiene un carácter creativo [...] multiplica la riqueza artística de la humanidad. La co-creatividad de los que comprenden (Bajtín, 1999: 364).

La cuestión de la alteridad y del diálogo implica necesariamente la del lenguaje verbal (oral y escrito) y del signo en general; por lo tanto, se acude a las disciplinas que se ocupan directamente de él: la lingüística, con todas sus ramas y divisiones, y la semiótica. Pero la propia alteridad y la dimensión dialógica del discurso obligan a estas disciplinas a realizar una crítica de sus propias nociones y fundamentos, porque ellas son las modalidades primordiales y constitutivas de lo que se presenta como signo. Dice Ponzio: "De tal forma que la reflexión sobre el lenguaje verbal y el signo en general puede servir como aportación al problema de la alteridad y del diálogo" (1998: 211).

Es una alteridad en la que el otro existe para sí, independientemente del yo, y no espera a que este le conceda un sentido, no espera una conciencia que lo objetive o lo interprete para ser otro; el signo de la alteridad no relativa al yo del diálogo no formal, aparente, sino real y sustancial, posee una autonomía irreducible respecto al significado que el intérprete le atribuye.²⁷ Esto vale tanto si se trata del intérprete que "lee" el signo, el "lector"; como si se trata del intérprete que lo "produce", el "autor". El signo expresa un sentido diferente del que le concede el yo como intérprete y tiene, por ese motivo, una subjetividad propia, una materialidad propia, una capacidad de resistencia con respecto a la conciencia que lo interpreta y le atribuye un significado. Los límites de la interpretación los

²⁷ Aquí está en juego lo que Voloshinov (1992: 142) llama significación, entendiendo por ella "el efecto de interacción del hablante con el oyente con base en un material de un complejo fónico determinado". Y, en una vertiente paralela a los temas abordados en este trabajo, se puede hablar de "escucha dialógica", el cual opera en el "yo", atiende el decir del otro, singulariza y contextualiza, da un valor y sentido al mensaje.

proporciona la objetividad, la materialidad, la autonomía del signo, es decir, la alteridad respecto al yo interpretante, sea este el "receptor" o el "enunciatario" o "el lector", o quien lo produce, el "enunciador", el "autor" en persona con toda su autoridad.

Conclusión

A partir de la crítica al formalismo, Mijail Bajtín construye y resemantiza conceptos de análisis teórico-literarios, como la función de la palabra en el discurso literario; más allá de su mero valor material y signico, le interesa ver su estatus en cuanto resonancia de códigos culturales y acercamiento a "discursos ajenos". Este camino lo lleva a preguntarse sobre la interrelación del *yo* y del *otro*, es decir, sobre lo que sustenta al diálogo y lo que se perfila en su ejercicio: el dialogismo y la alteridad.

Ahora bien, la "formación ideológica" que impregna el proyecto bajtiniano, presupone la asimilación selectiva de palabras ajenas y el esclarecimiento de su sentido. Puede decirse que, siguiendo los planteamientos vertidos en esta investigación, la palabra es frontera entre lo propio y lo ajeno y, antes de su apropiación, está anegada de intenciones externas, se encuentra en una posición interindividual y sólo adquiere un *acento* cuando es apropiada por el hablante o en un texto.

Por otro lado, la recurrencia del autor a la prosa, en particular a la novela y la *polifonía*, se transforma en la condición de posibilidad para la alteridad y el dialogismo, y, por ende, para que se establezca la relación yo/otro, lector/obra, texto/mundo. Dicho proceso no ocurre en otros géneros literarios. Aquí, lo importante sería ver qué pasa en cada instancia y cómo se va transformando el yo (lector) debido a "lo que dice el otro" (texto), y de qué manera "lo otro" (el texto) aprehende cierta visión del mundo estético, sociocultural y ético.

En sentido estricto, dialogismo y alteridad se proyectan a partir del reconocimiento y el diálogo de un lenguaje con *otro* y de la aceptación de lo que la palabra ajena trae a nosotros. Desde un punto de vista crítico, estas concepciones también se podrían decantar como el espacio verbal donde dos instancias (texto-crítica) se disputan la legitimidad e identidad de las palabras, la pertinencia del *sentido* textual o "formulado" que, por una u otra vía, llevan al problema de la *comprensión* y el *significar*.

El dialogismo bajtiniano es inherente al mismo lenguaje, la única esfera posible de la vida del lenguaje; esto no quiere decir que el diálogo sea sólo el lenguaje asumido por el sujeto, sino que es una *escritura* en la que se lee al *otro*. La alteridad, ya sea en cuanto “re–afirmación de lo que se es” o en tanto aceptación de “lo otro” en un texto, es la estela de lo trascendente del hombre develado en el diálogo y aprehendido en la comprensión. Pero, la comprensión del *otro* o de *lo otro*, no implica una negación de sí mismo o el olvido de algo, sino la dilucidación y el esclarecimiento de *algo* gracias a *lo que dice* el otro.

Bibliografía

- Bajtín, Mijail (1999), *Estética de la creación verbal*, trad. de Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, 396 pp.
- (1997), *Hacia una filosofía del acto ético*, trad. de Tatiana Bubnova, Barcelona, Anthropos, 249 pp.
- (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 379 pp.
- (1989), *Teoría y estética de la novela*, trad. de Helena S. Kriukova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus, 519 pp.
- Barthes, Roland (1970), *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 277 pp.
- (1982), *El placer del texto y lección inaugural*, trad. de Nicolás Rosa y Óscar Terán, México, Siglo XXI, 150 pp.
- (1987), “La muerte del autor”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, trad. de C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, pp. 65 – 71.
- Cuesta Abad, José Manuel (1991), *Teoría hermenéutica y literatura (El sujeto del texto)*, Madrid, Visor, 284 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, trad. de Anna Poca, Barcelona, Península, 157 pp.
- Gardiner, Michael (1992), *The dialogics of critique. M. M. Bakhtin and the theory of ideology*, New York, Routledge, 258 pp.
- Gimate-Welsh H., Adrián (2005), *Del signo al discurso. Dimensiones de la poética, la política y la plástica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 389 pp.
- Gómez Redondo, Fernando (1996), *La crítica literaria del siglo XX*, Madrid, EDAF, 334 pp.
- Llovet, Jordi et al (2005), *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona, Ariel, 463 pp.
- Man, Paul de (1990), “Diálogo y dialogismo”, en *La resistencia a la teoría*, trad. de Elena Elorriaga y Oriol Francés, Madrid, Visor, pp. 163 – 175.
- Medvedev, Pavel Nikólaievich (1994), *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, trad. de Tatiana Bubnova, Madrid, Alianza Editorial, 265 pp.
- Morson, Gary Saul y Caryl Emerson (1990), *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, California, Stanford University Press, 530 pp.
- Navarro, Desiderio (1996), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana, Casa de la Américas / Embajada de Francia en Cuba.
- Ponzio, Augusto (1998), *La revolución bajtiniana*, trad. de Mercedes Arriaga, Madrid, Cátedra, 253 pp.
- Silvestri, Adriana y Guillermo Blanck (1993), *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Anthropos, 286 pp.
- Todorov, Tzvetan (1981), *Mikail Bakhtine. Le principe dialogique. Suivi des écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 316 pp.
- Voloshinov, Valentín Nikólaievich (1992), *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, trad. de Tatiana Bubnova, Madrid, Alianza Editorial, 209 pp.

Recibido: 11 de julio de 2011.

Liberado: 26 de septiembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Leal Reyes, Carlos Alberto; Vaca Nieto, Paulina Guadalupe
Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a
María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina
Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 33-58
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina

Tribalism. A Feature of the Current Religiosity in Latin America in Two Cases: The Cult of Maria Lionza in Venezuela and The Evangelical Christian Gays and Lesbians of Argentina

CARLOS ALBERTO LEAL REYES
PAULINA GUADALUPE VACA NIETO

Resumen: En años recientes, el pluralismo en América Latina ha permitido la aparición de manifestaciones religiosas complejas y multilaterales que se expresan más allá de la lógica del catolicismo tradicional. Estas opciones operan a través de mecanismos simbólicos provisionales, híbridos y flexibles, subjetivados mediante éticas polivalentes vinculadas a la participación de nuevos actores sociales, quienes, mediante espacios hermenéuticos diversos, construyen una discursividad política vinculada a la comprensión de Dios mediante sistemas teológicos abiertos. En este contexto, el concepto de tribalismo se presenta como una herramienta teórico-metodológica para el estudio de dichos fenómenos. Tal es el caso de la agrupación religiosa

conocida como Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA) y el culto venezolano a la figura mítica de María Lionza que constituyen una manifestación de formas de socialización religiosa expresadas más allá de las instituciones católicas.

Palabras clave: modernidad, tribalismo, pluralismo religioso

***Abstract:** In recent years, pluralism in Latin America has allowed the emergence of complex and multilateral religious expressions that are expressed beyond the logic of traditional Catholicism. These choices operate through provisional symbolic mechanisms, hybrid and flexible, which are subjectified through polyvalent ethics related to the participation of new social actors who, by different hermeneutical spaces, build a political discursivity linked to the comprehension of God through open theological systems. Such is the case of the religious group known as Evangelical Christian Gay and Lesbian in Argentina (ceгла) and the Venezuelan cult to the mythical figure of Maria Lionza, which are manifestations of forms of religious socialization expressed beyond Catholic institutions.*

***Keywords:** Modernity, Tribalism, Religious Pluralism*

1. El contexto: modernidad y pluralismo religioso

Describir y aprehender la historia de la modernidad no es tarea fácil, ya que su naturaleza ontológica ha permeado todos los aspectos de la realidad que ahora vivimos, debido, fundamentalmente, a las múltiples manifestaciones trastocadas tras el derrumbe de los grandes metarrelatos que brindaban coherencia a las instituciones; así, las formas de comprensión del mundo se han desplazado a la vida cotidiana.

Con el surgimiento del “espíritu moderno” se vislumbra la imperiosa necesidad de un tipo de “superación” de la historia y de la tradición y, con ello, la necesidad de transformar de forma sustancial la lógica social predominante y sostenida en una serie de discursos llenos de fisuras que no fueron capaces de solventarse de manera satisfactoria en el plano subjetivo. Dicha superación necesariamente implicaba la destrucción, no sólo de certezas, sino del orden reinante —considerado como obsoleto—, donde el pasado era un lastre que debía desecharse por oponerse a los cambios entonces ambicionados.

La idea de progreso y modernidad se desarrolla en Europa y es trasladada a la sociedad latinoamericana a partir de la imposición de un discurso convertido en colonización. La razón, entonces, se fundaba bajo la promesa de encontrar en las nuevas estructuras una aparente libertad. De esta manera, la tradición y todas las relaciones que en ella descansaban, empiezan a entenderse como obstáculo para construir el nuevo orden.

A partir de la dinámica colonial, durante más de tres siglos se desarrolló un sistema donde las formas de entender la realidad se encuentran vinculadas a un modelo institucional que se torna unívoca y aparentemente incuestionable. El vínculo con la racionalidad liberal permitió no sólo el establecimiento de proyectos inamovibles, sino también de alternativas que cuestionan el orden establecido en las instituciones, entre ellas las religiones.

Bauman (2009) llama a este proceso la “licuefacción de los sólidos”¹ cobijada en una expresión distinta de la modernidad unificante, de la cual no parecía existir

¹ Para Bauman, el término “licuefacción de los sólidos” hace referencia a la ruptura de los grandes metarrelatos sociales mediante el desarrollo de nuevas dimensiones éticas, políticas y culturales donde se da primacía a lo económico mediante la flexibilización de los referentes institucionales.

espacio de interacción posible. Esta expresión de la que hablamos ha tenido un proceso de desarrollo largo y complejo. Para Bauman existen dos características sobre las que se sostienen los efectos de este discurso:

La primera es el gradual colapso y la lenta decadencia de la ilusión moderna temprana, la creencia de que el camino que transitamos tiene un final, un telos de cambio histórico alcanzable, un estado de perfección a ser alcanzado [...] una especie de sociedad buena, justa y sin conflictos: equilibrio sostenido entre la oferta y la demanda y satisfacción de todas las necesidades; perfecto orden, en el que cada cosa ocupa su lugar [...] absoluta transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer; completo control del futuro (2006: 34).

Esta primera característica es la desilusión de la esperanza puesta en la idea de progreso. La praxis mostró este fracaso al evidenciar una realidad paradójica manifestada en una mayor desigualdad, no sólo económica, sino social, donde sólo unos pocos se benefician y el resto se esfuerza por sobrevivir. En esta modernidad, el futuro está aparentemente controlado a través de la eliminación de toda contingencia y emprendimiento humano.

En palabras de Bauman, aunado a este proceso se encuentra otro cambio sustancial:

El segundo cambio fundamental es la desregulación y la privatización de las tareas y responsabilidades de la modernización. Aquello que era considerado un trabajo a ser realizado por la razón humana en tanto atributo y propiedad de la especie humana ha sido fragmentado (“individualizado”), cedido al coraje y la energía individuales y dejado en manos de la administración de los individuos y de sus recursos individualmente administrados [...] Esta fatídica retirada se ha visto reflejada en el corrimiento que hizo el discurso ético/político desde el marco de la “sociedad justa” hacia el de los “derechos humanos”, lo que implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes y a elegir y tomar a voluntad sus propios modelos de felicidad y de estilo de vida más conveniente. (*Ibid.*, 34-35).

En el ámbito de lo religioso, el fracaso del proyecto de la modernidad se expresó mediante la apertura de espacios más allá de los límites impuestos por el núcleo cristiano católico, que sufrió una transformación estructural en cuanto a su producción discursiva a partir de la irrupción de nuevas formas de establecer una relación “más directa” con la divinidad, a partir, precisamente, de un control mucho más significativo en términos subjetivos. La búsqueda de recursos, valores y prácticas que regulen la vida autónoma, desarrolló estrategias donde el individuo se coloca en la añoranza y el anhelo por certezas y soluciones que posibiliten llevar adelante su propia existencia. Se vuelve una tarea cada vez más difícil tener un control real sobre las decisiones particulares, por lo que no existe un reflejo fidedigno de los valores colectivos en el espacio público.

La modernidad como una forma de acceder a discursos individualistas en torno a la construcción de Dios, permitió la búsqueda de nuevas opciones de estar en el mundo, en el intento de reducir la desigualdad promovida por un sistema cada vez más preocupado por una libertad aparente. La reflexión teológica, en este sentido, se torna un elemento fundamental en la construcción de prácticas donde se plantean necesidades distintas, así como la diversificación de la participación religiosa.

En este contexto, las formas de participación individualista fueron desarrollando una multiplicidad heterogénea de manifestaciones por las que el hombre y las sociedades fueron perdiendo lentamente, y casi en su totalidad, la capacidad para autodescribirse y crear las condiciones y políticas de vida bajo sus propios términos, debido al carácter impositivo que reside únicamente en la oportunidad de buscar una configuración apropiada para establecerse, adaptarse y remodelarse en los términos de ese sistema que él no controla.

La transformación de normas y tradiciones que regían a las sociedades ha traído para los individuos la oportunidad sin precedentes de libertad para dirigir sus vidas, pero con esto se presenta también un gran sentimiento de incertidumbre y búsqueda desesperada de certezas, en un lugar donde el compromiso y la proximidad con el otro se ve remplazada en nombre de un aumento en la productividad y la competitividad y donde las responsabilidades, ya sea de los errores o aciertos, recaen en cada individuo. En medio de estos espacios vacíos se plantea la posibilidad de construir identidades cimentadas en referentes dinámicos y sin un centro aparente, proceso que contribuye al desarrollo de nuevas formas de socialización, no sólo religiosa, sino en el conjunto de las expresiones de la cultura.

En consecuencia, las grandes instituciones (familia, política, Iglesia) ya no son vistas como ejes rectores en la construcción del sujeto, sino como opciones en la construcción de la identidad, que pueden ajustarse a necesidades específicas no siempre totalizadas. Singularidad y diversidad se vuelven las constantes en el desarrollo de nuevas relaciones sociales vinculadas a mecanismos normativos, explicados en términos de funcionalidad. En este contexto, la trama social se expone en función de una serie de reinterpretaciones de los mensajes producidos por las grandes instituciones que en el pasado jugaron un papel central en las explicaciones del sentido de la vida y la existencia humana.

El rol de la conciencia individual en la toma de decisiones vitales desplaza al institucional en el contexto social, desarrollando una crisis de sentido en donde el problema ya no se sitúa en el entorno de un discurso unificador, sino en la multiplicidad de opciones inacabadas y capaces de recomponerse de acuerdo con las necesidades específicas de la persona.

En este contexto de modificación del orden imperante, el pluralismo² se convierte en la condición de acceso a la multiplicidad de discursos, extendiéndose al ámbito de la religión mediante la creación de intermediaciones que permiten centrar al sujeto en su relación con la divinidad.

Esta fragmentación de lo institucional se expresa de manera empírica mediante el proceso de secularización que ha formado parte desde hace ya varios siglos del desarrollo de las sociedades occidentales. Este término ha permitido explicar la creación de opciones y recursos para entender lo sagrado y, lo que es más importante, para convivir y acercarse a la religión que permite la creación de nuevas formas de religiosidad, con lo que se demuestra que las nociones tradicionales de la relación del hombre con la divinidad se han disuelto.

Dicho proceso de secularización ha hecho posible que las estructuras sobre las que descansaba la religión se reblandezcan y que el lugar central y absoluto

² El pluralismo es un término desarrollado por Peter Berger y Thomas Luckmann en la década de 1960 y hace referencia a un conjunto de modificaciones estructurales que construyen la realidad social a partir de una crisis de sentido expresada en la multiplicidad de opciones de las que el sujeto puede hacer uso, al respecto los autores mencionan: "El pluralismo moderno socava ese conocimiento dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más propia interpretación problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ser ya aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada" (Berger, 1997: 80).

que antes ocupaba, ahora se comparte con otros referentes como la política, la economía y la ciencia. Este reblandecimiento trae consigo un tipo específico de propósitos en los que, según Vattimo (2006), la relación Dios-creyente ya no se establece en términos de poder, sino que se vuelve más amable y cercana.

Así, resulta imposible pensar que el discurso de alguna religión pueda sostenerse de manera independiente a los cambios de la modernidad y si así lo hiciera condenaría a la marginalidad y exclusión a un gran número de creyentes. Siguiendo esta lógica, no resulta extraño el surgimiento de nuevas opciones que devienen en una especie de “privatizaciones de la fe”, donde cada individuo configura sus creencias según sus propias necesidades y bajo sus propias condiciones. De esta manera se logra tener a un Dios más cercano que se contrapone a uno inmóvil que nos mira y ordena desde un estado superior de poder.

Este escenario de complejidad se vincula a la aparición de nuevas formas de producción religiosa que desarrollan identidades ligadas a referentes capaces de otorgar un sentido sostenido de racionalidades distintas, enmarcadas en dispositivos de competencia entre las diferentes esferas de construcción de la realidad social.

Estas modificaciones en la vida social de América Latina ponen en evidencia la mutación del campo religioso como un proceso que va más allá de la fragmentación en sociedades religiosas y plantea la presencia de intermediarios que establecen la competencia de la economía del libre mercado, donde prevalece la confrontación y el rechazo entre el predominio de la Iglesia Católica Romana y un universo religioso independiente: en crecimiento estructural constante.

Desde hace algunas décadas, en el continente americano se han presentado una serie de cambios en las estructuras institucionales productoras de sentido a partir de la ruptura de los grandes referentes que funcionaban como factores de cohesión social, cimentados en la tradición como expresión unilateral de la cultura. Con la irrupción de espacios discursivos y simbólicos donde se reconfiguran de forma constante las bases de la vida individual y colectiva, se desarrollan formas de acción social heterogéneas, surgidas en los límites de las instituciones.

En el caso latinoamericano, el pluralismo religioso se manifiesta tanto en niveles institucionales como subjetivos, ya que al carecer de referentes fijos en torno a la presencia de Dios, el sujeto recurre a formas de religación desde fuera de los límites de las instituciones, explicables sólo desde la complejidad, ya que la relación entre el hombre y la divinidad no se encuentra regulada por un discurso

institucional hegemónico, sino por mecanismos subjetivos de interpretación. Se instauration entonces una multiplicidad de experiencias asumidas como necesidades que pueden llegar a ser satisfechas en la medida de posibilidades individuales proyectadas a la generalidad mediante mecanismos diversos.

En consecuencia, se presenta un fenómeno de mercantilización de los bienes simbólicos donde se desarrollan una multiplicidad de opciones validas e igualmente funcionales para el creyente en términos de una “optimización de los recursos”, en este caso religiosos. Aunado a ello, se tiene un esquema de exclusión, desprendido de la confrontación entre distintos espacios simbólicos que funcionan como mecanismo de reivindicación. Al respecto Bastian refiere:

Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente [...] poco a poco y de manera creciente [...] el campo religioso se está fragmentado en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas a las otras... se puede afirmar que la Iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas (1997: 10).

Las modernidades, como escenarios globales de participación social, se vuelven una tensión constante entre lo institucional que se resquebraja y lo individual constantemente reconfigurado. La crisis, en este sentido, se vuelve una especie de “pugna” enmarcada en el espacio simbólico, donde la religión, la política y la economía se vuelven visiones de sentido individuales, íntimas, mediante la producción de discursos fragmentados, que pretenden ser universales en su accionar pero individuales en su asimilación. La religiosidad se profundiza fuera de la institución y se “vive” mediante mensajes provenientes de múltiples referentes, que construyen una lógica religiosa frágil pero influyente.

Dentro de esta lógica, la religiosidad —que no la religión— se vuelve un elemento central en la explicación de la realidad, ya que permite, junto con otros referentes, construir relaciones sociales cercanas a la tolerancia, la aceptación, la discriminación o simplemente la convivencia desplegadas en organizaciones de distinta naturaleza. La participación de actores sociales provenientes de distintos espacios evidencia un pluralismo cultural —de hecho sustentado en las formas mediante las cuales los distintos sectores sociales participan de lo religioso.

Es también una respuesta ante los procesos de homogeneización cultural impuestos arbitrariamente por una hegemonía del mundo occidental, con lo cual cada día se hace más visible la pérdida de fronteras, fenómeno que se evidencia en la hibridación de las culturas. No es difícil de entender que, ante estos procesos, en Latinoamérica surjan mecanismos de resistencia y defensa de lo propio:

La fuerza desintegradora de la lógica económica y liberal daña las solidaridades nacionales e induce una fragmentación de los principales actores sociales y de las identidades colectivas. En América Latina, como en otras partes la tendencia se ve acompañada de una proliferación de movimientos identitarios de carácter religioso, nacional o étnico (Duterme; 2005: 12).

La aparición de ciertas expresiones religiosas no institucionales constituye un reflejo más, de la crisis y fracaso del modelo de la modernidad y del proceso de imposición de la cultura occidental en América Latina. Este tipo de manifestaciones religiosas representan una expectativa diferente a los planteamientos tradicionales e inciden de manera directa en el plano de las subjetividades que se sustentan en la construcción de identidades y proyectos de vida, por medio de la demanda de bienes simbólicos de salvación, así como por la búsqueda de opciones para que el individuo transforme su destino en sus propias manos o intente mejorar su situación, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión constante.

Así, se desarrollan referentes de identidad en torno a la religión con especificidades culturales que llevan, discursiva y pragmáticamente, a la conquista del espacio público, escenario en el que los distintos actores sociales afirman su legitimidad social mediante lógicas simbólicas, expandiendo el sentido de la religión como práctica capaz de reducir la contingencia e incertidumbre propias del mundo contemporáneo.

Este proceso de transformación religiosa en el contexto latinoamericano se expresa en diversos núcleos de la vida institucional e individual, construyendo una nueva lógica social, que redefine no sólo el sistema de referencias y prácticas relativas a la religiosidad establecidas por la matriz cristiano-católica, sino el papel del espacio público como escenario de participación colectiva.

La adhesión a confesiones no tradicionales u opuestas al catolicismo, así como la multiplicación de posibilidades que regulan las relaciones con la divini-

dad a partir de discursos individualistas, conforman una serie de mecanismos de participación social sustentados en dimensiones teológicas tendientes a convertirse en prácticas políticas encaminadas a generar un dialogo entre los espacios dejados por la fragmentación institucional propia del mundo actual.

La formación de las identidades culturales deja de ser unívoca para volverse híbrida y flexible, en función de la eficacia de los sistemas discursivos. Desde una perspectiva macrosocial, las dimensiones del pluralismo religioso se explican en relación con una serie de modificaciones en las formas de construcción sociocultural de las instituciones fundamentales de producción de ideas y referentes que inciden en la individualidad.

La descripción de un contexto de reconfiguración del entorno religioso implica la aproximación a la experiencia de grupos e individuos hacia lo sagrado, así como su interpretación a nivel simbólico, donde la religión es comprendida como un espacio de construcción de sentido a partir de referentes multimodales pero, sobre todo, funcionales.

El proceso de mutación del campo religioso latinoamericano se concreta mediante un despliegue de organizaciones, movimientos y actores religiosos que se desarrollan en la complejidad de los contextos, tanto rurales, como urbanos, mediante estrategias multilaterales que involucran dinámicas enclavadas en las dimensiones pastorales llevadas a la práctica con un sentido heterogéneo y reinterpretativo de la fe.

Así, frente a lo que se podría denominar un “monopolio del catolicismo”, se establece un pluralismo religioso que marca una serie de divergencias enmarcadas en la pluralización cultural, donde el reconocimiento de la diferencia, el énfasis de la heterogeneidad y el carácter prioritario de la dimensión simbólica permiten el desarrollo de nuevas formas de interpretar la realidad en el plano discursivo e imaginario, reconocible en las prácticas individuales.

La modernidad, como proyecto, generó nuevos modelos de socialización religiosa en competencia, vinculados a una racionalidad fragmentada, a su vez, en la privatización de la fe, donde el individuo se torna el elemento central de la explicación del mundo. El desencanto de las promesas de la modernidad se convierte en posibilidad de búsqueda de referentes identitarios sostenidos en la necesidad de establecer un entorno comunitario coherente y funcional. Mediante la metáfora del tribalismo pueden explicarse las formas de religiosidad actual, basadas en formas de socialización desindividualizante, que echan mano de di-

ferentes recursos sin romper el fin último de la experiencia religiosa: la relación con la divinidad.

2. La metáfora del tribalismo: nuevas formas de socialización religiosa

El bárbaro que inyecta la sangre nueva en las sociedades contemporáneas [...] se trata aquí de otra visión completamente diferente del bárbaro, no en el sentido peyorativo construido durante la modernidad o por un saber erudito, sino en el sentido de lo que va a romper la monotonía, el encierro de los valores establecidos y desgastados. Éste, el bárbaro, permanece de hecho en nuestra imaginación, en nuestros marcos colectivos de la memoria. (...) Cabe recordar, sin embargo, que el bárbaro contiene más que nada el carácter dionisíaco de la dinámica social, es decir, a veces espontánea, a veces estratégica de renovación de la norma establecida o el contornamiento de las reglas instituidas (Maffesoli, 2009: 16-17).

Las sociedades latinoamericanas actuales han sido testigos del resurgimiento de pequeñas agrupaciones que manifiestan no sólo necesidades de índole religiosa, sino también política y cultural, que expresan la dinámica social al margen de las grandes instituciones. Los microgrupos se explican desde la anomia, desde el sectarismo, capaz de fundir lo racional con lo irracional e incluso con lo emotivo.

En este sentido, algunos autores se han dado a la tarea de recuperar en una clave metafórica el concepto de “tribu” como un elemento que analiza los fenómenos de la dimensión comunitaria en la construcción del individuo. La tribu, como forma de socialización presente en la cultura actual, permite reflejar en una perspectiva polivalente, las múltiples manifestaciones de la cultura, y manifiesta además necesidades específicas, tensionadas entre lo particular y lo general:

Después de la dominación del “principio de logos”, el de una razón mecánica y predecible, el de una razón instrumental y, estrictamente, utilitaria, asistimos al retorno del “principio de eros” [...] En este sentido antes de ser político, económico o social, el tribalismo es un fenómeno cultural. Verdadera revolución espiritual. Revolución de los sentimientos que pone en relieve la alegría de la vida primitiva, de la vida nativa. Revolución que exacerba el arcaísmo en lo que tiene

de fundamental, de estructural y de primordial. Cosas, estaremos de acuerdo, que se encuentran bastante alejadas de los valores universalistas o racionalistas característicos de los actuales detentadores del poder. (Maffesoli, 2009: 27).

Al recuperar el concepto de “tribu”, Maffesoli pone énfasis en la dimensión comunitaria y los aspectos que de ella devienen. En términos estrictos, la “tribu” funciona como una forma de socialización, que en las sociedades contemporáneas refleja y explica diversas manifestaciones culturales de pertenencia e identificación. Por medio de la “tribu” se expresan además las necesidades y preocupaciones específicas de una determinada colectividad.

Estas formas de organización, desde esta perspectiva, parten de una dimensión emocional que empuja hacia el prójimo, a su imitación, a la necesidad de cercanía, construyendo puentes de comunicación en torno a referentes fragmentados, discursos incompletos, capaces de marcar la identidad como una forma de representación polisémica pero vinculante, proyectiva, participativa y, sobre todo, funcional.

La cercanía construye la solidaridad y en ella se expresan de manera clara las formas mediante las cuales el individuo puede asumirse como tal. La construcción de la identidad opera en términos de una racionalidad marginal con un sentido ético, manifiesto en la experiencia cotidiana, capaz de vincularse con otros espacios de significación, como discursos, ideas, creencias o sistemas.

De manera general, la dimensión pragmática dentro de la nueva tribalización se encuentra marcada por un carácter utilitario y transitorio, que posibilita la multiplicidad de opciones y manifestaciones, construyendo un “querer vivir” social. Esta posibilidad permite proyectar la conjunción de subjetividades en la construcción de proyectos de acción cultural expresados en los ámbitos de la economía, la política o la religión.

Se presentan, en medio de expresiones de proxémica convertida en cotidiana en el espacio físico o simbólico, impulsados por las necesidades surgidas de la fragmentación de los discursos. La institucionalización se interpreta a partir de la multiplicación de las posibilidades y constituye historias humanas que centran al individuo como elemento de transformación a partir de su encuentro con otros. Maffesoli, en ese sentido, expresa lo siguiente:

Por supuesto, hay que precisar que el espacio religioso del que se trata aquí no tiene nada que ver con la manera habitual como se entiende la religión en la tradición oficial cristiana. Y ello respecto a dos puntos esenciales: por una parte, respecto a la adecuación que se suele hacer por lo general entre religión e interioridad, y por la otra, respecto a la relación que se establece en principio entre religión y salvación. Estos dos puntos pueden por cierto resumirse por medio de la ideología individualista, que establece una relación privilegiada entre el individuo y la deidad (*Ibid.*, 126).

Dentro de la dinámica neotribal, la religión se manifiesta como una conjunción de expresiones que colocan al individuo como el mecanismo originario de las dinámicas sociales, a partir del establecimiento de manifestaciones culturales, entendidas como metáforas capaces de crear una forma de vida, que se exprese en las múltiples posibilidades de la existencia. Es decir, la experiencia construye la apropiación y resignificación de mensajes y espacios, que se vuelven polivalentes y proyectan una necesidad fundamental: la trascendencia inmanente, regulada por agregaciones en donde el pensamiento se particulariza en términos efervescentes, más allá de los ideales.

El sentido de la tribu se expresa en actos de socialización cimentados en lo emocional como formas de construcción del discurso, es decir, la identidad emana de un conjunto de reconocimientos frágiles pero sumamente funcionales que pueden reconfigurarse, adaptarse e incluso abandonarse si no cumplen con las expectativas del individuo.

Se desarrolla una ética fragmentada, que instituye y es instituida constantemente mediante referentes que dimensionan la prevalencia de la alternativa ante la ruptura de los grandes discursos, lo que genera una serie de dinámicas trascendentes pero efímeras, capaces de construir modelos de explicación del mundo basados en una cercanía multimodal, significativa y pragmática:

La nueva ética es relativista, tolerante y permisiva. Se opone al universalismo, al cálculo y la predicción, tanto como al contrato social, al acuerdo preestablecido y a la idea misma de meta. Se trata de una forma de convivencia espontánea que reside en el carácter sensual y táctil de la socialidad, ese estar juntos sin más finalidad que el hecho de estar en comunión, en comunidad, en contacto, compartiendo un tiempo y un espacio común. Esos valores van conformando ámbitos

que se hacen cada vez más frecuentes en la vida cotidiana y que van generando intersticios al principio, zonas liberadas luego y finalmente vastos territorios en los que los antiguos canales de construcción de solidaridad social van siendo reemplazados por otros en los que se expresa un tipo de solidaridad diferente, ya no mecánica ni orgánica, sino orgiástica, basada en la "improductividad" económica de la que son ejemplos el fanatismo estético, la dinámica lúdica de los gustos y las preferencias o los rituales colectivos de encuentro." (*Ibid.*, 3).

Lo público se convierte en privado y la cultura se construye a partir de la experiencia, volviendo sagrado a lo tradicionalmente entendido como profano, construyendo nuevos límites de conocimiento fundados en esquemas paradójicos, que ya no requieren de la explicación institucional para funcionar y expresarse.

El culto a María Lionza y la agrupación Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina constituyen dos ejemplos claros en los cuales la dinámica de socialización neotribal reconstruye identidades y propone organizaciones religiosas en América Latina.

3. Estudio de caso: el culto a María Lionza en Venezuela y Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina

3.1 El culto a María Lionza

El complejo y variado culto a María Lionza está principalmente fundado en rituales chamánicos de posesión, los cuales constituyen un rasgo típico de cultos afroamericanos. En términos prácticos, en la realización de los rituales de posesión de dicho culto, diferentes espíritus con características variadas y orígenes diversos, "bajan" hacia los celebrantes del rito, los cuales son llamados "materias", y se posesionan de sus cuerpos y de sus mentes, con el fin de entablar una comunicación directa por aquellos fieles que los evocan.

Se dice que el culto comenzó en la serranía de Sorte en el Estado de Yaracuy. Según algunos relatos, en este lugar se llevaban a cabo ritos de culto a los espíritus de la naturaleza, prácticas que se entremezclaron con el espiritismo francés de Allan Kardec. El culto como tal se desarrolla en la década de los cuarenta, tomando mayor relevancia y fuerza en los cincuenta, cuando el dictador Marcos Pérez Jiménez erigió una estatua con rasgos indígenas en honor a María Lionza.

Sin embargo, estudiosos en la materia han precisado recientemente que los testimonios más antiguos del culto se encuentran a principios de siglo entre campesinos de la región de Yaracuy. El culto —con menos complejidad— se componía de una mezcla de creencias indígenas, católicas y africanas. Poco a poco y gracias a la intervención de diferentes dictadores de la historia política de Venezuela, el culto se empezó a extender y pasó del ámbito local al nacional.

Existe una infinidad de entes en el “mundo espiritual” que rodean a la figura de María Lionza y están organizados en Cortes; asimismo es posible dar otra lectura y explicación a la existencia de estas agrupaciones, ya que una de las características más representativas del culto a María Lionza es su permeabilidad a muchos y diversos grupos; es así como se empiezan a formar las Cortes, representando a diversos ámbitos sociales con variados intereses.

Las “tres potencias” constituyen el núcleo principal del sistema religioso marialioncero, ya que son compartidas por todos los cultistas y a la vez como una especie de “trinidad” a la que están supeditadas todas las demás Cortes. Las “tres potencias” están conformadas por:

- a) **María Lionza:** considerada como la Reina Madre, protectora de las aguas, diosa de las cosechas y reina del aduar, la manera más común de nombrarla es como la “Reina del amor y Diosa de la fortuna”. Dentro de esta trinidad, esta figura representa la raíz europea o bien mestiza de la cultura venezolana. Sin embargo, es curioso encontrar que María Lionza forma parte de la corte india.
- b) **Indio Guaicaipuro:** del indio Guaicaipuro se dice que fue un cacique indígena que peleó contra los españoles en tiempos de la conquista. Representa la raíz indígena de la cultura venezolana y es, junto con María Lionza, la figura principal de la Corte india.
- c) **Negro Primero:** también llamado negro Felipe, mitificado como un héroe que luchó junto al general Páez por la independencia de Venezuela. El Negro Primero representa la raíz negra o africana y es junto con la Negra Matea quién guía la Corte negra. Sujetadas a esta trinidad se encuentra una infinidad de Cortes entre las que destacan: la Corte India, la Corte Africana —conformada por el panteón yoruba: Obatalá, Yemayá, Ochún, Changó, Orula, Ogún y Babaluayé—, la Corte Celestial, la Corte Chamarrera, la Corte Malandra, la Corte Negra, la Corte Libertadora, La Corte Vikinga, entre otras.

3.2 María Lionza como expresión neotribal e identitaria

Al margen de las grandes instituciones generadoras de sentido, estamos siendo testigos que en Latinoamérica florecen y se vivifican agrupaciones que se fundamentan en la expresión de la importancia del sentimiento de pertenencia, donde, además, expresan necesidades específicas de índole cultural, político, religioso, etcétera, pero, a través de otras opciones, que si bien no son noveles, resurgen para dar vida a nuevos fenómenos en circunstancias cambiantes. A través de la socialización de las llamadas tribus se concretan los cambios individuales y sentidos de la interpretación religiosa, en relación con el contacto con los espíritus que cuentan con identidades culturalmente caracterizadas. Para explicar esta relación se echa mano de los testimonios de practicantes de este culto, entrevistados en Barquisimeto, Estado Lara, así como en de Sorte y Quibayo, Estado Yaracuy, durante el trabajo de campo realizado en el 2010, en los que se exponen quiénes son, su sexo, sus circunstancias y otros datos de interés, después de cada testimonio.

Aunque estas nuevas dinámicas sociales se separan de los planteamientos impuestos por la modernidad, no se puede argüir su inexistencia, sino que, más bien, constituyen una forma distinta de vivirla y hacerla propia, reflejándose en las diversas manifestaciones de la socialidad que se opone a la fuerza desintegradora de lo económico-político, por medio de la *centralidad subterránea informal*,³ que asegura la permanencia de las sociedades.

Se trata aquí del retorno a los procesos de *participación mágica*,⁴ donde se ponen en relieve las relaciones con el prójimo, con los otros, con la naturaleza, con el mundo y, en general, con todo lo que nos rodea. De esta forma se logra escapar del encierro a identidades rígidas, ya sean sexuales, profesionales, etc., sino que en su naturaleza misma se reconoce la alteridad y el dinamismo en una especie de alegoría a la apertura.

En este sentido, el culto a María Lionza logra abatir el universalismo y el individualismo. La trascendencia inherente las grandes instituciones religiosas

³ Según Maffesoli este concepto refiere a la existencia de una vida casi animal que recorre en profundidad las manifestaciones de la socialidad, que refiere a la capacidad que tiene los microgrupos para crearse (2009: 15).

⁴ El mecanismo de participación mágica, en términos de Maffesoli, se refiere a lo primitivo; hace referencia a que la ontología es el punto de partida para comprender distintos fenómenos latinoamericanos.

como el catolicismo es transformada en una religiosidad situacional donde se preconiza en razones y afectos de carácter local:

con el catolicismo se complementa, el culto a María Lionza tiene muchas raíces cimentadas en la espiritualidad y muchas afinidades con otras religiones como la santería y el palo mayombe, etc. En nuestro culto se trata de curar males puestos como la brujería y enfermedades del cuerpo como de la mente (Yelitza Aranguren, creyente del culto, Barquisimeto, Edo. Lara, entrevista, trabajo de campo, Marzo 2010).

El “destino comunitario”, la solidaridad, la cercanía, constituyen las formas de organización social que distinguen al tribalismo. Así, el culto a María Lionza se conforma como una comunidad que gira alrededor de lo emocional, lo cual paradójicamente se articula alrededor de la permanencia y la inestabilidad. La permanencia radica en cuanto a los mecanismos que permiten la supervivencia de la sociedad; por otro lado, lo inestable se revela en su carácter cambiante y hasta cierto punto desorganizado, con lo que a la vez se logra la adaptación del culto a las circunstancias cambiantes:

En el culto de María Lionza, pues, hay muchos cultos y religiones que datan de muchos años, inclusive antes de nuestro señor Jesucristo, y nace por la búsqueda de nuevos conocimientos sobre la vida, y por el deterioro de las religiones más conocidas; hay una búsqueda de una ayuda divina que venga por otros canales, como el espiritismo, la santería, regla de osha etc.” (Reynaldo A., creyente del culto, Montaña de Sorte, Edo. Yaracuy, entrevista, trabajo de campo, Marzo 2010).

En el culto de María Lionza observamos cómo lo espiritual en el ámbito de la religiosidad, pone de manifiesto y en ocasiones resuelve aspectos de índole económica e incluso política, que funcionan bajo una característica fundamental: la solidaridad comunitaria: “la reina siempre busca la reconciliación de la familia el rescate de los valores familiares y de mucha hermandad, ella dedicó su vida por la de los indígenas venezolanos” (Yelitza Aranguren, entrevista, creyente del culto, Barquisimeto, Edo. Lara, entrevista, trabajo de campo Marzo 2010).

Resulta evidente que la historia de María Lionza —mito y estructuración—, si bien parece pertenecer a un pasado considerado remoto y acabado, se trata de un fenómeno fluctuante y dinámico que dista mucho de haber finalizado, endonde se entrelazan aspectos referentes tanto la objetividad como a la subjetividad. Incluso, quizás una de sus características más importantes sea el cobijo a muchos grupos socialmente marginados y estereotipados, que son reivindicados en la práctica religiosa trasladándose hacia lo social. Un ejemplo claro de esto es la presencia de descendencia negra en la sociedad venezolana:

La corte africana tiene mucho parecido con las cortes que rigen en Venezuela, como lo son la india y la chamarrera, donde los indígenas adoran a la luna, al sol y tienen ritos muy parecidos y con la chamarrera el trabajo de las plantas de las frutas; por eso la reina los deja entrar en su culto para que vengan a ayudar a la gente; hay muchas materias en Venezuela que trabajan con espíritus africanos — como este servidor— que es medium de un africano babaluaye (Eduard Tovar, Médium marialioncero, Caracas, entrevista, trabajo de campo, Marzo 2010).

La aludida pretensión reivindicativa del culto a María Lionza se logra en el ámbito de lo simbólico. Para este efecto, se debe recordar que todos los espíritus y personajes que conforman el culto están supeditados a la imagen femenina de María Lionza. Por otro lado, existe en el culto cierto mensaje milenarista que anuncia la llegada de un “mesías” en el que se verán cumplidos muchos de los anhelos de la sociedad venezolana: la reivindicación de grupos socialmente marginados, como mujeres, homosexuales, indígenas, pobres, negros, etc.

Por ello, popularmente se cree que el culto marialioncero ofrece mejores condiciones materiales y espirituales, cambio en el sentido para la vida, salud, mejora económica y paz; aspectos que en su mayoría no encuentran respuesta en el mundo real, de forma tal que resulta necesario construirlos en un mundo subjetivo en el cual, al ser imaginado, da la posibilidad de ser vivido.

3.3 Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA): espacio de fe y política

La visibilidad de los grupos de gays y lesbianas se hizo manifiesta mediante una política de denuncia que permitió una presencia más o menos clara en los esquemas de la “democracia cotidiana”, mediante la figura de organizaciones civiles como la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), surgidas en medio de las tensiones institucionales entre la Iglesia y el Estado.

Es justamente en este espacio entre la religión y la política donde emergen formas de participación social que aprovechan la superposición y fragilidad institucional para construir una serie de comunidades religiosas expresadas en una tensión pertenencia-autonomía, capaz de fragmentar la dimensión política del discurso religioso, con lo que se extiende la definición de democracia, llevándola al plano de las subjetividades, donde puede ser apropiada y resignificada dentro de un espectro de posibilidades en disputa (Algranti, 2010: 52).

Las mutaciones presentes en la vida sociocultural de Argentina se volvieron un terreno fértil para la aparición de expresiones de lo religioso, con la fe en tanto valor fundamental en el reconocimiento y asunción de la identidad sexual, vista a su vez como un valor que puede manifestarse en una dimensión política de igualdad propia de un esquema plural de democracia, donde se modifican los referentes en búsqueda de un diálogo polivalente.

Estas formas de socialización en torno a lo religioso forman parte del contexto del surgimiento de agrupaciones como Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA), las cuales argumentan que mediante la conformación de un discurso fundamentalmente *queer*,⁵ pretenden vincular preceptos teológicos con la acción política en una dinámica enmarcada en la tensión institucionalizado-marginal, propia del contexto de algunas de las sociedades urbanas actuales.

Este grupo cristiano comenzó sus actividades en el 2002, por iniciativa de Marcelo Sáenz, ingeniero de formación quien después de una larga crisis de identidad proveniente de una formación católica sumamente ortodoxa y luego de

⁵ Desde una posición excéntrica del sujeto *queer*, se puede imaginar una diversidad de posibilidades para reordenar las relaciones entre conductas sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modos de constitución de sí y prácticas de comunidad —es decir, para reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo (Halperin, 2004: 85).

participar en asociaciones que supuestamente modificarían sus “desviaciones”, pretendió desarrollar, a partir de sus contactos con algunos preceptos de tolerancia vinculados a la Iglesia Luterana y la lectura del libro *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, de Daniel Helminiak, un ministerio de ayuda a otros creyentes en Cristo sumidos en las contradicciones identitarias surgidas de las presiones sociales y culturales de sus esquemas religiosos.

Retomando los modelos de organizaciones religiosas estadounidenses como *Evangelicals Concerned* y con apoyo de su pareja Marco, Marcelo publicó un pequeño aviso en una revista dirigida a la comunidad lesbico, gay, bisexual, travesti, transexual (LGBT) de la Ciudad de Buenos Aires que simplemente decía "cristianos evangélicos gays" y proporcionaba un número de teléfono, de modo que expresaba que para ellos ésa era la única manera factible en la que podía presentar su iniciativa de formar un grupo de reflexión religiosa.

Se comenzó así con una serie de pequeñas reuniones en casa de Marcelo en donde se oraba, se compartían testimonios y se brindaba apoyo mutuo. En 2005, una de las iglesias evangélicas metodistas de la Ciudad de Buenos Aires, ofreció su propio templo para que se realizaran las reuniones. En la actualidad, las reuniones se realizan una vez por mes en las instalaciones del templo metodista y en las Provincias de Rosario y Córdoba.

Dentro de esta agrupación se produce un discurso apegado al desarrollo de una comunidad sostenida en la práctica de un “compañerismo” que construye la identidad personal mediante la afirmación positiva de la homosexualidad, vinculada al mensaje cristiano de amor, reproducido mediante un diálogo incluyente, vivido en el Evangelio, expresado en lo cotidiano. El vínculo, la cercanía, marcan un posicionamiento respecto a la homosexualidad, alejado de los preceptos tradicionales desarrollados por el núcleo cristiano católico, cercano a una interpretación mediada por el conocimiento en la revisión de algunos de los planteamientos desarrollados por las ciencias sociales.

3.4. CEGLA: expresión neotribal

Esta agrupación se funda en una ética sexual vinculada a valores que reconfiguran el mensaje bíblico colocando a la sexualidad como un principio mediante el cual se puede ejercer el amor en una dimensión más cercana al compromiso, muy por encima de los límites impuestos por la construcción discursiva del género.

La estructura organizativa de esta agrupación, más cercana a un club, permite recuperar las experiencias de quienes, debido a sus preferencias sexuales, se han sentido rechazados o excluidos por las denominaciones religiosas hegemónicas que están en contra de la homosexualidad como forma de vida.

En la dinámica de estas charlas se pretenden discutir algunos puntos considerados como relevantes, comprendiendo la necesidad de interpretar los textos bíblicos despejados de prejuicios y preconceptos e intentando discernir el mensaje de Dios en términos de justicia con respecto a algunas actitudes bíblicas que parecen estar en conflicto con lo “moralmente aceptable”, desde las visiones tanto institucionales como individuales.

El papel de la mujer y, en general, la actitud bíblica con respecto a los excluidos y marginados, responde a una interpretación errónea de los textos bíblicos por parte de las instituciones hegemónicas que reproduce prácticas sociales, realizando una crítica y retroalimentación llevada a ejemplos concretos de la realidad social argentina con respecto a las tensiones sociales y políticas, producto de las polémicas desarrolladas por la visibilidad cobrada por los movimientos lésbico-gay.

Además, dentro de estas reuniones mensuales se rescatan algunos testimonios por parte de los asistentes, con lo que se genera un espacio de confianza donde el individuo excluido, marginado o cuestionado por su preferencia sexual, puede expresarse mediante la construcción de un valor positivo donde la figura de Dios representada en Cristo acompaña la aceptación de las personas tal como son, fundadas en un amor infinito y trascendente.

Se presenta una extensión dentro de la lectura del pobre y el oprimido, entendido como el individuo víctima de la exclusión por sus condiciones originarias. Dentro de esta construcción de la experiencia religiosa se considera también la “salida del clóset”⁶ como un acto de política individual que marca una transformación de la norma heterosexista mediante la superación de modelos de sexualidad hegemónica. La búsqueda de la verdad individual permite entrar en contacto con una experiencia religiosa integral, centrada en la dignidad como un valor reconocido por un Dios amoroso y tolerante.

La construcción de la experiencia que emana de esta dimensión teológica, es interpretada de manera variada por los miembros de esta agrupación, desa-

⁶ El término “salir del clóset”, según el argot popular, hace referencia a la aceptación y reconocimiento de la homosexualidad públicamente.

rollando una identidad polivalente donde lo religioso y lo político permiten la vivencia de la homosexualidad como una forma de vida plural. A continuación se rescatan algunos testimonios de integrantes de CEGLA como el reflejo de lo anteriormente expuesto:

Recuerdo que lo único que pensaba era que estaba mal ante Dios y que ya no me amaba, porque como algunos me decían, 'Dios ya me había arrancado de raíz'. Todo ese tiempo fue soledad, insomnio, miedo a morirme e irme al infierno y sentirme culpable por algo que realmente no sabía por qué, ya que la iglesia me hacía responsable por ser algo que nunca había elegido [...] Desde los 19 años mi lucha con mi sexualidad fue constante hasta el día que por fin pude poner mi vida. Haber conocido mi sexualidad para mí fue el principio de liberarme de las cadenas de religiosidad que tantos años me ataron. (Diego, amigo de CEGLA, Buenos Aires, entrevista, trabajo de campo, julio 2010).

Dentro de este testimonio puede observarse cómo algunas personas llegan a la agrupación a partir de un sentimiento de culpa, desprendido de la tensión existente entre la vivencia de una identidad distinta a la heterosexual y los referentes religiosos que se manifiestan en contra de esta norma. La homosexualidad cuestionada por las instituciones genera una crisis en el individuo, enmarcada en la culpa normativa vinculada a la ética sexual. El contacto con CEGLA constituye una alternativa viable en la construcción de sentido en individuos que se sienten rechazados o excluidos:

Si bien mi familia siempre estuvo apoyándome y con el paso del tiempo logré recuperar a mis verdaderas amistades, mi relación con Dios era algo que yo creía se había roto para siempre. Desde chico escuché decir que gays y lesbianas no tenían parte en la iglesia del Señor. Hoy gracias al trabajo de CEGLA, y en especial a la ayuda de Marcelo y Marco, sé que eso no es cierto. Todos, sin importar la orientación sexual que tengamos, somos recibidos y aceptados por Dios (Damián, coordinador de CEGLA, Buenos Aires, entrevista, trabajo de campo, julio 2010).

El acompañamiento se plasma tanto en la figura de Dios como de los miembros de CEGLA en una dinámica multilateral, donde se reconoce la multiplicidad como una posibilidad:

Hoy sé que Dios no me condena, sé que Dios me ama, que me hizo como soy porque tiene un propósito para mí. No solo me acepté como individuo con una orientación sexual diferente sino que aprendí a respetarme, aprendí que hay una manera distinta de vivir mi vida, que hay una manera distinta de ser gay (Diego, amigo de CEGLA, Buenos Aires, entrevista, trabajo de campo, julio 2010).

La identidad se construye en función de reconocer a Dios como tolerante y respetuoso del amor como una manifestación universal que trasciende el género y los cuestionamientos impuestos mediante la lógica cultural. La proyección de la homosexualidad hacia lo público permite que se reconozca la presencia del colectivo LGTBTT más allá de los imaginarios descalificativos generados por el heteroreferente normativo. El argumento de la dignidad en este contexto, permite ubicar a la homosexualidad como una opción de vida vinculable a proyectos de vida mucho más generales, como el político.

Dentro de esta agrupación se retoma la idea de que los textos bíblicos no pueden funcionar como eje ético o moral con respecto a la sexualidad, sino que el mensaje de Dios se sostiene sobre la base del amor transexual, más allá de los límites discursivos por el sexo o el género, impuestos por la interpretación anacrónica y limitada de los evangelios.

La base teológica en la que sostienen algunas de estas configuraciones analíticas en torno a los textos bíblicos se realiza a la luz de mediaciones ofrecidas por el conocimiento científico, con lo que se cuestionan los elementos discursivos promovidos históricamente por el núcleo cristiano católico.

Los objetivos de esta agrupación se trasladan al plano de lo político mediante el trabajo sostenido y permanente con diversas instituciones que promueven la lucha diplomática, como la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), entendida como un trabajo en pro de los derechos y contra la discriminación, educando, reconciliando, hablando y mostrando a la sociedad lo que vivir como homosexual significa para los individuos y grupos históricamente marginados, excluidos y cuestionados.

Vivir la experiencia de la fe dentro de los términos de la agrupación permite la construcción de una identidad frágil, operante desde la exclusión y tendente a desarrollar formas de conocimiento donde la dignidad se convierte en un factor de participación política.

4. La importancia del tribalismo

Al analizar los casos anteriormente expuestos podemos observar claramente la importancia de las dimensiones tribales en la religiosidad en términos de una comunidad espiritual, ya que ambas responden a sentimientos masivos de desindividualización. En este sentido el tribalismo es un fenómeno emergente que contrarresta la doxa individualista, que en las sociedades latinoamericanas son expresiones funcionales como “pulsión comunitaria” e “inclinación mística” encauzadas por la solidaridad.

Las bases discursivas de ambas expresiones del tribalismo funcionan como formas de centralidad subterránea que sirven de fundamento ideológico capaz de integrar las dimensiones de lo religioso en función de la dignidad y que alientan la comprensión de un Dios que bendice el amor entre personas marginadas o excluidas. Es decir, dentro de estas formas de socialización se pretende integrar la fe con la resolución de fines prácticos más allá de los límites impuestos por la normatividad cristiano-católica.

La acción pragmática de lo religioso en términos de cercanía con el prójimo, permite el contacto con una realidad nueva, donde el testimonio expresado de manera verbal o corporal permite la consolidación de identidades polivalentes, que sostienen a la fe como un principio de acción y transformación social.

El impulso utópico promovido por la fe que integra las necesidades subjetivas válidas y divinizadas como una forma de vida, permite llevar al espacio público las necesidades de sectores sociales cuyas luchas se originan en el plano de lo simbólico y se plasman en la realidad social como un medio para la construcción de una democracia amplia, capaz de reconocer los derechos tanto individuales como colectivos.

El grupo CEGLA y al culto a María Lionza constituyen formas de religiosidad que operan como un reflejo de la dimensión de lo tribal y permiten desarrollar en contextos de amplio individualismo y fragmentación institucional nuevos sentidos en el plano de lo religioso y su relación con la construcción de identidades vincu-

ladas a referentes heterogéneos, sin límites claros, cuyas características deben ser comprendidas en el plano de las subjetividades, como expresiones inacabadas, en constante construcción, pero que reflejan los mecanismos de socialización propios de la sociedad latinoamericana actual.

Bibliografía

- Bauman Zygmunt (2004) *Modernidad Liquida*, México, FCE.
- Bastian, Jean Pierre (1997) *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.
- Bazán, Osvaldo (2006) *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al siglo XXI*, Argentina, Marea Editorial.
- Duterme, Bernard (Coord.) (2005) *Movimientos y poderes de izquierda en América Latina*, España, Ed. Popular.
- Ferrándiz Martín, Francisco (2002), "Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Ferrándiz Martín, Francisco (1999), "El culto a María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos" en *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 9, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Halperin, David (2004) *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, Ed. El cuenco de Plata.
- L. Berger Peter y Thomas Luckmann (1997) *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*, España, Ed. Paidós.
- Maffesoli, Michel (2009) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Ed. Siglo XXI.
- Martín Gustavo (1983), *Magia y Religión en la Venezuela contemporánea*, Universidad Central de Venezuela.
- Zavala Santiago (Comp.) (2006) *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad ironía Barcelona*, Ed. Paidós.
- Pollak-Eltz Angelina (1972), *María Lionza: mito y culto venezolano*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

Mesografía

Breve relato del comienzo de CEGLA disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>>, consultado el 20 de junio de 2010.

Nuestros Fundamentos ¿*Qué es lo que creemos y qué es lo que predicamos?* disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>>, consultado el 20 de junio de 2010.

Recibido: 15 de junio de 2011.

Liberado: 22 de noviembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Velasco Orozco, Juan Jesús; Reyes Montes, Laura
Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones
Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 59-83
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones

*Anthropology and Education: Notes to Identify
some of their Relations*

JUAN JESÚS VELASCO OROZCO
LAURA REYES MONTES

Resumen: Éste es un trabajo de revisión documental cuyo objetivo es mostrar algunas relaciones establecidas entre la Antropología y la educación, con la finalidad de reflexionar en torno a este vínculo y alentar la discusión al respecto.

Palabras clave: cultura, educación, antropología

Abstract: This paper is a documental review that aims to show some relations established between Anthropology and education, in order to reflect on this link and encourage further discussion about it.

Keywords: Culture, Education, Anthropology

Presentación

El presente escrito es un intento por identificar la perspectiva antropológica de la enseñanza, con énfasis en el desarrollo de un campo de conocimiento denominado “antropología de la educación”, desde la perspectiva norteamericana, establecida en 1954 en el marco de la Asociación Americana de Antropología. Esto pone de manifiesto la relación o, por lo menos, la vinculación potencial entre ambos conceptos y sus procesos.

El trabajo tiene el fin de resaltar lo educativo desde la antropología, sin demeritar el propio trabajo pedagógico de los expertos; simplemente busca motivar la generación de ideas que contribuyan a la existencia de un espacio de discusión y de diálogo que, a su vez, propicie un acercamiento con los formadores y responsables de la política educativa, el cual parece no existir o, por lo menos, no es evidente.

Es importante advertir que el escrito va dirigido en especial a los propios antropólogos y educadores fuera del ámbito bilingüe, bicultural y/o de educación indígena. En los primeros, para promover la incursión en el fenómeno educativo y escolar; en los segundos, interesa ligar su interés profesional con el disciplinario antropológico.

Cabe aclarar que existe una tradición desde la década de 1980 en investigación educativa con enfoque etnográfico, consolidada con los trabajos de María Bertely, Elsie Rockwell, Justa Ezpeleta, Ruth Mercado (v. Rockwell, 1995), entre otros, por ejemplo, los del Departamento de Investigaciones Educativas (DIE) del Instituto Politécnico Nacional (IPN), la cual no se tratará en este escrito, pero que se sugiere consultar.

Preámbulo de la relación educación y antropología

La educación formal ha pasado a lo largo de la historia contemporánea por distintas fases: de ser una reivindicación social en la lucha por la emancipación de la clase trabajadora y de los grupos minorizados, a quienes les estaba explícitamente negado el acceso, a ser absorbida y delimitada por la formulación de los derechos educativos desde las organizaciones internacionales en el contexto de las relacio-

nes entre países ricos y pobres. Así, el derecho a la educación¹ se convierte en un “derecho humano” y en uno de los primeros derechos fundamentales constitutivos del bienestar en la infancia en todos los discursos políticos, los contenidos y las intenciones de la escolarización.

Como parte del derecho se incluye la obligatoriedad de la educación “elemental” y la garantía de acceso a la educación superior “para aquellos que lo merezcan”. Indudablemente, se atribuye a la educación formal de tipo occidental y moderno la capacidad y la misión de mejorar a las personas, tanto en el sentido material como en el moral: se vincula de forma directa a las posibilidades de su promoción socio-económica —según los valores del empleo como oportunidad y del salario como compensación—, al desarrollo completo de sus cualidades personales —según una determinada interpretación de los valores de esfuerzo, mérito y comprensión— y a su contribución al fortalecimiento de la democracia y de los propios derechos en el mundo —según una determinada interpretación de los valores de libertad, tolerancia y paz (Carrasco, 2002).

De esta manera, la escuela redentora se hace presente en algunas sociedades para mantener y avanzar en su hegemonía por medio de la ciencia y la tecnología, mientras que en otras lo hace para “salvarlas” del atraso y el subdesarrollo planificado.

Ante esta realidad, el papel de la antropología puede verse en dos ámbitos: por un lado, una antropología de la educación que atienda el fenómeno educativo desde la perspectiva cultural en su plano teórico-metodológico; por el otro, una antropología para la educación que pueda reconstruir y mostrar etnográficamente el alcance de estos desajustes y dependencias, e igualmente, desde el análisis de las dinámicas educativas segregadoras de nuestro entorno inmediato, su papel en el sistema cultural y en el modelo de sociedad que emerge de forma inquietante. Sin dejar de lado la construcción teórica y la fundamentación etnográfica desde el compromiso social, los cuales son rasgos indisociables de la actual antropología cultural.

¹ La Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada y proclamada por la Asamblea de la ONU en su resolución 217 A (III), del 10 de diciembre de 1948, se refiere a los derechos educativos en el artículo 26; la Declaración de los Derechos del Niño, proclamada por la Asamblea General de la ONU, en su resolución 1386 (XIV), del 20 de noviembre de 1959, los establece en el principio 7.

Esta disciplina social propone dos líneas generales de investigación al docente o interesado en reflexionar en torno al propio fenómeno educativo: 1) contribuir con un marco teórico con alto potencial explicativo que no sólo se queda en la descripción y 2) el contexto metodológico para incursionar en el estudio del ámbito escolar (*Idem.*). Esto representa una perspectiva cultural para la interpretación del fenómeno educativo y la etnografía escolar como la metodología de documentación empírica.

Un cúmulo de transformaciones socioculturales que se verifican en el campo educativo y en el contexto escolar, así como la necesidad urgente de buscar marcos explicativos para hacerles frente, han dado lugar a la emergencia del campo de la antropología de la educación por la simple y peregrina suma de quienes se han movilizado desde una u otra dirección, esto es, pedagogos y antropólogos, junto a una creciente presencia de sociólogos, psicólogos, trabajadores y educadores sociales interesados en esos temas.

Averiguar sobre el discurso educativo, su aplicación y sus consecuencias en la vida de los pueblos, resulta un campo propicio para el análisis antropológico, es decir, el entendimiento del hecho educativo desde y a través de la cultura.²

Una historia de la articulación de dos campos

En Europa, María Montessori, dada su formación en la biología, desde la antropología física y como profesional de la medicina, hizo una antropología educativa de signo científico-natural (1913), de manera que obvió los problemas del origen del hombre y otros de índole filosófico, para preocuparse por el mejoramiento de éste, vía el conocimiento de las leyes de la vida humana y de su porvenir, “desde el punto de vista biológico”, de las ideas de desarrollo y maduración. Inició sus contribuciones antropológicas en 1913, dentro de la línea de la educación nueva.

Montessori acentuó la relación “orgánica” del niño y su medio ambiente, enfatizando el proceso de desarrollo para que el infante no fuera visto como un “adulto diminuto”; se anticipó al problema de los significados diferentes de la experiencia escolar del niño, de varias clases sociales y grupos étnicos, con su concepto de “etnología regional” y el estudio de las condiciones locales. Llamaba

² Cultura: “el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a la relación que las personas mantienen entre sí, en su vida social” (Díaz de Rada, 2010: 43).

al respeto de las diferencias individuales y demandaba una “pedagogía científica” que indagara estos elementos más otros psicológicos y físicos con observaciones sistemáticas (Spindler, 2000).

H. Nohl representa a la antropología pedagógica basada en la filosofía y la psicología comprensiva. Para él, la educación sólo es rectamente entendida si se la ve desde una perspectiva psicológica o, mejor, antropológica-psicológica. La antropología de Nohl tiene la pretensión de entender al hombre en la coordenada “carácter y destino”, que es el subtítulo de su antropología pedagógica.

Eduardo Spranger es un antropólogo culturalista, pero al modo alemán y no al norteamericano, como heredero de las ideas de G. Dilthey sobre la historia, en la cual se encarnan los tipos o formas de vida que permiten ser contemplados en su estatismo de lo ya hecho y terminado. Se diferencia de W. Flitner, teórico vitalista y existencial de la pedagogía, quien interpreta el fenómeno educativo antropológico y filosóficamente (Fermoso, 1990).

En los Estados Unidos, al menos en 1904, Edgar L. Hewett se considera el primero y último contribuyente de este tipo de relación entre educación y antropología en la revista *American Anthropologist*. Hewett insistía en la incorporación de materiales etnológicos, particularmente de la historia de la cultura no occidental. Sostenía que las escuelas normales y otras instituciones formadoras de maestros deberían dar un lugar a las ciencias antropológicas (Spindler, 2000).

Su primer artículo fue “*Anthropology and Education*”, al que siguió otro en la misma publicación periódica intitulado “*Ethnic Factors in Education*” (1905). Este autor abogó por la incorporación de materiales étnicos y elementos de historia de la cultura en manuales de las escuelas públicas y por la discusión interdisciplinaria de la educación entre los miembros de las sociedades antropológicas y pedagógicas. Señaló la contraindicación de trasladar sistemas educativos de nación a nación, sobre todo cuando la raza y la cultura son diferentes en una y otra. Defendió la inclusión de la antropología en los planes de estudio de las Escuelas Normales y centros de formación del profesorado.

Franz Boas, pionero de la antropología americana, dedicó un capítulo entero a la implicación de los intereses antropológicos y educacionales en su obra *Anthropology and Modern Life* (1928), en el cual puso de manifiesto que la antropología contribuye a formar una idea más exacta de qué debemos esperar de los educandos; que es grande su valor en la selección de métodos educacionales, porque familiariza al educador con los conceptos de desarrollo, diferencias

sexuales, diferencias étnicas y diferencias ambientales. La antropología ofrece a los educadores solución a los problemas de la transmisión cultural y el conflicto entre democracia y coerción. La investigación antropológica otorga un medio para identificar las expectativas de los niños de diferentes edades, conocimiento valioso para adecuar los métodos educativos, incluyendo diferencias sexuales, étnicas y las condiciones específicas también.

Margaret Mead, desde una perspectiva étnica y de culturas primitivas, ha hecho también aportaciones a partir de la década de 1940, sobre todo en su *The School in American Culture* (1950); en esa misma época tuvo peso la voz de Kluckhohn.

Otro de los mejores estudios por parte de un antropólogo norteamericano acerca de la educación fue Pettit (1946), quien resumió y analizó la educación en las culturas indias de Norteamérica. Este trabajo ilustra lo que se debe hacer con la información de varias culturas, es decir, la comparación intercultural. Esto sugiere otro relevante campo de la antropología —la etnografía tradicional—, el centro factual de la antropología cultural. Pettit tomó sus datos de etnografías escritas por otros. La etnografía produce la materia prima para un tratamiento posterior.

Abordando problemas básicos de la antropología, como la dinámica cultural —en especial el cambio y la estabilidad— en relación con intereses o procesos educativos, ya sea desde la cultura o en la escuela, Herkovits (1943) aportó uno de los elementos más explícitos al respecto en su “*Education and Cultural Dynamics*” aparecido en *American Journal of Sociology* (XLIII: 109-121).

Otro de los campos de interés de la antropología que más se ha retomado en relación con los problemas educativos, es el de la estructura social, referido a cuestiones como grupos alienados, prestigio social, relaciones de estatus y papel y control social en el contexto de la comunidad. Sobresale el concepto de clase social, es decir, cómo los procesos educativos son afectados por el estatus social y la estructura comunitaria, lo mismo que los grupos estructurados dentro de una organización social, o si ésta se encuentra formada por sistemas de parentesco o político. La educación es un proceso, por lo que debe ser abordada en sus relaciones funcionales entre sistemas y procesos educativo con estructura social (Spindler, 2000).

En la década de 1960 figuran G. D. Spindler de la Universidad de Stanford y Th. Brameld, de la de Boston; el primero es un teórico de la relación de la

antropología y la educación y las tareas del antropólogo en materia educativa; el segundo es el exponente mayor del reconstruccionismo y de una interpretación culturalista de la educación (Fermoso, 1990).

La formalización del campo de la antropología de la educación

A Spindler le parecía que los antropólogos describían los resultados de la educación, pero no los procesos, por lo que decía:

La antropología puede brindar luz sobre el comportamiento humano en situaciones educativas, tanto como en fábricas, hospitales, comunidades campesinas, instalaciones de la fuerza aérea, Reservas Indias, pueblos de Nueva Inglaterra, y sociedades primitivas... Directamente relevantes son los conceptos e información de los nuevos campos especializados de la antropología, tales como cultura y personalidad (antropología psicológica), y la dinámica cultural (cambio cultural y aculturación) (1955:58).

La década de 1950 e inicios de la de 1960 fue un periodo fundamental para el desarrollo de la antropología y la educación. La Conferencia sobre Educación y Antropología, patrocinada por la Fundación Carnegie, con la aprobación del Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford y llevada a cabo en 1956, es frecuentemente conocida como el inicio de todo esto, aunque sus propuestas son discutibles. La subdisciplina “antropología de la educación” tiene sus raíces en el siglo XIX, justamente como las de la propia antropología. Su genealogía es, también, tan amplia como la de la ciencia social. Sin embargo, es verdad que en 1954 la Conferencia la consolidó, centrándose y siguiendo sistemáticamente con aspectos que han ido surgiendo, pero apenas continuado en la era previa. En este sentido, la Conferencia fue el inicio del periodo formal de la antropología de la educación (Trueba, 2000).

Cuatro asuntos fueron tocados en la discusión:

1. La investigación para una articulación filosófica y teórica de educación y antropología.
2. La necesidad de la contextualización sociocultural de los procesos educativos y de su análisis.

3. La relación de la educación con las fases del ciclo de la vida “expresadas culturalmente”.

4. La naturaleza del conocimiento y la enseñanza intercultural.

Si bien la preocupación giró en torno a estos temas, se hicieron diferentes cuestionamientos a los métodos tradicionales de la antropología, así como señalamientos sobre los modernos estudios de la educación, que no consideran con suficiente profundidad los aspectos socioculturales y sociolingüísticos. De igual modo, las discusiones giraron en torno a las relaciones entre educación y cultura, pero, además, tocaron temas como las relaciones interétnicas y los problemas de los estudiantes minoritarios. Asimismo, se mencionaron algunos problemas derivados de los cambios demográficos entre la población escolar y las formas de aprendizaje vernáculo, pero no se hizo análisis profundo de esto (Rebolledo, 2004).

Spindler (2000) analiza la cuestión en términos de la relevancia y de los intereses de la antropología, de la importancia del campo interdisciplinario y los intereses de la educación y de los papeles de los antropólogos en el contexto educacional. Las conclusiones a las que llega este autor pueden resumirse de la siguiente forma:

1. La educación no aparece enlistada en la antropología como campo de estudio específico, más bien se identifica que hay varias fuentes antropológicas que pueden constituir “rutas de difusión” y múltiples senderos de influencia intelectual.

2. De igual manera, los educadores han puesto atención en la antropología de tres formas diferentes: utilizándola como referencia en sus investigaciones, usando sus conceptos —valores, aculturación, normalidad cultural, difusión cultural, cambio cultural, subculturas, igualdad y diferencia cultural, cultura *folk*, enculturación, etnicidad, interculturalidad y multiculturalidad, entre otros— y utilizando la etnografía y el trabajo de campo como metodologías de investigación³ (Rebolledo, 2004). Se trata primordialmente de incursiones de los educadores en la investigación sobre su propia área de desempeño, con apoyo en herramientas

³ Desde este último punto, Louis y George Spindler dedican su artículo “*Teaching and learning. how to do the ethnography of education*”, publicado en 1988, a discutir varios asuntos relativos a los métodos de investigación cualitativa en educación y a los criterios para la realización de una “buena” etnografía en educación (Rebolledo, 2004).

conceptuales y disciplinarias de la antropología, y no así de antropólogos en el campo educativo.

La antropología de la educación, desde sus inicios, asume de forma inequívoca una orientación aplicada —una voluntad de incidir en la sociedad— y espera que sus aportaciones puedan proporcionar alguna clase de empoderamiento (*empowerment*) a niños y jóvenes de grupos minoritarios en situaciones de riesgo de marginación en el sistema educativo y social, lo que implica exactamente eso: desde “dar la voz” a los grupos silenciados en un proceso que les afecta de lleno, hasta promover la capacitación del grupo minoritario y de los individuos que forman parte del mismo para formular sus propias reivindicaciones y gestionar su integración (*Idem.*).

La propia historia del *Council on Anthropology and Education*, fundado en 1968 dentro de la Asociación Americana de Antropología (AAA), refleja estas tendencias. Desde el primer momento hizo suyas las reivindicaciones socioeducativas de la lucha por los derechos civiles, plasmados en los programas de discriminación positiva, como los de bilingüismo y desegregación escolar, objeto de duras polémicas en el presente. Tratándose del subgrupo profesional de referencia para el estudio de la educación dentro de la poderosa asociación norteamericana, explícitamente declara que sus miembros deben pertenecer a la misma, pero que pueden ser académicos o practicantes de cualquiera de los dos campos, antropología y educación (Carrasco, 2002). Ello hace pensar que lo desarrollado como “antropología de la educación” ha sido obra tanto de antropólogos como educadores y muy probablemente de educadores en un sentido muy amplio —no sólo docentes de escuela—, es decir, promotores sociales, profesores comunitarios, etc. Esto resulta significativo, porque en mucho han sido ellos los principales promotores de este campo de estudio.

Siguiendo a Carrasco (*Idem.*) se identifican cuatro etapas de evolución con sus intereses:

1ª Entre 1925-1954 (primera reunión fundacional de la subdisciplina) reconocida como los años de formación con interés en los sistemas *formales de educación y enculturación* de la infancia;

2ª Entre 1955 y 1974 caracterizada por el liderazgo indiscutible de Spindler en la Universidad de Stanford, California, y por el interés en los *procesos de transmisión cultural*;

3ª Se inicia con la creación de un importante núcleo liderado por Kimball en la Universidad de Columbia, Nueva York, y con la publicación del primer estudio de Ogbu (1990), que atrae el énfasis hacia las *cuestiones de desigualdad, estatus de minoría y escolarización*;

4ª Finalmente, en 1999, Jacob asumió la presidencia con el propósito de expandir e institucionalizar el vínculo natural entre antropología y educación, cuyo indicador principal parece ser el compromiso con la formación del profesorado y la introducción de la antropología en el currículum de las escuelas primarias, sin abandonar los intereses anteriores.

Antropología de la educación o educativa

Comprender los procesos educativos y mejorarlos en función de los objetivos de la educación en cualquier contexto sociocultural es una misión propia de los educadores —y, fundamentalmente, de pedagogos y psicólogos—, pero identificar y analizar las dinámicas socioculturales que tienen lugar durante los procesos anteriores, así como producir interpretaciones críticas sobre su impacto y posible desarrollo, es una tarea propia de los investigadores de la educación —antropólogos y sociólogos—, los cuales deben saber nutrirse de los interrogantes y del conocimiento acumulado por los demás para mejorar constantemente los suyos. Sin embargo, los objetivos científicos son distintos, aunque se compartan los fines políticos, para evitar que unos y otros se vean progresivamente desasistidos (*Idem.*).

Para algunos, los intereses en la educación intercultural son idénticos a los intereses en la socialización intercultural, pues este último estatus aceptado por el grupo es un proceso de crecimiento y adaptación. El centro del proceso es el infante, que se adapta a un ambiente estructurado por la cultura, si consideramos que ésta incluye habilidades, conocimiento, actitudes y valores, así como elementos discretos de comportamiento (Spindler, 2000). Kneller refiere:

en lo más profundo y básico, la antropología educacional debe ser un estudio sistemático, no solamente de la práctica de la educación en una perspectiva cultural, sino también de los supuestos que la antropología trae a la educación, y de los supuestos que se reflejan en las prácticas educacionales (1974: 30).

La antropología es un saber interdisciplinario y no un patrimonio de particulares, lo cual supone que su rama educacional no tolera calificativos que la encasillen en una determinada clase de saber —empírico, filosófico—; es el empeño de sistematizar las cuestiones relativas a la evolución que sufre el hombre cuando se enseña. La institución es un proceso intencional anclado en el desarrollo y en la cultura, hechos que explican la personalización y la socialización; o como lo articuló Kneller: “la educación forma parte del proceso general que se conoce como *aculturación*, mediante el cual la persona es iniciada en el modo de vida de su sociedad” (*Ibid.*, 31).

La antropología, en cuanto estudio del hombre y sus obras, presta un servicio apreciable en todos los niveles educativos por su interés acerca del proceso cultural, lenguaje, raza y evolución humana. La antropología es fuente de datos y conceptos en la formación cívica y sociológica impuesta en los planes de estudios de todos los países, en niveles de educación general básica y media, si bien varían notablemente los epígrafes con los que se efectúa esta información, convertida a veces en verdadero adoctrinamiento; lo es igualmente en las materias sociales —geografía e historia—, tal y como se ha podido comprobar en el giro impuesto a su estudio y enseñanza. Mediante éstas y otras disciplinas —por ejemplo, la religión o la filosofía— el alumno llega a hacerse una cabal idea de lo biológico y humano, de lo que es naturaleza y humanidad, “conducta humana” y “animal” (Fermoso, 1990).

Spindler aboga por que la antropología tenga más cabida en la educación general que la que ha tenido hasta ahora; no debe ser vista como disciplina optativa o de especialidad, sino como “una introducción a una nueva perspectiva de la vida humana, como un modo de pensar y saber a qué debe llamarse ‘objetividad humanística’” (1955: 13).

En Estados Unidos, la *National Science Foundation* se ha preocupado por preparar a los profesores en antropología, a fin de que conceptos como cultura, raza, evolución, etc., sean entendidos correctamente y sean transmitidos puros a las mentes de los alumnos; ha patrocinado un comité de antropología en la escuela media, que recibe de ella material adecuado: filminas, visitas a museos, folletos y bibliografía. Los especialistas esperan que, en breve tiempo, el hombre alcance el puesto de honor que le corresponde en la transmisión de la cultura y en los procesos de socialización; es decir, esperan humanizar la pedagogía, que pudiera perderse en la maraña de tecnologías y didácticas. No obstante, son más

las ilusiones que las realidades, más lo escrito que lo hecho; las pretensiones han cristalizado en el “*Teaching of anthropology*”, publicado por la Asociación Americana de Antropología (AAA), con miras a facilitar esta labor al docente medio y elemental (Fermoso, 1990).

Aunque la antropología de la educación no se limita al estudio de los grupos minoritarios, sino también a las dinámicas socioeducativas mayoritarias (o *mainstream*), se siguen buscando prioritariamente las respuestas a la persistente paradoja sobre desigualdad social y fracaso académico, pese a las estrategias y a los recursos invertidos en la promoción de la equidad de oportunidades educativas y, por tanto, sociales, desde distintas concepciones antirracistas y multiculturalistas. Ante esta situación, Sílvia Carrasco propone la existencia de dos hipótesis antropológicas:

1. Las *discontinuidades culturales* entre instituciones primarias de socialización y educación formal que omiten y jerarquizan los distintos contenidos culturales del bagaje del alumnado y sus entornos comunitarios —posición representada por Spindler, Wolcott, Erickson y todos los identificados como *culturalistas*, la cual resultan más interesante para los interrogantes de tipo psicopedagógico ante estas cuestiones.
2. Las *fuerzas comunitarias y el estatus desigual*, que al coincidir provocan la aparición de *diferencias culturales secundarias*, entre las cuales destaca el rechazo a la identificación con la cultura escolar y la vía académica. Esta posición estaría representada básicamente por Ogbu y los seguidores de su modelo, y se ubicaría más cerca de las preocupaciones de tipo sociológico ante estas cuestiones (2002: 340-341).

Es innegable la alta coherencia entre los principios constructivistas y de comprensividad y la disposición a considerar el potencial de la perspectiva antropológica sobre la educación formal y sus contribuciones; por lo tanto, “socialización”, “aculturación” y “educación cultural” no son más que adaptación. Esto es especialmente claro cuando se insiste en promover la comprensión de las bases del conocimiento local, que se halla en los hogares, en las comunidades y en los barrios y en validar estos “fondos de conocimiento” o *funds of knowledge*, e integrarlos en los currículos escolares, para construir sobre lo que los niños pueden aportar a las aulas.

Este conjunto de objetivos es impensable sin una orientación muy comprometida con la investigación en los contextos locales, aunque se piense en términos de la preparación del profesorado en las técnicas etnográficas de campo, la búsqueda de mecanismos para lograr la implicación activa de los padres en distintas actividades escolares o la innovación en las prácticas de aula derivadas de estos “recursos” locales.

Los partidarios del segundo enfoque otorgan una credibilidad mucho menor a la institución educativa y, congruentemente, muestran una confianza casi nula en su posible contribución para superar las desigualdades sociales que ella misma refleja y agudiza. El bajo rendimiento escolar de algunas minorías resultaría adaptativo en situaciones en las que el paso por la escuela no genera ninguna expectativa de movilidad social.

Los interrogantes se mantienen, se reformulan y las orientaciones se complementan, al tiempo que se contraponen. Pero siguen manteniendo tres objetivos:

- 1) el conocimiento y la comprensión de las diferencias culturales desde una perspectiva dinámica;
- 2) el descubrimiento de las fuerzas comunitarias y la interpretación de su impacto en la educación;
- 3) el análisis de las propias respuestas educativas en todos los contextos sociales (Carrasco, 2002).

Antropología y análisis del proceso educativo

De acuerdo con Fermoso (1990), el proceso educativo tiene como agente al hombre. La explicación última de ese desarrollo es, por consiguiente, de carácter antropológico. Pues la idea del hombre es su *leit motiv*.

Las investigaciones de “cultura y personalidad” han puesto de manifiesto que el carácter se repite estadísticamente en un medio, como lo hacen el acento lingüístico, el color de la piel y los ritos religiosos; ese modo de ser repetido es la “personalidad básica” y es fruto de la cultura, que es el troquel en el que se vierten los procesos biológicos de maduración y desarrollo. La cultura condiciona la evolución de la persona; en el seno de cada una, los antropólogos han comprobado un tipo de educación. ¿Qué son los procesos de cambio cultural y aculturación, sino cambios en la educación urdidos por factores desconocidos unas veces y buscados intencionalmente otras? En determinados sistemas, la educación del

niño es un proceso de crecimiento y adaptación al estatus humano aceptado por el grupo. Se delinea una interpretación del proceso educativo condicionado por la cultura.

Recuérdese que la temática de la antropología educativa es reducida en muchos casos al estudio de las personas humanas que intervienen en el proceso educativo y a los grupos en medio de los cuales se realiza. En otras palabras, se hace una interpretación socializadora de la educación. Las colaboraciones de algunos antropólogos en investigaciones pedagógicas se limitan a interpretar la educación como un proceso de socialización del niño.

En las décadas de la postguerra, fueron más frecuentes las investigaciones de los antropólogos sobre socialización y educación, desde una perspectiva experimental o estudio de campo. Los estudios etnográficos confirmaron los resultados de la educación en una determinada cultura, en lugar de describir el proceso mismo. Los especialistas llegaron a la conclusión de que, al *interpretar el proceso educativo*, era menester aunar la “teoría cultural”, la “teoría sobre la personalidad” y la “teoría de la interacción social”; creían que sólo con esta orientación se habría indiciado la verdadera pedagogía comparada, que no podía reducirse a mera descripción. Spindler lo describe de este modo: “Condición indispensable y básica para el desarrollo de la pedagogía comparada es un molde sistemático de referencia con bases teóricas consistentes, para guiar la recogida de datos e interpretación culturalista” (1955:55).

Los antropólogos contribuyen también a la comprensión del fenómeno educativo con sus investigaciones y teorías sobre la estructura social. Conceptos de grupo, prestigio social, estatus, “papel” y control social en el contexto comunitario son imprescindibles en una visión antropológico-culturalista del proceso educativo. Se ha investigado también sobre cómo la clase social y la estructura de la comunidad condicionan el proceso educativo.

Antropología e investigación pedagógica

Las investigaciones interdisciplinarias cada día son más populares y han dado ocasión a sociólogos y antropólogos para colaborar con educadores, arquitectos, economistas..., tanto en el estudio como en la planificación de la educación. Bien está que, aunque sea a un nivel de análisis empíricos, la antropología influye en el formato de investigación. Esta disciplina condiciona las hipótesis sobre aprendi-

zaje, clase social y estructuras comunitarias en relación con la organización de la escuela y de las oportunidades educativas; en las relacionadas con inteligencia y diferencias culturales, así como en las diferencias de las clases en la socialización y sus implicaciones educacionales.

Sin embargo, donde los antropólogos hicieron sus mejores servicios fue en la noción de “relativismo cultural” y en la interpretación de la función de la comunidad total. Las sociedades escogidas para realizar estos estudios no fueron las “desarrolladas”, sino, como sucede en otro tipo de investigaciones antropológicas, se investigaron las “no literarias o analfabetas”. Este tipo de seguimiento no ha sido privativo de Estados Unidos, si bien ahí se encontraba más desarrollado en 1950 (Fermoso, 1990).

La introducción de disciplinas teóricas de antropología en los planes de estudio de los centros formadores del profesorado, no es la contribución principal del antropólogo a la educación. Este último no sólo es *profesor* de docentes, sino pieza clave en la formación de equipos educacionales, en los cuales puede ejercer diferentes funciones. Puede actuar como *consejero*, porque es especialista en los aspectos culturales del proceso educativo; *investigador* o asesor del equipo que diseña; realizar un estudio de campo, contribuyendo con su estilo heurístico y su visión holística de las realidades humanas. El antropólogo *suple las deficiencias* que pueden sufrir otros integrantes del equipo, carentes de su formación humanística, sobre todo cuando se trata de elaborar una teoría educativa o de apuntar una solución a problemas inmediatos. Entonces éste *desenmascara los conflictos culturales* que inciden en la educación, de los cuales el educador no suele tener conciencia; *señala el conjunto de fuerzas* que pesan sobre el sistema educacional; *descubre los métodos pedagógicos* usados en cada cultura y, por fin, *investiga los factores culturales* que operan en situaciones diversas (Kneller 1974: 28-30).

Según Spindler (1988) hay una confusión sobre el papel de la antropología en la investigación educativa. De acuerdo con él, cualquier cosa más o menos cualitativa pudiera ser llamada *etnografía*, mientras que un número reciente de educadores, así como profesionales de otras disciplinas, se autodenominan *etnógrafos* sin haber asistido en su vida a un simple curso de introducción a la antropología. Desde su posición, se nota la evolución del interés de los educadores por las explicaciones de los antropólogos en términos de “perspectiva cultural” sobre la educación hacia una supuesta práctica etnográfica que, paradójicamente, presta menos atención a las “visiones de los nativos”.

Cuando Spindler habla de “buena” etnografía, se refiere a una discusión que ha generado mucha polémica en el gremio antropológico y a un equívoco en la forma de realizar etnografía en educación, del trasplante mecánico de conceptos y el uso de la etnografía como un método aplicado a situaciones no necesariamente antropológicas. Esto lleva a plantear la necesidad de la redefinición del sentido de un concepto, dado que uno usado fuera de la estructura teórica que le dio origen, suele implicar a otras nociones y métodos.

Es el caso del concepto de cultura que manejan los educadores para analizar los fenómenos de cambio y resistencia asociados con el fracaso escolar de los alumnos, que con frecuencia no corresponden esencialmente con aquel que manejan los antropólogos.

Otro ejemplo, quizá más notorio, es cuando los investigadores educativos utilizan acríticamente los métodos de trabajo de campo y la etnografía tradicional de los antropólogos, y que muchos de los cuestionamientos se dirigen tanto al uso mecánico de las herramientas antropológicas, como a la falta de redefinición conceptual. La mayor parte de las críticas están orientadas a decir que los métodos no corresponden con las situaciones de estudio para los que fueron creados; es decir, consideran erróneo aplicar metodología de estudio especial para una aldea tribal, que dista del salón de clases de un medio urbano (Rebolledo, 2004).

Aprendizaje y cultura

Algunos antropólogos culturales creen que el aprendizaje latente es el que rige en la instrucción humana; o sea, que se realiza espontánea y anárquicamente, más por exigencias e instituciones de la naturaleza que por artificialismos elaborados en los experimentos de laboratorio. La asimilación de la cultura, según la antropología, no se realiza ya mayoritariamente en la escuela, sino a través de los medios de comunicación de masas y de otros instrumentos aculturizadores de que disponen las comunidades modernas.

El aprendizaje manifiesto, dirigido y técnico de la actividad escolar no es el que más se relaciona con la cultura, porque éste requiere el aula y la planificación pedagógica. La formación deberá resolver los problemas que emanan de los condicionamientos ambientales en el derredor del hombre. Se ha desdoblado el concepto en ambiente y medio, entendido el primero como el conjunto de circunstancias que rodean al hombre y el segundo como la objetividad de cuanto rodea

a los seres, independientemente de la relación existencial. Algunos antropólogos culturales dicen que el ambiente típico del hombre es la cultura que representa el ambiente humanizado con anterioridad por generaciones pretéritas. El aprendizaje, la enseñanza y la educación están, por tanto, en estrecha relación con la cultura, que es el ambiente propio del hombre (Fermoso, 1990).

Articulaciones potenciales de la antropología con la educación

El reflexionar sobre las relaciones de la antropología con la educación, que se refieren a la escolarización, tomaría en especial dos sentidos:

- a) Sobre los interrogantes surgidos desde y alrededor de la antropología *de* la educación, afianzando la pertinencia del estudio de la educación y de las instituciones educativas dentro de los objetivos comunes de la antropología social y cultural.
- b) Sobre la necesidad de hacer intencionalmente inteligibles las implicaciones del conocimiento antropológico para contribuir a contrarrestar los efectos perversos de la profunda transformación social en el espacio escolar, una antropología *para* la educación que sea una antropología para la sociedad (Carrasco, 2002).

La antropología aportaría al educador, y a aquellos tomadores de decisiones en la política pública, los siguientes elementos: el conocimiento y la comparación de la diversidad de la conducta, mediante el estudio comparativo de las estructuras, las relaciones y los procesos sociales en una extensa gama de sociedades; un enfoque globalizante, totalizador de los procesos y hechos sociales; la consideración de la variabilidad de la cultura, entendida de una forma muy amplia y el conocimiento de las técnicas de trabajo de campo (*Idem.*).

La perspectiva del profesorado desde y hacia la antropología

Una de las áreas de interés que la antropología ha visto desarrollarse más en el campo educativo es la que se refiere al profesorado, es decir, a aquellos que tienen en sus manos la misión de cumplir los objetivos de la educación formal y que, por consiguiente, tienen que enfrentar situaciones poco previstas en relación con los contextos socioculturales en los que se desenvuelven.

En buena medida, siguen siendo los profesionales de la práctica educativa, los “*practitioners*”, y no los teóricos de la educación, quienes han ido tomando protagonismo en las exigencias formuladas a la antropología para encontrar respuestas a sus múltiples interrogantes, en la inmensidad dimensiones de su experiencia. Ésta es una distinción fundamental, porque permite entender ciertas apropiaciones de la etnografía por parte de la educación, como una base de alto valor para desencadenar el necesario ejercicio de reflexión sobre la práctica, que precede al diseño de la acción para mejorarla.

A diferencia de los objetivos de los profesores, los antropólogos aspiran a mejorar el conocimiento de esta realidad con nuevos interrogantes y nuevos hallazgos etnográficos, aspiraciones que no son contradictorias, sino complementarias de aquellos objetivos vinculados a la reflexión sobre la práctica.

Son los profesionales de la educación, y no los teóricos, los miembros de la sociedad mayoritaria que entran sistemática y obligatoriamente en contacto con los colectivos y grupos sociales inmigrantes y minoritarios, los primeros que entablan con ellos relaciones interculturales, a través de los alumnos. Coinciden con los antropólogos en la experiencia de contacto, en este caso, proporcionada por la etnografía y difieren notablemente de ellos en el hecho de que la suya no es voluntaria, está totalmente condicionada por una actividad y un contexto, carece de herramientas claras para entablarla y no tiene por qué resultar atractiva, conjunto de extremos que a menudo soslayan los antropólogos.⁴ Y no es una relación más: los valores y las pautas sobre los cuales se producen las interacciones sociales —las relaciones cara a cara— constituyen una parte de la propia tarea docente, del motivo por el cual se produce el contacto.

Estas relaciones y las que establece el profesorado con otros miembros de la institución educativa son analizables desde diferentes dimensiones que confluyen en sus personas:

- a) como docentes con la función de instruir y educar;
- b) como profesionales que ocupan posiciones en el sistema educativo;
- c) como miembros de una sociedad en la que desempeñan y ocupan roles y estatus concretos, y

⁴ Como ha señalado Soto (1999), esto genera una serie de *desencuentros* que inhibe la exploración e impide la identificación de las posibilidades culturales de *encuentro* entre profesionales de la educación y alumnos, familias y comunidades en contextos escolares concretos.

- d) como sujetos culturales con bagajes, creencias, motivaciones y personalidades específicos.

Las cuestiones derivadas de cada una de estas dimensiones permiten comprender el contexto en el que tienen lugar las relaciones interculturales en el marco escolar (*Idem.*).

Los profesores que participan en estas interacciones son docentes ante retos educativos no previstos, profesionales en un sistema jerárquico (Wolcott, 1967; 1987), miembros de una sociedad desigual y cambiante y sujetos culturales ante la alteridad (Spindler, 1974).

En su “diálogo académico” con Spindler, Laura Hammond (Spindler y Hammond, 2000) presenta las expectativas generadas hacia la antropología desde la perspectiva de los formadores de futuros maestros (*teacher educator*) en términos muy explícitos: mejorar la comprensión y hacer frente con mejores herramientas a los dilemas de los alumnos en entornos multiculturales, desde los factores del contexto y las influencias políticas e históricas más amplias, hasta la solución de problemas por medio de una actitud investigadora. La formación antropológica contribuiría, en su opinión, a hacer efectivo el papel del profesorado como profesional reflexivo, por medio de un “retorno a la disciplina inventada para estudiar las situaciones transculturales” (Spindler y Hammond, 2000) —y, en ellas, las lenguas, las prácticas de crianza, las ideas sobre la escolarización, las expectativas reales del profesorado.

Sin embargo, no podemos dejar de mencionar la ficción sobre la que se establece la colaboración entre antropólogos y educadores, entre el investigador social de la educación y los miembros de la institución que son agentes en los procesos estudiados: en una antropología aplicada a la educación, ambos especialistas pueden trabajar conjuntamente en relación con una comunidad o un entorno social en el que se lleva a cabo una labor educativa formal, pero desde una antropología de la educación, todos los agentes y todas las relaciones forman parte del objeto de estudio, dentro y fuera de la institución. Esto pone de manifiesto, con mayor claridad, los aspectos no resueltos de la relación etnográfica, los que se refieren a la distancia y a la desigualdad entre sujetos y objetos, aunque se experimente exclusivamente en términos morales, que aquí se añaden al conflicto entre tipos distintos de “conocimiento experto” (Carrasco, 2002).

Ya otros teóricos han identificado la relación maestro-etnógrafo (Woods, 1987; Velasco y Díaz de Rada, 1999) y lo afines que son en sus actividades investigativas y profesionales, por lo que no queda más que resaltar la complementariedad entre unos y otros, pero dejando siempre claro los fines que persiguen ambas partes.

Incluso en otro escrito he hecho notar la relación estrecha entre el profesor y el antropólogo desde la cotidianidad del trabajo (Velasco, 2003), donde se discute acerca del papel de la etnografía en el desarrollo de la investigación educativa por parte del maestro; aclarando que la reflexión se dirige hacia el profesor frente a grupo y no al investigador docente. Se presenta la etnografía y su utilidad en el apoyo del trabajo pedagógico en la escuela, así como para ejercitar la visión holística y abordar las cuestiones escolares; finalmente, como una alternativa metodológica y un contexto teórico en el análisis y reflexión de la práctica educativa cotidiana.

Las premisas establecidas en torno a las aportaciones de la antropología a la concepción del proceso educativo justifican la exigencia de los especialistas, para que en la formación de los profesionales de la educación se incluyan disciplinas antropológicas, de carácter empírico y científico natural. Los teóricos de la educación hacen la misma demanda, pero desde el punto de vista de su saber; es decir, demandan una antropología *filosófica* de la educación. Allí, donde la teoría de la educación es una de las disciplinas impartidas en los cursos de formación de educadores, suelen tratarse cuestiones antropológicas más o menos sistemáticamente, unas veces es en forma de axiología, otras, de filosofía social de la educación y, en pocas ocasiones, como auténticas lecciones de antropología de la educación (Fermoso, 1990).

Problemas de cultura y educación

Los problemas de carácter investigativo y epistemológico vinculados a la relación educación y cultura se agrupan, según Brameld, en tres fundamentales: 1) el problema del orden humano, 2) el del proceso humano y 3) el de los fines educativos (1971).

1. Orden humano: la educación y la cultura se solidarizan para cooperar al mantenimiento del orden humano. La educación es una ciencia taxonómica o normativa porque, además de afianzarse en una organización y clasificación internas,

contribuye a la rectitud en la convivencia humana. Tarea similar desempeña la cultura, mediante las pautas de conducta compartidas por los miembros de la sociedad, la repulsa de la violencia, por ser contraria al deseo innato en el hombre de autorrealizarse en libertad; en ese sentido, configura la verticalidad de las clases sociales, uno de cuyos factores es la educación recibida y que pueden impartir; ordena horizontalmente a la comunidad, desde el centro hacia la periferia, desde los conceptos “nodriza” hacia las derivaciones o consecuencias lógicas.

2. Proceso humano: la vida del hombre, tanto ontogenética como filogenéticamente, tanto individual como socialmente, es proceso y evolución. También lo son la cultura y la educación, al constituirse ambas categorías del ser viviente del hombre. La segunda evoluciona de acuerdo con la edad, a la que corresponden niveles escolares y formativos; es evolución, pues supone una huida de los estados primeros e inferiores a los superiores y últimos. La cultura es igualmente evolución, porque está impulsada por los inventos, los descubrimientos, la difusión, la asimilación, la innovación y la crisis, fenómenos todos estudiados por los antropólogos culturales.

3. Fines educativos: posiblemente uno de los puntos de mayor convergencia entre cultura y educación sea el proceso de aprendizaje, que es información y socialización. La modificación del individuo ha de realizarse mediante la educación, teniendo en cuenta la cultura. Un desacuerdo entre la educación y la cultura produce inadaptaciones, crisis o resignados rutinarios, que han de consentir en pautas sociales que distan mucho de las imbuidas en la escuela. Éstas y la sociedad han de caminar al mismo compás y ritmo. Por tanto, el problema de los fines educativos se dirige al cambio cultural, donde se le debe comprender y valorar convenientemente a la educación (*Idem.*).

Relaciones entre cultura y educación

El primer punto de contacto entre cultura y educación ha de buscarse en el sujeto activo de ambas: el ser humano, que es el único ser educable y cultural. Sin embargo, se pueden describir otras más, como las siguientes:

-La transmisión de la cultura en la educación como una de las funciones del proceso formativo para proveer de un apoyo y seguridad a los seres que inician su desarrollo. La transmisión de la cultura no es toda la educación, pero es parte de ella. Esto se hace mediante los símbolos de todo género, principalmente los

lingüísticos. Si al lenguaje, en cuanto vehículo del saber y elemento conocimiento, se añade la plasticidad del ser humano, que le capacita para recibir este legado, se habrá dado una razón más para ver las relaciones entre cultura y educación (Kneller, 1974).

-La educación es un proceso de aculturación o internalización de la cultura, es decir, el proceso por el cual el educando asimila los modos de pensar, de conducirse y de sentir que forman el depósito civilizador. Aculturación tiene otro sentido técnico en antropología: es el surgimiento de una cultura nueva, por reacción, en el seno de la aceptada por la mayoría, cuyo significado no se menciona en este momento.

-La educación, entendida como instrucción e información, se relaciona también con la cultura, porque tiene un significado semejante al de transmisión, ya que los adultos entregan a la generación nueva los contenidos científicos y técnicos que recibieron de sus antepasados o que ellos desarrollaron.

-La propia instrucción escolar está atravesada por el signo de la cultura específica de la sociedad que la creó. Las diversas civilizaciones y sociedades conformaron tipos de escuelas peculiares, aptas para satisfacer las necesidades básicas intelectuales y técnicas de cada época.

-Cultura y educación fomentan el progreso, el cambio y el desarrollo; máxime en etapas de aceleración histórica, de la que tanto se habla actualmente. Ambas son más prospectivas que pretéritas (Fermoso, 1990).

A manera de reflexión final

El interés de parte de los antropólogos culturales en el fenómeno educativo está presente desde los orígenes de la disciplina como ciencia social de fines del siglo XIX. La intención es la misma: ver la educación como un proceso social vinculado a un contexto cultural determinado.

Se inicia dicho interés, sobre todo en el momento en que la escuela, como parte de la sociedad industrial, se encuentra inmersa en una dinámica demográfica que la sitúa en un contexto multicultural. Es decir, la educación con un programa escolar acorde a una cultura, como la estadounidense, se ve en conflicto frente a una demanda diversa — lo cual propicia, entre otros, racismo, segregación y marginalidad—, hasta las cuestiones curriculares y administrativas.

Incluir la perspectiva cultural en la educación, ya sea como variable o como objeto de estudio, es una de las tareas centrales de la antropología de la educación, como campo especializado e interdisciplinario.

Queda por documentar ampliamente las particularidades que en los ámbitos teóricos, investigativos y aplicados que, dentro de la antropología de la educación, se han desarrollado hasta nuestros días, como la etnografía escolar para la investigación sobre el terreno en estudios microsociales, es decir, la escuela como contexto de estudio.

Bibliografía

- Brameld, Theodore (1971), *Bases culturales de la educación*, Buenos Aires, Eudeba.
- Carrasco Pons, Silvia (2002), "Antropología de la educación y antropología para la educación" en Aurora González Echevarría y José Luis Molina (Coordinadores), *Abriendo Surcos en la Tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Díaz de Rada, Ángel (2010), *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid, Trotta.
- Hewett, Edgar Lee (1904), "Anthropology and Education", *American Anthropologist*, VI, California, Universidad de California, pp. 574-575.
- Kneller, George Frederick (1974), *Introducción a la antropología educacional*, Buenos Aires, Paidós.
- Montessori, María (1913), *Pedagogical Anthropology*, New York, Frederick Stokes.
- Ogbu, J.; Gibson, M. (ed.) (1990), *Minority Status and Schooling. A Comparative Study of Immigrant and Involuntary Minorities*, New York, Garland Press.
- Fermoso Estébanez, Paciano (1990), *Teoría de la educación*, México, Trillas.
- Rebolledo, Nicanor (2004), "Antropología y educación intercultural. Perspectivas interdisciplinarias en México", en Mechthild Rutsch y Mette M. Wachter (coordinadoras), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, México, INAH-UIA.
- Rockwell, Elsie (coordinadora) (1995), *La escuela cotidiana*, México, FCE.
- Pettit, George, Albert (1946), "Primitive Education in North America", en *American Archeology and Ethnology*, XLIII, University of California Publications, California, pp. 11-82.
- Soto, Pepi. (1999), *Encontres a l'escola, desencontres a la cultura. La formació del professorat per la transformació de la pràctica educativa*, Tesis Doctoral (microficha), Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Spindler, George (1955), *Education and Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- _____. (1974), *Education and Cultural Process. Towards an Anthropology of Education*, New York, Holt, Rinehart & Wilson.
- _____. (Ed.) (2000), *Fifty years of Anthropology and Education 1950-2000*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- _____. y Louise (1988), *Doing the Ethnography of Schooling. At Home and Abroad*, New York and London, Lawrence Erlbaum Associates.
- _____. (2000), "The use of Anthropological Methods in Educational Research: Two Perspectives", en *Harvard Educational Review*, vol. 70, n° 1, Cambridge, Harvard Education Press.
- Trueba, Henry T. (2000), "Foreword", en George Spindler (Ed.), *Fifty years of Anthropology and Education 1950-2000*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada (1999), *La Lógica de la Investigación Etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Madrid, Trotta.
- Velasco Orozco, Juan Jesús (2003), "La investigación etnográfica y el maestro", en *Tiempo de Educar*. Año 4, Número 7, enero-junio, México. UAEM-ITT-ISCEEM.

Wolcott, Harry (1987), "On ethnographic intent", en George y Louis Spindler, *Doing the Ethnography of Schooling. At Home and Abroad*, New York and London, Lawrence Erlbaum Associates.

_____ (1967), *A Kwakiutl Village and School*, New York, Holt, Rinehart & Wilson.

Woods, Peter (1987), *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*, Barcelona, Paidós.

Recibido: 6 de diciembre de 2010.

Liberado: 2 de noviembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Gómez Reyes, Yudmila Irazú
El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo
Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 85-110
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo

The Mazahua Social Movement Seen from the Actionalism

YUDMILA IRAZÚ GÓMEZ REYES

Resumen: Este artículo presenta, en primera instancia, la perspectiva teórica del accionalismo, representada por Alain Touraine y Alberto Melucci. En un segundo momento, tratamos de vincular los aspectos teóricos del accionalismo con el movimiento social mazahua de Villa de Allende, a fin de explicar las causas, desarrollo y orientaciones de dicho movimiento.

Los conceptos teóricos que consideramos medulares para entender las motivaciones de la acción de los actores y su expresión en el devenir colectivo son: un sistema de actores, en donde se sitúa a los propios integrantes del movimiento, así como a su adversario, más la existencia de un conflicto, como forma de interacción entre individuos, grupos, que lleva consigo enfrentamientos por el acceso a recursos escasos y su distribución.

Palabras clave: conflicto, accionalismo, movimiento social, movimiento mazahua

Abstract: This paper presents, firstly, the theory of actionalism proposed by Alain Touraine and Alberto Melucci. In a second step, the theoretical aspects of the theory of action are linked to Mazahua social movement of Villa de Allende, in order to explain the causes, development and directions of this movement.

The theoretical concepts that we consider central to understand the motivations of the action and its expression in the collective future are: A system of actors (the members of the

movement themselves), their opponent, plus the existence of a conflict as a form of interaction between individuals and groups, which involves clashes caused by the demand for scarce resources and their distribution.

Keywords: *Conflict, Actionalism, Social Movement, Mazahua Movement*

Introducción

Desde la década de los sesenta, en un contexto latinoamericano de gobiernos autoritarios, dictaduras, conflictos armados y reformas estructurales del estado y de la economía en clave neoliberal, se ve la emergencia de movimientos sociales (campesinos, urbanos, de reivindicaciones étnicas, de derechos humanos, de género, etc.) que luchan por demandas como la inclusión y el reconocimiento de derechos sociales, políticos y culturales específicos, hasta la búsqueda de una transformación radical de las propias sociedades nacionales. Estos movimientos comparten ciertas características: muchas veces son coordinados por activistas profesionales. Las formas expresivas de lucha, que están arraigadas con la cultura política, se reflejan en las manifestaciones, la toma de oficinas públicas, los mítines prolongados y las marchas del campo a la ciudad. Estos tipos de movilización acentúan el dramatismo de la protesta social y portan elementos simbólicos de su propia cultura. La organización se expresa en una forma de cuestionamiento, tanto al régimen político, como a la desigualdad social, al deterioro ambiental y, en general, a todos aquellos aspectos que influyen en la vida cotidiana.

En la búsqueda de legitimación social, los movimientos sociales recurren a ciertas estrategias de acción. Dichos movimientos desarrollan características específicas que les valen el reconocimiento como grupo frente a la sociedad externa. Aquellas estrategias pueden ser retomadas de otros movimientos, pero adaptadas al contexto social y político de los actores, o también pueden considerarse como auténticas.

Los conflictos por agua son cada vez más frecuentes, como es el caso del movimiento social suscitado en Villa de Allende, Estado de México, cuya organización se denomina “Frente para la defensa de usos y costumbres de los derechos humanos y recursos naturales del pueblo Mazahua” (en adelante Frente Mazahua).¹

El principal problema que dio origen a dicha organización fue la inundación de terrenos de cultivos situados en la zona mazahua de Villa de Allende, a la que se fueron sumando factores histórico-estructurales, como la extracción del

¹ En el Frente Mazahua han participado integrantes de diversas localidades del municipio de Villa de Allende, como son: Salitre del Cerro, Los Berros, El Jacal, San Isidro, Soledad del Salitre, San Felipe Santiago, Loma de Juárez, Mesas de San Martín y San Cayetano.

agua, a través de la planta potabilizadora de Los Berros, que es parte del Sistema Cutzamala, para trasladarla a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM); otro factor lo fue la desigual distribución del líquido entre las localidades mazahuas.

Consideramos que el movimiento social mazahua puede ser explicado desde el accionalismo, por lo que desarrollamos algunos postulados de dicha corriente.

Accionalismo

Alain Touraine ha sido uno de los autores que más ha influido en la teorización de los movimientos sociales, así como Alberto Melucci. Para Touraine (1987a: 97) un movimiento social surge cuando sectores o grupos luchan contra un sistema de dominación y cuando se dirigen al logro de un cambio en un dominio específico del campo social. Touraine desarrolló un método de investigación compuesto de categorías y principios para entender de manera científica la naturaleza, expresión y objetivos de la acción colectiva.

Tres son las dimensiones o categorías que, según Touraine, combinan los movimientos sociales: las dimensiones de clase, modernización y nación. Asimismo, tales dimensiones se juegan en el contexto de la lucha ejercida por el “actor”, el “adversario” y el “terreno del conflicto”. Estos elementos son sistematizados por Touraine en los principios llamados de “identidad”, “oposición” y “totalidad”.

El principio de identidad permite definir al actor, consiste en el autorreconocimiento de un nosotros diferenciador frente a los otros. El principio de oposición identifica y sitúa al adversario. Y el principio de totalidad remite a la concepción que el actor posee acerca de la sociedad deseable que implica un proyecto alternativo.

Un discípulo de Touraine es Alberto Melucci, quien ha tenido vías propias de acercamiento a los movimientos sociales. Este último destaca que los análisis tienen que concentrarse más en las relaciones sistémicas que en la lógica de los actores, adhiriéndose a los postulados de acuerdo con los cuales los movimientos tienen que ser estudiados como construcciones sociales. Señala que no hay que entraparse en la discusión sobre si los movimientos son nuevos o viejos, es mejor reconocer la pluralidad de significaciones y de formas de acción que

implican diferentes orientaciones, debido a que el espacio simbólico es múltiple y discontinuo, en donde las redes están compuestas por una multiplicidad de grupos sumergidos en la cotidianidad, que emergen para demandar algo puntual.

Con Melucci, los movimientos sociales son el área en donde los problemas de la vida cotidiana se experimentan en sociedad, en donde asumen la forma de redes de solidaridad con significados culturales, que es lo que los distingue de los actores políticos y de las organizaciones formales.

También en el enfoque de la sociología de la acción se destaca la dimensión cultural y simbólica de los movimientos sociales (principalmente con las aportaciones de Melucci), en donde los términos de subjetividad y orientaciones simbólicas son necesarios para analizar los movimientos.

El Frente Mazahua ha sido un movimiento social que en su desarrollo construyó el principio de identidad que define Alain Touraine, es decir: la definición que el actor hace de sí mismo, “la defensa de los intereses o de la cultura de un grupo” (1987b: 172). En este contexto, el actor del movimiento social mazahua se define a sí mismo como campesino e indígena en defensa de los recursos naturales de la región; por eso nombran a la organización “Frente para la defensa de usos y costumbres de los derechos humanos y recursos naturales del pueblo Mazahua”. También el actor ha sido capaz de definir la naturaleza de su acción como una lucha del grupo social por la conservación y aprovechamiento de los recursos naturales de la región.

Ahora bien, el estudio del movimiento social mazahua, desde la perspectiva teórica del accionalismo, permite conocerlo y explicarlo por medio de las características socio-históricas en las que surgió y se desenvuelve. En la teorización de la sociología de la acción destaca el postulado relativo de que la sociedad tiene la capacidad de construir sentidos y actuar de acuerdo con éstos, como producto de la acción e interacción social de sus miembros. La sociología de la acción resalta la importancia de ligar las conductas conflictivas a la estructura de la sociedad y en particular a las relaciones de clase, sin renunciar, al mismo tiempo, a explicar cómo se forman y cómo se manifiestan, en concreto, nuevas creencias y nuevas identidades colectivas (Melucci, 1991), esto con el fin de ubicar a los movimientos sociales como acciones colectivas o acciones conflictivas (Melucci) o conductas colectivas o luchas (Touraine).

El planteamiento de Touraine y Melucci es una reacción a la reflexión sociológica que había colocado en un lugar privilegiado al actor. Touraine propone

volver a poner el acento en las relaciones sistémicas, en lo que ha llamado “sistemas de acción”, donde pueden haber afiliaciones múltiples y militancias parciales, siendo posible para la acción colectiva pasar por momentos de latencia.

Touraine señala que el concepto de acción social permite establecer una relación de interdependencia entre actor y sistema. La sociología de la acción comprende la situación misma como resultado de relaciones entre actores, definidas por sus orientaciones culturales y conflictos sociales. La idea de movimiento social adquiere la mayor importancia al no ser una respuesta ante una situación determinada, sino al poner en cuestión el control de los recursos culturales. Las acciones manifiestan diferentes significados, por lo que el conflicto social puede expresarse en una pluralidad de sentidos. Para el estudio del movimiento social mazahua se recupera lo que plantea Touraine en torno a la idea de centrar el análisis en los actores, sin perder de vista que éstos desarrollan sus prácticas y se constituyen dentro y frente a un sistema.

Touraine reconoce que los movimientos sociales no muestran el conjunto de conflictos presentes en las sociedades, ni son el único “motor” de los cambios sociales. Asimismo, el actor del movimiento social no puede estar dado por la observación inmediata. Un grupo social se convierte en el actor de un movimiento sólo cuando, en oposición a otro, se orienta al centro del sistema de acción histórica.

Los movimientos sociales reflejan la acción y oposición entre actores en el campo del conflicto. Sus orientaciones —del actor lo mismo que del adversario— tanto sociales, como culturales, políticas, económicas e ideológicas son opuestas desde el momento que luchan por el control de la gestión social del campo de acción histórica y de las actividades que produce. Los movimientos sociales son el reflejo de la dinámica de la sociedad y la proyección del sistema de fuerzas sociales. El movimiento social surge cuando los sectores se dirigen a un cambio en específico (Touraine, 1987a: 30).

Touraine liga la idea de sujeto a la de movimiento social, por lo que señala que no existe movimiento social fuera de la voluntad de la liberalización del sujeto, siendo esto una acción y no sólo una reflexión del individuo sobre sí mismo. La idea de sujeto está presente en donde se manifiesta una acción colectiva de construcción de un espacio a la vez político, social y moral de la producción de experiencia individual y colectiva. La idea de sujeto vuelve posible la de actor social.

Este autor también introduce las nociones de historicidad, movimiento social y sujeto, dándoles un lugar central. Estos conceptos se refieren al análisis de la vida social, teniendo en cuenta la capacidad de las sociedades modernas de actuar sobre sí mismas, de reorientar sus prácticas sociales y culturales, y de redefinir las relaciones de poder y las formas como se expresa el conflicto. Hay que tomar en cuenta que Touraine redefine el concepto de cultura como:

un bien, un conjunto de recursos y modelos que los actores sociales tratan de definir, controlar y apropiarse, o negociar entre ellos su transformación en organización social. Sus orientaciones están determinadas por el trabajo colectivo y el nivel de acción (autoproducción) que las colectividades ejercen sobre ellas mismas. Este nivel de acción que denomino nivel de historicidad, se manifiesta tanto en el orden del conocimiento como en el económico y ético (Touraine, 1987a: 29).

La historicidad es la “capacidad de una sociedad para construir su práctica a partir de modelos culturales y a través de conflictos y movimientos sociales” (*Ibid.*, 19). Touraine (1995) plantea que un movimiento social se define como el actor de un conflicto social, conducido por fuerzas de clase para la dirección de la historicidad, es decir, según modelos de conducta a partir de los cuales una sociedad produce sus prácticas. Aclara que el sujeto es el nombre del actor cuando se sitúa a nivel de la historicidad, de la producción de grandes orientaciones normativas de la vida social. La historicidad no se reduce a un conjunto de valores, pero representa una serie de valores culturales, mediante los cuales las prácticas sociales son construidas.

Mediante el conflicto, un determinado campo de historicidad y sus modelos culturales conforman sistemas de relaciones sociales, expresados en las prácticas sociales. Por lo anterior, la cultura para Touraine representa una producción simbólica diversa de los diferentes actores sociales:

los tres elementos centrales de la vida social son: el *sujeto*, como distanciamiento de prácticas organizadas y como conciencia; la *historicidad*, como conjunto de modelos culturales —cognoscitivos, económicos, éticos— y como exposición del conflicto social central; *los movimientos sociales*, que se enfrentan para dar una forma social a estas orientaciones culturales (*Ibid.*, 69).

En la propuesta de Touraine las orientaciones culturales se reparten entre los actores sociales, pues el conflicto de una comunidad es la división entre aquellos que se hacen agentes y dueños de los modelos culturales y quienes participan de ellos sólo de manera dependiente y se esfuerzan por desprenderlos del poder social que los orienta.

Para Alain Touraine los movimientos sociales no se reducen a acciones estratégicas ni a procesos de formación de identidades. Se trata de una acción conflictiva, mediante la cual los actores llevan sus luchas al plano de la historicidad, es decir, de grupos sociales que luchan con la finalidad de transformar los modelos culturales y que conducen sus protestas hasta las orientaciones centrales de una sociedad. El pasar de la presión política al movimiento social, propiamente dicho, requiere, de igual forma, la intervención de un factor de integración y un factor de conflicto. El principal elemento de conflicto es una definición clara del adversario social. Por otro lado, no se forma un movimiento social si el actor en conflicto no se identifica con ciertos valores culturales.

Touraine señala que los principios de *identidad*, *oposición* y *totalidad* permiten establecer la naturaleza, expresión y definición de todo movimiento social. El principio de *identidad* se refiere a la definición del actor por él mismo, de una manera consciente, ya que la naturaleza y razón de la lucha que emprende debe ser reconocida, definida y concretada. Bajo este principio es donde el movimiento social define su ideología, su acción, los objetivos, la organización y el funcionamiento, debido a que la identidad hace referencia a la forma, definición y organización del movimiento y en ella se distingue el motivo de su existencia. La definición que el actor da de sí mismo no es *a priori*, nace en el conflicto mismo. Es el conflicto el que constituye y organiza al actor.

Con el principio de *oposición* se hace referencia a la capacidad del movimiento para nombrar a su adversario. Un movimiento no se organiza si no nombra a su adversario, aunque su acción no presupone esta identificación. El definir al adversario permitirá distinguir a qué se opone el movimiento y la causa del conflicto que establece contra un adversario, sea abstracto, organizacional, personal o ideológico. La oposición a un sistema o a las personas, a una política, a una organización, siempre está presente en un movimiento social, lo que permite tipificarlo y definirlo concretamente. Las orientaciones comunes a estos dos adversarios llevan al principio de *totalidad*, es decir, el campo social histórico que el movimiento desea cambiar, por lo que el juego entre actores-adversarios se

concreta, del lado del movimiento estudiado, como del lado del contexto donde se ubica su acción y naturaleza. Es decir, la totalidad es un principio que se refiere al contexto histórico donde se ubica el movimiento social y que conduce al estudio de los actores-adversarios en función del movimiento estudiado (Touraine, 1987b:172).

El actor social, dice Touraine, no tiene una conciencia de identidad previa al entrar en lucha con su adversario. Eso mismo sucede con el principio de oposición. El conflicto hace surgir al adversario. Se puede hablar de este principio sólo si el actor se siente enfrentado con una fuerza social general en la lucha que pone en juego las orientaciones generales de la vida social. Estos componentes son fundamentales para observar la movilización social como un proceso constructor de identidades, dinámico e inmerso en una correlación de fuerzas sociales específicas.

El movimiento social tiene que ver con una acción social organizada, enablada contra un adversario social por la gestión de los medios a través de los cuales una sociedad actúa sobre sí misma y sobre las relaciones con el entorno. Los principios que plantea Touraine (identidad-oposición-totalidad) ayudan para el análisis social e histórico de los movimientos sociales y para establecer su naturaleza, acción, significación intra y extrasocial.

Touraine señala que los movimientos sociales tienen dos vertientes: “una utópica, en donde el actor se identifica con los derechos del Sujeto, la otra ideológica, se concentra en su lucha contra su adversario social” (1997: 106).

Las tres fases que incorpora Touraine en su teoría sobre los movimientos sociales son: La primera fase la denomina utopías y contrautopías, en esta fase los actores no saben aún señalar bien su existencia, ni la naturaleza de los adversarios, dado que no se reconocen aún como movimiento organizado. La segunda es el enfrentamiento: aquí, los miembros de la organización constituyen una comunidad y, por lo tanto, aparecen liderazgos. La tercera es la de institucionalización: se abandona la fase de enfrentamiento sobre las orientaciones de la sociedad y surge una lucha por el reparto de los beneficios; el conflicto se coloca dentro del sistema económico, en donde los actores adquieren el carácter de grupos de interés y la historicidad corre el riesgo de perderse porque los actores establecen compromisos entre sí, sin preocuparse más del desarrollo social (*Ibid.*).

Según Touraine, un movimiento social nunca es puro porque aparece mezclado con conductas organizativas e institucionales y así, también, está presente

en una organización. “Resulta cada vez más difícil aprehender directamente conflictos fundamentales ‘puros’ pues todo se mezcla, marginalidad y explotación, defensa del pasado y reivindicación del porvenir” (1987a: 165). Los movimientos actuales tienen una raíz en movimientos históricos anteriores, es decir, cada momento de lo social tiene su fundamento en configuraciones diversas (históricas, culturales, políticas), pero se pueden encontrar ciertas regularidades y ciertas constantes en el movimiento actual. La historia deja huellas en el presente, como lo señalan Stein y Tommasi, la sociedad cada vez tiene una mayor exigencia en participar, por lo que surgen nuevos actores sociales, nuevos escenarios, y se ven con más frecuencia las protestas sociales, debido a factores que en un primer momento pueden considerarse como circunstanciales y que, sin embargo, tienen factores histórico estructurales de fondo (2006: 407-409).

En el caso del movimiento que aquí se estudia, los actores participan del modelo de desarrollo latinoamericano, el capitalista dependiente, el cual, como lo explica Alain Touraine, “ha creado una dualización profunda referida a la separación de los aspectos económicos y de los aspectos sociales, de la desarticulación de las relaciones de producción y de las relaciones de reproducción” (1987b: 87). Cada clase social pertenece a la vez al mundo moderno y al mundo tradicional, es decir, a una vida social y cultural propia de la sociedad mercantil que está subordinada a la industrialización por el extranjero o propia de una sociedad agraria subordinada a un capitalismo mercantil, dominado por el mercado mundial, en donde generalmente no se tienen los recursos para competir.

Touraine (1987b) sostiene que en las sociedades latinoamericanas hay ausencia de actores sociales puros, además de registrarse la subordinación de éstos a los de carácter político y a la dinámica estatal, lo cual se traduce en una grave limitación para su capacidad de acción autónoma.

De acuerdo con Touraine, no se puede hablar de movimientos sociales sin referirse a transformaciones; el movimiento social —añade este autor— alude a conflictos que ponen en cuestión el uso social de orientaciones culturales básicas. Los movimientos sociales defienden valores. Remarca: no existen movimientos sociales puros, si bien la acción colectiva del nivel más alto es el movimiento social. Siguiendo a este autor, éste es más que un grupo de intereses o instrumento de presión política, lo cual pone en cuestión el modo de utilización social de recursos y de modelos culturales.

La temática del sujeto ha sido una de las principales preocupaciones de la obra de Touraine, para quien, en la sociedad mundializada, los elementos globalizadores no están ligados a una organización social particular. En ese proceso mundializador se multiplican grupos identitarios, pues se produce un doble movimiento: el de globalización y el de privatización que debilita las viejas formas de la vida social y política. Por un lado, se refleja la internacionalización de la economía y, por el otro, la fragmentación de identidades culturales. Touraine nombra sujeto al esfuerzo del individuo por ser un actor.

En la propuesta para el análisis se retoman también algunos elementos teóricos de Alberto Melucci, en los siguientes términos: Melucci señala que en la acción colectiva se reflejan niveles concretos —más visibles— como las formas de resistencia, de participación social, de inclusión en un poder que excluye, formas de competencia y demandas de representación. Todos estos elementos son importantes para la vida social, son formas que se relacionan con la distribución de recursos, con el equilibrio, la justicia o la injusticia de esa distribución. Otro elemento que señala Melucci para el análisis de la acción colectiva es el lugar del individuo en la vida cotidiana, en donde encontramos una paradoja, ya que la identidad individual se vuelve una cuestión íntimamente ligada con el individuo, relativa a la vida de cada uno, pero también a la vida de muchos de los que participan en procesos sociales.

Es importante tomar en cuenta lo que Melucci (1999) señala en torno a la identidad colectiva, ya que la considera como un proceso, un algo dinámico que se construye permanentemente. Considera que es un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción. La acción colectiva nunca se basa exclusivamente en el cálculo de costos y beneficios. El término “identidad” señala la necesidad de un nivel de identificación, que es precondition para cualquier cálculo de ganancia o pérdida. Sin la capacidad de identificación, la injusticia no se podría percibir como tal o no se podría calcular los intercambios en la arena política.

De acuerdo con Melucci (*Idem*) la identidad es un estado subjetivo compartido por una comunidad. La concibe como un proceso de identificación/diferenciación, a partir de ciertos atributos simbólicos. Los cálculos de ganancia y pérdida implican en algunos fenómenos colectivos solidaridad, esto es, la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como parte de la

unidad social. Los actores colectivos “producen” la acción colectiva porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos,² oportunidades y limitaciones).

Para Melucci (1989) la identidad se restablece y se renegocia. Ella resulta un remedio en contra de la opacidad de las relaciones sociales. Refuerza que los movimientos sociales son el área en donde los problemas de la vida cotidiana son experimentados en sociedad. Los movimientos sociales tocan los más sensibles mecanismos de la sociedad en las formas de resistencia e innovación. Señala también que los movimientos anuncian un cambio que está próximo, trascendiendo de lo particular para hablar a todos.

Así, también, dice que los movimientos sociales no son cosas, sino sistemas de acción que operan en un campo sistémico de posibilidades y límites, con orientaciones y significados plurales. Es decir, los movimientos sociales son una forma de acción colectiva, que invoca solidaridad, manifiesta un conflicto y conlleva una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema dentro de los cuales la acción tiene lugar.

La fuerza de los movimientos sociales está en su mensaje. Se trata de sistemas de acción, redes complejas, entorno a diferentes significados de acción social. Además “cada movimiento social crea rituales con los cuales consolida sus componentes. La adopción de códigos lingüísticos o gesticulados, de costumbres o formas de vestir [...] y ceremonias representan la síntesis de una cultura compartida” (Melucci, citado por Cisneros, 2001: 251). Aunque consideramos que además de ser elementos de una cultura compartida, son una forma de presentarse hacia el exterior, de cómo quieren que se les reconozca e identifique, y de funcionar como recursos estratégicos en la acción colectiva.

También se retoman de Melucci los siguientes postulados: las sociedades contemporáneas no corresponden a la imagen de un actor unificado, homogéneo, que posee la capacidad de transformar el orden social. Lo que se puede observar son acciones que surgen y desaparecen, desarrolladas por diferentes actores que combinan múltiples formas de actuar y que pueden tener objetivos diversos aun cuando participen conjuntamente. Melucci señala que un aspecto que caracteriza las acciones colectivas contemporáneas es que éstas se manifiestan en una especie

² Al hablar de recursos se hace referencia al dinero y al trabajo, tomando en cuenta que la agregación de recursos requiere alguna forma mínima de organización. En cuanto a la acción colectiva consideramos que se deben tomar en cuenta los recursos hacia y fuera de la organización.

de ciclo que alterna entre momentos de movilización pública y visible y momentos de “latencia”, en donde siguen existiendo pero de manera invisible, sumergidos de cierta manera como en la vida cotidiana.

Esto se relaciona con algunas actividades a las que Melucci denomina “experiencias culturales”, de relación, de pequeños grupos, de comunicación, de interacción cotidiana, prácticas de innovación o de recuperación de las antiguas. Retomamos a Silvia Bolos, quien señala: “la movilización no sería posible ni podría ser explicada si no existieran redes subterráneas que contribuyan a formar discursos, cultura y lenguaje” (1999: 44). Aun cuando lo observable sean los momentos de expresión pública (de visibilidad), los actores colectivos siguen existiendo aunque no estén presentes notoriamente hacia el exterior, debido a que se siguen construyendo relaciones y redes en la vida cotidiana, y se crean valores como la solidaridad, el respeto, el servicio, etc.

Otro aspecto importante que señala Melucci son las redes, las cuales considera están compuestas por múltiples grupos sumergidos en la cotidianidad, que emergen para demandar algo puntual. Los movimientos sociales para Melucci son construcciones sociales heterogéneas y frágiles, en donde estos movimientos operan como signos, como mensajes. Los movimientos son redes invisibles de pequeños grupos sumergidos en la vida diaria. Sin embargo, no se quedan en la invisibilidad, sino buscan momentos de manifestación pública, momentos de visibilidad de la acción colectiva en las múltiples redes de la cotidianidad. Los movimientos sociales constituyen retos simbólicos, en donde no se tiene un sujeto unificado. Consideramos que al hacer referencia al sujeto, no sólo se habla de los actores, sino también del o los adversarios, que tampoco son homogéneos y, por lo tanto, no se puede decir que estén unificados.

Los elementos de visibilidad y de invisibilidad que señala Melucci dan pauta para enfatizar en otros temas, como los de las redes sociales, vida cotidiana, etc., que explican los momentos en los que las acciones no se expresan públicamente.

La movilización visible es un momento fundamental para la vida de esas redes cotidianas al traducir esas prácticas en retos, en desafíos para la sociedad. Lo que se ha estado preparando en esas culturas subterráneas emerge a la visibilidad para la sociedad, transforma lo que puede ser una cuestión particular de un grupo —por ejemplo, la lucha del Frente Mazahua por el agua—, en un problema que concierne a la sociedad. Así, las movilizaciones visibles permiten una cierta

renovación de las redes, lo cual atrae nuevos participantes. Hay un ciclo entre los momentos de visibilidad a los de invisibilidad.

Podemos decir que la acción colectiva influye en el espacio de lo público mediante repertorios de acciones, las cuales son decididas en función de la capacidad que en ese momento tenga el grupo de movilizarse y del contexto externo. Pero, como lo señala Melucci (1994), no se movilizan permanentemente; esto no quiere decir que han desaparecido: son momentos de invisibilidad que permiten la expresión, interpretable también como la existencia del actor.

Melucci señala que un elemento importante para el análisis de la acción colectiva es el papel que el individuo juega en la vida cotidiana, pues no se puede hablar del individuo sin hacer referencia a sus relaciones sociales. Los individuos se vuelven centrales en los procesos sociales y, a su vez, esta socialización no puede ser entendida sin pasar por las dinámicas, las experiencias, los elementos propios de la vida personal. Asimismo, es necesario analizar las relaciones entre los actores, quienes interactúan, se comunican, negocian y toman decisiones.

Para Melucci los movimientos sociales y los partidos políticos son dos formas de acción desarrolladas por los sistemas modernos. Esos movimientos no pueden encuadrarse en la pura espontaneidad.

Además señala que los actores no son actores unificados dotados de una esencia profunda que se debe manifestar en la acción. Generalmente son actores fragmentados, parciales, temporales, que surgen y desaparecen con cierta rapidez, que no tienen liderazgos centrales, sino varios líderes diseminados en la red. Por eso señala que los individuos circulan en las redes pasando de un lugar a otro. No tienen una presencia permanente en las acciones de largo plazo: entran y salen del compromiso colectivo, no comprometen toda su vida en la acción colectiva. Las diferentes esferas de la experiencia individual coexisten, y en ellas, la acción colectiva es sólo una parte de la experiencia global de los individuos y de los grupos. Por esto, señala Melucci, el presupuesto de una unidad dada debe ser remplazado por el análisis de los elementos que contribuyen a darle unidad a la acción que siempre es una construcción colectiva.

Los mismos actores tienen interés de presentarse como unificados, porque esta unidad es una condición de la acción. Sin embargo, analíticamente no se puede hablar de actores unificados, sino de múltiples intereses y de una constante transformación en las redes sociales. Un movimiento social es resultado de procesos muy diferentes.

Las múltiples construcciones de sentido que los actores crean y las lógicas de dominación se forman de acuerdo a los recursos de los cuales disponen. Los movimientos sociales pueden surgir en los momentos que determinadas políticas alteran los procesos cotidianos, tiene que ver con los problemas de la vida social diaria que tocan lo más sensible de lo habitual. Sin embargo, hay que considerar que generalmente existen una serie de factores históricos que se van gestando en la cotidianidad y que son los que influyen para que en un momento determinado se presente un proceso coyuntural (de acuerdo a la construcción de sentidos).

Melucci ha recalcado lo novedoso que resulta la observación de la experiencia diaria, la indagación acerca de la representación del espacio y el tiempo, asimismo, la relación entre la posibilidad y la realidad.

Igualmente, remarca que no se deben buscar los movimientos sociales sólo en las acciones manifiestas. Éste se forma antes. Pueden estar constituidos por numerosos elementos diferentes, como actores políticos, sujetos históricos globales, etc. Retoma algunos postulados de la teoría de movilización de recursos, en torno a la necesidad de analizar hacia dónde se dirige la acción, con qué medios cuentan o a qué límites se enfrenta, cuál es el ambiente en el que se realiza. De este modo, la acción colectiva se mueve en un contexto histórico concreto, en una determinada sociedad de oportunidades y obligaciones.

Es importante retomar lo que menciona acerca de la cuestión del sistema político, ya que lo considera fundamental para el análisis de la acción colectiva, debido a que los conflictos sociales no tendrán oportunidad de manifestarse sin condiciones políticas mínimas (Melucci, 1991 y 1999).

Para ahondar sobre las condiciones del entorno político es necesario señalar el término de *oportunidad política*. Siguiendo a Tarrow, quien utiliza este término poniendo énfasis en los recursos exteriores al grupo —menos el dinero o el poder— que pueden ser explotados incluso por actores débiles y desorganizados. Los movimientos sociales se forman cuando los ciudadanos corrientes, a veces animados por líderes, responden a cambios en las oportunidades que reducen los costes de la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran en qué son vulnerables las élites y las autoridades (1997:49).

Estas oportunidades políticas son las que hacen que el oponente sea menos o más vulnerable (Cadena, 2005). Tarrow atribuye a las oportunidades políticas la capacidad de brindar a ciertos grupos elementos para la acción. De esta forma, crear, coordinar y mantener esta interacción es la contribución específica de

los movimientos sociales, que surgen cuando se dan las oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ellas. Por lo tanto, las principales oportunidades para que los movimientos sociales surjan, son los cambios en la estructura de las oportunidades políticas. Estos cambios resultan de la apertura del acceso al poder, en los alineamientos gubernamentales, de la disponibilidad de aliados influyentes y de las divisiones dentro de las propias élites (Tarrow, citado por Kloster y De Alba, 2007).

Los espacios generados desde el sistema político son una forma de movilidad al exterior, en donde esta movilidad se refiere a los espacios que se tienen o se generan para la acción, ya que se puede negociar, enfrentar, proponer, como también se puede hacer en los espacios públicos. Es así que se hace referencia a un espacio social, pero también a un espacio político.

El accionalismo y el movimiento mazahua de Villa de Allende

El conflicto se inició en 2003. Un accidente de la naturaleza marcó el surgimiento del descontento y la movilización de los actores: la inundación de 300 hectáreas de cultivo de maíz, de las comunidades de Salitre del Cerro, Los Berros, El Jacal, y San Isidro, todas localidades del municipio de Villa de Allende, por el desbordamiento de la presa Villa Victoria, la cual abastece de agua a la ZMVM, a través del Sistema Cutzamala. Los comisarios ejidales y los delegados municipales comenzaron a llevar oficios para que la Comisión Nacional del Agua (CNA), dependencia encargada del sistema, indemnizara a los afectados; no obtuvieron ninguna respuesta.

La incapacidad de respuesta gubernamental llevó a los delegados municipales y a los comisarios ejidales a convocar a los afectados y buscar asesoría legal. Se creó entonces el Frente Mazahua. Ahí se definió el actor, por lo que el principio de identidad que señala Touraine se constituyó al definir su lucha como la defensa de sus intereses, específicamente sus cultivos. Comenzaron también a nombrar a su adversario, la CNA, en tanto esta dependencia gubernamental se opuso a su demanda.³ Respecto a las fases de un movimiento social postuladas por Alain Touraine, aquí se puede situar la primera, en donde aún no se recono-

³ Aunque ya nombran a un adversario aún no conocen la naturaleza de éste, al encontrarse los mismos actores en un proceso de reconocimiento y organización.

cen como movimiento organizado, por lo que no señalan bien su existencia, ni la naturaleza de su adversario. Los actores nombran al adversario, sin embargo, al no concebirse aún, no pueden señalar claramente el enfrentamiento con éste.

Posteriormente, la organización fue incrementando su número de participantes, debido a que los integrantes ya no sólo exigieron el pago de sus cultivos afectados por las inundaciones, sino que definieron y concretaron su lucha a través de demandas sociales, como la oportunidad económica para desarrollar proyectos agrícolas, un plan de desarrollo sostenible para la región —el cual se ha convertido en su principal objetivo—, más la creación de un sistema de agua potable en las comunidades situadas en una zona marginada, de la cual están extrayendo el agua para enviarla a la ZMVM, sin ningún pago o beneficio a cambio. Así, los participantes del movimiento social de las comunidades de Salitre del Cerro, Los Berros, El Jacal y San Isidro se unen otros integrantes del mismo municipio de Villa de Allende, de las localidades de Soledad del Salitre, San Felipe Santiago, Loma de Juárez, San Martín y San Cayetano, los cuales también son afectados con la extracción del agua desde los años ochenta.

La suma de nuevas demandas y participantes a la organización, los lleva a nombrar a otras dependencias de gobierno como adversarios: la Comisión del Agua del Estado de México (CAEM), la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI), La Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), Secretaría de Desarrollo Agropecuario (SEDAGRO), Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) y Protectora de Bosques (PROBOSQUE). A estas instituciones estatales y federales se les demandó la incorporación de las comunidades mazahuas en proyectos rentables para la región, a través de un desarrollo sostenible.

Las orientaciones del actor y el adversario (los integrantes del Frente Mazahua enfrentándose a dependencias gubernamentales) se mueven en el campo de la *totalidad*, es decir, el campo social histórico que el movimiento desea cambiar, que son los factores estructurales que los han mantenido en una región considerada de alta marginación, por la falta de servicios básicos, como agua potable, drenaje, caminos, energía eléctrica, servicios de salud, entre otros. Atribuyeron la responsabilidad de falta de proyectos para el desarrollo de la región al gobierno, por lo que sus demandas fueron encaminadas a algunas instituciones estatales y federales. Sin recursos ni medios, estas comunidades no pueden ser competitivas y, por lo tanto, se seguirá hablando de una modernización excluyente. Por un lado,

se quieren sociedades desarrolladas, pero las condiciones de vida no permiten el progreso, algunas veces los recursos con los que cuentan sólo permiten la subsistencia.

En la incorporación de nuevos actores al movimiento es importante resaltar la participación de las mujeres, las cuales fueron convocadas por los integrantes del grupo, principalmente por los comisarios ejidales, los delegados municipales y el asesor legal. La colaboración femenina fue de gran importancia, ya que encabezaron diversas marchas y manifestaciones, en las que mostraban diversos elementos simbólicos de la identidad mazahua, como la vestimenta, discursos en su lengua materna, así como prácticas culturales, como la gastronomía. Si bien estas prácticas no agotan el espectro de la cultura de los mazahuas, sí son representativas de la tradición cultural de este grupo étnico. Respecto a este despliegue de manifestaciones de la identidad, es necesario mencionar que, en general, corresponden, como lo que menciona Tilly, a diversas prácticas a las que recurren los movimientos sociales (citado por Pozas, 2007). El carácter regional y la participación de la mujer genera redes ciudadanas, unidas por lazos de parentesco, de clase, de afecto y de interacción intersubjetiva.

El 2 de febrero de 2004 los inconformes realizaron la primera marcha de la comunidad de Cerro del Salitre a la planta potabilizadora de Los Berros, parte del Sistema Cutzamala. Hicieron una toma simbólica de las instalaciones y entregaron un oficio a la CNA para ser atendidos. Fue hasta el 17 de marzo cuando se llevó a cabo la primera reunión de trabajo en la comunidad de Los Berros, a la que asistieron algunos de los integrantes del Frente Mazahua, los delegados municipales, los comisarios como sus representantes, el asesor legal y representantes de la CNA; posteriormente se programaron reuniones mensuales, pero al ver los integrantes del Frente Mazahua que no se llegaba a ningún acuerdo, ni se les proponía algún proyecto, tales reuniones fueron suspendidas.

Aquí se puede identificar una segunda fase del movimiento, durante la cual se da un enfrentamiento directo contra la CNA y así también fueron manifestando liderazgos, como los de los comisarios ejidales y los delegados municipales, quienes empezaron a organizarse con los afectados. Otro personaje que alcanzó gran reconocimiento y apoyo por parte de la gente fue el asesor legal, quien, junto con los comisarios y los delegados, organizó y encabezó en un primer momento las diversas marchas.

Como lo menciona Melucci: “la red de relaciones, tanto formales como informales [...] conectan individuos y grupos clave en un área más extensa de participantes” (1999: 73). En las relaciones formales encontramos a los partidos políticos, mientras que en las informales están las relaciones de parentesco, amistad y compadrazgo. El movimiento mazahua resultó de una proyección de la organización social tradicional, basada en los principios primordiales de la comunidad, pues se evidenció la combinación de los cargos políticos con los cargos religiosos, como los de los fiscales o mayordomos. Este sistema de cargos político-religiosos logró que la capacidad de convocatoria y movilización fuera mayor. La organización social ayudó a la configuración de la acción política, cuando se observó que durante el movimiento las relaciones sociales de parentesco y compadrazgo, vistas como un complejo sistema de interrelaciones sociales, también sirvieron como redes de apoyo y movilización.

Un elemento básico a considerar dentro de las formas propias de organización de la comunidad es la etnicidad, que en la comunidad mazahua no sólo representa un interés común, sino que se combina con ligas afectivas. Es decir, la etnicidad, como lo señala Zárate, es entendida como una forma de adscripción que permite unir a miembros de diferentes grupos, en donde se ven reflejados los vínculos interpersonales. La etnicidad es una de las múltiples identidades culturales que con fines de interacción usan —o manipulan— los individuos y que como tal implica inevitablemente la revalorización de un sistema de símbolos propios —o que los individuos consideran propios—, que caracteriza y da sentido a la acción política (2001: 116). En la organización creada por los actores, como el Frente Mazahua, el agrupamiento étnico hace uso de obligaciones morales y rituales —como la amistad, el parentesco y el compadrazgo—, que sirven a sus miembros para organizar sus funciones políticas y sociales. En este caso, el simbolismo no sólo tiene una función ideológica —legitimar el movimiento—, sino práctica: proveerlo de sus bases organizadas.

De acuerdo con Melucci (1999), un aspecto característico de las acciones colectivas contemporáneas es que éstas se manifiestan en una especie de ciclo que alterna entre momentos de movilización pública y visible, y momentos de “latencia”. Este último es cuando el movimiento sigue existiendo pero de manera invisible, sumergido de cierta manera en la vida cotidiana.

Los de latencia se pueden ver reflejados en los momentos de visibilidad, como son las manifestaciones, aunque considera que hay un proceso más com-

plejo en donde las mismas relaciones sociales del grupo pueden fortalecerse, pero también debilitarse. Entonces no es sólo un grupo que se organiza para enfrentarse al gobierno, sino que el actor entra en una constante redefinición de su misma acción, inmersa de intereses particulares y no sólo grupales.

Los líderes del Frente Mazahua, al reanudar las reuniones con los representantes de las diferentes dependencias gubernamentales, firmaron el Convenio de Coordinación y Concertación de acciones entre el Gobierno Federal, Estatal y el Frente Mazahua, el cual se conoce como el “Acuerdo del 26 de octubre del 2004”. Dicho documento abarcó aspectos como la realización de un plan integral sostenible, la dotación de agua para las comunidades, la devolución de las superficies expropiadas a los ejidos de San Cayetano, Dolores Vaquerías y Mesas de San Martín y el pago por las inundaciones en diversas superficies cultivadas.⁴

Actualmente se sigue luchando por un plan integral de desarrollo sostenible. Los representantes de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) que negocian con el Frente Mazahua, han reconocido la recepción de varias propuestas en cuanto a dicho plan; sin embargo, esos proyectos han sido rechazados por el Frente Mazahua. Este rechazo se debe a que los integrantes del Frente conciben el desarrollo sostenible como el cuidado y aprovechamiento de los recursos naturales, pero también lo asocian a la creación de obras materiales, como la construcción de caminos, escuelas, centros de salud, además demandan educación bilingüe. Mientras que los representantes de la SEMARNAT han señalado que el desarrollo sostenible debe generarse sólo a través de la realización de proyectos productivos en donde se aprovechen los recursos naturales de la región, sin comprometer los de las futuras generaciones. No se ha podido llegar a un acuerdo entre los integrantes del Frente Mazahua y los representantes de la SEMARNAT al tener diferentes concepciones sobre lo que es “desarrollo sostenible”, esto debido a los referentes culturales de estos actores.

Alain Touraine considera que el máximo de acción de un movimiento social es la etapa de enfrentamiento, dado que ya hay una identificación plena de los elementos del movimiento y todas las acciones giran en torno al mismo movimiento como comunidad. El Frente Mazahua continúa en esta etapa de enfrentamiento con el gobierno, debido a que no se ha llegado a un acuerdo en cuanto al plan de desarrollo sostenible, por lo que los reclamos y las peticiones

⁴ Información obtenida de documentos proporcionados por la CONAGUA, 2006.

son constantes. Aunque la organización ha obtenido algunos apoyos por parte de las dependencias de gobierno, al no concretarse el acuerdo para trabajar a través de un desarrollo sustentable en la región, tanto el enfrentamiento como el reparto de algunos beneficios se generan al mismo tiempo.

Una tercera etapa que señala Touraine (1997) es cuando el conflicto se coloca dentro del sistema económico al darse el reparto de los beneficios, lo que confiere a los actores el carácter de grupos de interés. Esto se pudo ver reflejado en el Frente Mazahua cuando se comenzaron a recibir apoyos por parte del gobierno, factor que influyó en la división del grupo, de manera que éste se escindió en dos organizaciones: el Frente Mazahua y el Movimiento Mazahua.

Consideramos que los conflictos al interior del grupo dan pauta para que el actor se vuelva más fuerte o por el contrario se debilite. En el caso del Frente Mazahua el conflicto interno generó un rompimiento en la organización y la debilitó, lo que a su vez llevó a que el adversario convirtiera este rompimiento en una estrategia, haciendo las negociaciones más lentas.

En la división de la organización intervienen intereses políticos y no sólo económicos. Los intereses políticos se manifestaron en conflictos encabezados por los delegados municipales y los comisarios ejidales de las diferentes localidades, con el fin de conservar (o llegar a tener) cierto poder en los pueblos, a través de estos cargos. Así también se presentó una lucha protagonizada por los integrantes del Frente para ganar simpatizantes partidistas que les sirvan de apoyo para acceder a algún puesto público.

Por otro lado, hablamos de oportunidades políticas, las cuales Tarrow considera que son las que pueden brindar a ciertos grupos potenciales para la acción. De esta forma, “crear, coordinar y mantener esta interacción es la contribución específica de los movimientos sociales, que surgen cuando se dan las oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ellas” (1997: 49). Así, el Frente Mazahua se construyó a partir de la apertura de oportunidades políticas que las luchas electorales en el municipio y la crisis política genera.

Por un lado, la crisis de decisión y choque de los diversos intereses ocasionó que los individuos que participaban en el Frente Mazahua experimentaran un ir y venir con los partidos políticos, aprovechando las oportunidades. Por otro lado, las demandas del Frente Mazahua fueron manejadas como discurso oficial en las campañas electorales de los diferentes candidatos a presidentes munici-

pales en el 2006. Las “oportunidades políticas” fueron aprovechadas por los candidatos, aunque también por los participantes del Frente Mazahua, al valerse de las promesas de campaña y negociar con los candidatos, para beneficiarse de los vínculos de éstos, difundir sus demandas y obtener respuestas más rápidas por parte del gobierno.

La consistencia y continuidad de la acción

Los movimientos sociales generan espacios de participación y además ponen en discusión los problemas de diversos sectores que, si bien pueden comenzar siendo necesidades inmediatas —como en el caso del Frente Mazahua, que en un primer momento sólo demandaba la indemnización del pago de sus cultivos dañados por el desbordamiento de la presa Villa Victoria en el Estado de México—, se van ampliando hasta incluir temas que afectan o incumben también a otros actores, como son los problemas del medio ambiente o la participación de las mujeres. Esta capacidad de los actores de hacerse visibles, de influir en lo público, implica la transformación de lo que pareciera ser particular y que sin embargo, es un problema que concierne a la sociedad.

En este movimiento social hay sectores organizados que están en constante participación, tanto al interior como al exterior, y en frecuente negociación con el gobierno. Otros sectores no están organizados, sólo participan en ciertas manifestaciones y se les incluye en la repartición de beneficios.

Es importante señalar que en la actualidad la organización del Frente Mazahua tiene pocos participantes, debido precisamente a que hay un descontento de la gente en cuanto a la repartición de los apoyos que les ha dado el gobierno. Se puede ver una concentración de los beneficios en los familiares y amigos de los líderes del grupo. Entonces es válido afirmar que no sólo interfieren factores como la participación o la no participación de la gente en la agrupación para obtener beneficios, sino el vínculo social y político que cada actor tiene tanto al interior del grupo como fuera de él.

Jorge Cadena (2007), estudioso de los movimientos sociales en México, menciona que los sectores organizados y los no organizados se combinan en acciones sostenidas tendentes a alcanzar un mismo objetivo general. El Frente Mazahua quiere propiciar el desarrollo de manera directa en las comunidades de Villa de Allende, a través de un desarrollo sustentable. No obstante, se cree

que las acciones no sólo se encaminan a alcanzar un objetivo general, sino que se presentan también diversos objetivos particulares, que generalmente son políticos y/o económicos. Estos objetivos individuales que entran mutuamente en conflicto traban la acción colectiva. Los obstáculos que se van presentando permiten reflejar la solidez de la organización, así como elementos de identidad y pertenencia al grupo, reflejados en la concientización y responsabilidad de la participación. Los integrantes del Frente Mazahua comparten una conciencia del cuidado y preservación de los recursos naturales de la región, para un mejor aprovechamiento, pero también para su conservación y disfrute de las generaciones futuras.

Los sectores que intervienen pueden influir de manera indirecta en el cambio social, principalmente a través de la participación, la cual, como lo menciona Flores Olea (1999), sugiere un proyecto de sociedad. No es sólo el movimiento y su oponente, sino que hay terceros con la posibilidad de convertir su indiferencia en participación. Estos terceros pueden ser los habitantes del municipio de Villa de Allende, pero también de otros municipios, así como de otros estados y países, diversas ONG, etcétera.

Es necesario resaltar que en el Frente Mazahua no todos tienen los mismos intereses, por lo tanto, no se puede concebir el movimiento como unidad. Ésta en realidad no existe. Como lo explica Alberto Melucci (1999), tratar a los movimientos sociales como actores unificados o como organizaciones con medios, fines y valores compartidos que buscan provocar el mismo tipo de consecuencias, es equivocado. En el Frente Mazahua se manifiestan diversos intereses, lo que ha generado disputas al interior, principalmente por la repartición de los recursos otorgados por el gobierno.

Por otro lado, están los que no participan en los movimientos sociales, ya que, como lo menciona Jorge Cadena (2005), implica costos y riesgos que, de alguna manera, deben ser pagados o asumidos por los participantes. Estos costos pueden ser económicos, pero también sociales y políticos, los cuales dependen de los intereses individuales y del grupo, como es el caso del Jefe Supremo Mazahua, quien es un líder comunitario, pero que no participa en la organización del Frente, al ser una figura creada por el mismo Estado y que, por ende, representa intereses gubernamentales.

Tanto la participación, como la no participación, conllevan una responsabilidad, que depende en gran medida de las circunstancias personales y sociales en las que se desenvuelven los integrantes del Frente, así como de su entorno

social. Es el individuo quien toma las decisiones, pero éstas se ven influidas por las condiciones en las que se formaron.

A manera de conclusión

Valdría decir que el Frente Mazahua no puede ser visto como una unidad. Al interior del movimiento, en su organización, existen diversos intereses para la acción, como intereses políticos y económicos. Un movimiento es siempre un sistema de relaciones entre polos diversos de tensión entre sí. La identidad no es transparencia armoniosa, fusión en la solidaridad: es la capacidad de reconocerse en la diferencia y de tolerar el peso y las tensiones de esta diferencia. El conflicto al interior de la organización no se puede eliminar, sino solamente gestionar, negociar, resolver, significa redefinir los criterios de la convivencia (Melucci, 1999). Más que explicar la emergencia y la acción de un actor unificado se debe explicar cómo se constituyó, con sus intereses múltiples, y ver cómo ha logrado una presencia visible y una actuación continua; cómo ha conformado su identidad y las motivaciones para la acción. De manera general, entre algunos elementos que resaltan en la acción colectiva sobresale la solidaridad, como sistema de relaciones sociales que identifica a aquellos que participan en él.

De ese modo, la persistente acción colectiva de los mazahuas de Villa de Allende, como de los pueblos indígenas de México, con raíces desde lo local, han ido configurando un modo de hacer política. Más aún, refleja la existencia de la propia historicidad de estos pueblos, definida por Touraine como la “capacidad de una sociedad para construir su práctica a partir de modelos culturales y a través de conflictos y movimientos sociales” (1987a: 19). En este sentido un ideal sería que la historicidad producida por el movimiento mazahua y, en fin, por los pueblos indígenas de México, permitiera una autorreflexión y una acción encaminada al beneficio de dichos pueblos.

Las comunidades mazahuas de Villa de Allende muestran más abiertamente desde 2003 su propia historicidad, apoyados de sus valores y a través del movimiento social, con expresiones de protesta, a la vez acciones alternativas que en la cotidianidad serían difíciles de realizar, ni siquiera en los procesos electorales.

Por lo tanto, el movimiento les ha permitido realizar nuevas acciones, así como ganar espacios y reivindicaciones. Esto a su vez, les ha dejado enseñanzas a los mismos actores y en general a las comunidades mazahuas, como la necesidad de organizarse para poder manifestar sus exigencias, sus inquietudes, hacer notar su voz.

Bibliografía

- Bolos, Silvia (1999), *La constitución de actores sociales y la política*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.
- Cadena, Jorge (2005), “Criterios para la evaluación del desempeño de las organizaciones”, *Revista digital de la unidad para la atención de las organizaciones civiles*, Octubre-Diciembre, http://www.organizacionessociales.segob.gob.mx/UAOS-Rev3/criterios_para_la_evaluacion_del_desempeno_de_las_asociaciones.html, consultado el 05 de junio.
- _____ (2007), *Seminario sobre movimientos sociales en México*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.
- Cisneros, Armando (2001), *Crítica de los movimientos sociales. Debate sobre la modernidad, la democracia y la igualdad social*, México, Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Flores Olea, Víctor (1999), *Crítica de la globalidad, dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, FCE.
- Kloster, Karina y Felipe de Alba (2007), “Luchas por el agua en la metrópoli de México: el factor de fragmentación política”, en *Perfiles Latinoamericanos*, Año 14, núm. 29, enero junio.
- Melucci, Alberto (1989), “El reto simbólico de los movimientos contemporáneos”, en *El nacional, suplemento Política*, núm. 14, 10 de agosto, México.
- _____ (1991), “La acción colectiva como construcción social”, *Estudios sociológicos*, Vol. IX, núm. 26, mayo-agosto, .
- _____ (1994), “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”, en E. Larana y J. Gusfield. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, México, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- _____ (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- Pozas, María de los Ángeles (2007), *Seminario*, México, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.
- Stein Ernesto y Tommasi Mariano (2006), “La política de las políticas públicas”, en *Política y gobierno*, Vol. XIII, núm. 2, segundo semestre, México.
- Tarrow, Sidney (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.
- Touraine, Alain (1987a), *El regreso del actor*, Buenos Aires: Eudeba.
- _____ (1987b), *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Santiago de Chile, PREALC.
- _____ (1995), *Producción de la sociedad*, México, Instituto de Investigaciones sociales UNAM-Instituto Francés de América Latina.
- _____ (1997), *¿Podremos vivir juntos?*, México: FCE.
- Zárate, José Eduardo (2001), *Los señores de Utopía*, segunda edición, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIESAS.

Recibido: 13 de junio de 2011.

Liberado: 22 de noviembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Torres Minoldo, María Sol
Repensar los fundamentos del derecho a la jubilación
Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 111-129
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Repensar los fundamentos del derecho a la jubilación

Rethinking the Fundamentals of Retirement Rights

MARÍA SOL TORRES MINOLDO

Resumen: El presente trabajo se propone cuestionar el fundamento simbólico que actualmente opera como justificación de la existencia del derecho a la jubilación en países con sistemas previsionales, financiados por contribuciones, como el caso de Argentina.

Se arguye que habiendo nacido como sistemas de seguros, los previsionales se sitúan en un espacio operativo y simbólico fundamental a la “contribución”, lo que repercute en la perpetuación de sistemas excluyentes, elitistas, distributivamente regresivos e incluso insostenibles desde el punto de vista de su financiamiento.

El objetivo es refutar el valor de la contribución como elemento clave de la política previsional, haciendo posible el pensar el derecho a la jubilación desde presupuestos diferentes al de “contraprestación”.

Palabras Clave: derecho, contribución, jubilaciones, seguridad social, equidad social

Abstract: *This paper intends to question the symbolic foundation currently operating as a justification of eligibility for retirement in countries with pension systems, financed by contributions, as the case of Argentina.*

It is argued that having originated from insurance schemes, the pension is placed in an operative and symbolical space, inherent to "contribution", which impacts the perpetuation of elitist, exclusive systems, distributively regressive and even unsustainable from the point of view of its funding.

It is aimed to refute the value of the contribution as a key element of pension policy, making it possible to think the right to retire from budgets other than the "consideration".

Keywords: *Law, Contribution, Retirement, Social Security, Social Equity*

*Una gran controversia,
posiblemente la más importante de comienzos del nuevo
siglo: aquélla que opone una visión de los elementos del
desarrollo humano —la educación, la salud, el trabajo—
como derechos, consagrados por lo demás como tales en
el Pacto Internacional de Derechos Económicos,
Sociales y Culturales, y la concepción de quienes los
visualizan como bienes o mercancías que cada individuo
debe adquirir con el fruto de su esfuerzo. ¿Hasta dónde
llega el mundo de las mercancías y dónde comienza el de
los derechos? ¿Hasta dónde, en otras palabras, llega el
mundo de los consumidores y dónde comienza el de los
ciudadanos? Sin duda, este es uno de los dilemas
esenciales que deben dirimir actualmente las sociedades
de nuestra región y del mundo entero
(CEPAL-Naciones Unidas, 2000).*

Introducción

Los sistemas previsionales históricamente aplicados en casi todo el mundo occidental —a excepción de los países escandinavos—, ya sean estatales o privados, de reparto o capitalización, son, prácticamente en todos los casos, sistemas “contributivos”.

Cuando un sistema de previsión social es financiado por medio de contribuciones de los trabajadores y su función en el financiamiento de las prestaciones es exaltada como fundamental, comienzan a operar parámetros de inclusión diferenciales, así como prestaciones estratificadas. Es decir, sistemas que condicionan el derecho a una protección social en la vejez y que otorgan prestaciones diferenciales, en algunos casos privilegiadas y en otros ínfimas e insuficientes.

Este trabajo discute la contribución durante la vida activa como fundamento del derecho a la protección en la ancianidad. Así, luego de señalar a grandes rasgos los principales antecedentes de los sistemas de previsión social de la región, y particularmente de Argentina, se procede a cuestionar ciertos aspectos de los sistemas previsionales contributivos, considerados inequitativos y excluyentes,

falsamente justificados por el carácter supuestamente sustancial de la contribución en la protección social de la vejez. A continuación se analizan las principales restricciones (simbólicas y operativas) que la centralidad de la contribución supone para un diseño sustentable, solidario y equitativo de los sistemas previsionales.

Finalmente, pensando la protección social como un derecho de la vejez ajeno a la trayectoria laboral en el mercado de trabajo formal, se reflexiona sobre las potencialidades de un sistema de protección social de la vejez fundado en la premisa del derecho antes que la de la contribución, sosteniendo la necesidad de criterios de inclusión mucho más amplios y hasta universales.

Antecedentes

En la Alemania de Bismarck, los sistemas previsionales nacieron como seguros sociales. Los aportes y contribuciones eran una condición para acceder a la prestación, haciendo de la seguridad en la vejez un beneficio, no de todo ciudadano, sino de aquel con una trayectoria en el mercado de trabajo formal.¹ Se trataba de beneficios actuariales, que funcionaban como un seguro mercantil con dos rasgos que lo trasladaban al terreno de la seguridad pública: su obligatoriedad y la administración estatal del sistema.

El modelo previsional bismarckiano se identifica con el régimen de bienestar definido por Esping-Andersen (1993) como “conservador-corporativista”. El autor, luego de rastrear las principales características de las prácticas estatales de bienestar en países europeos, llega a la conclusión de que pueden diferenciarse tres regímenes: liberal, conservador y socialdemócrata, no por su grado cuantitativo de compromiso con el bienestar o por su nivel de gasto, sino por sus rasgos cualitativos distintivos. Andersen sostiene que cada uno de esos regímenes tiene consecuencias distributivas diferentes —por lo que cada régimen se asocia con una manera de estratificación— y que su origen se asocia con diferentes ideologías políticas.

Los sistemas previsionales propios de estados de bienestar liberales y conservadores comparten la modalidad de financiamiento —contributiva—, así como la relación actuarial entre contribuciones y prestaciones. Si bien el modelo con-

¹ Se considera trabajo formal aquél que se encuentra registrado y realiza contribuciones a la seguridad social. Aquellos trabajos que no realicen aportes, sea por no estar registrados o por condiciones precarizadas de contratación, serán considerados aquí informales.

servador se caracteriza por la primacía de la gestión pública y la conservación del estatus laboral, mientras el liberal confía en la gestión privada del mercado, se refiere individualmente a cada trabajador —del mercado de trabajo formal— y da al Estado un rol marginal de asistencia social;² los rasgos comunes de ambos modelos tienen consecuencias similares en cuanto a la crisis de financiamiento que se genera por la evolución demográfica y laboral histórica; en ambos casos, el derecho es condicional y se dirige exclusivamente a quienes participan del mercado de trabajo formal, convirtiendo la protección social de los adultos mayores en un derecho de acceso restringido.

A diferencia de los países escandinavos, en los que Esping-Andersen encuentra la expresión de regímenes de bienestar socialdemócratas, universales y con derechos asociados a la ciudadanía, el resto del mundo occidental contaba y sigue contando con sistemas contributivos. Las diversas reformas de los últimos 20 años no han modificado ese aspecto, por lo mismo sí han cambiado la gestión de pública a privada y viceversa, o mixta, o sólo reformando los sistemas paramétricamente —por ejemplo, la edad jubilatoria o los años de aportes—. De este modo, en casi todo el mundo occidental, los sistemas previsionales, ya sean estatales o privados, de reparto o capitalización, son prácticamente en todos los casos “contributivos”. “Es decir, el financiamiento y/o las condiciones de adquisición para tener derecho a una prestación se basa en las contribuciones que realizan los asegurados” (Bertranou, 2006).

En Argentina se desarrolló históricamente un sistema previsional del tipo corporativista-formal, es decir, asociado al estatus laboral, con prestaciones diferenciadas por tipo de profesión, cuya cobertura sólo alcanzaba a los trabajadores incorporados al mercado de trabajo formal. Cuando en 1994 se produjo la reforma estructural del sistema, incorporando la gestión privatizada de capitalización, se identificaron rasgos comunes al régimen de bienestar liberal; si bien el fracaso del sistema para cumplir incluso con sus modestas pretensiones de cobertura mantuvo al Estado en un papel demasiado relevante en ese tipo de esquemas, compensando sus escasas prestaciones. Fue ese fracaso —baja cobertura y prestaciones insuficientes—, y la pesada carga fiscal que suponía, lo que orilló a la gestión nacional de 2007 a regresar al Estado la gestión del sistema, eliminando por completo las aseguradoras privadas. Sin embargo, el modelo público instau-

² La asistencia social se caracteriza por su aplicación focalizada, sujeta a comprobación de medios.

rado no previó las modalidades de inclusión del sistema, ni sus limitaciones de financiamiento frente a las tendencias demográficas y laborales. De este modo, las inquietudes discutidas en 1994 sobre la sustentabilidad y eficacia del sistema jubilatorio estatal de reparto, y no resueltas por la privatización, quedaron sin respuestas frente a una aparente “falta de alternativas”.

Ha habido una práctica de la política social de la última década que introdujo en la sociedad argentina la consideración de concepciones de protección social en la vejez típicamente socialdemócratas, incorporando al debate político y civil el razonamiento de otras fuentes de legitimidad para fundamentar el derecho a la protección social en la vejez. El programa de inclusión previsional, aplicado en 2005, permitió la incorporación como beneficiarios a grandes proporciones de adultos mayores,³ y por primera vez de las mujeres mayores que habían sido amas de casa o que habían trabajado en trabajos informales —e incluso en profesiones típicamente informales, como el servicio doméstico—. De esta manera, en Argentina se introdujeron inéditas características socialdemócratas: su alcance universal y no condicionado a aportes laborales respondían claramente a una lógica diferente al resto del sistema. Si bien se trató de medidas eventuales, circunscritas en el tiempo, la gran cantidad de adultos mayores incluidos en ellas desplazó la centralidad de la contribución como pase de acceso al derecho a una jubilación e incorporó en la sociedad la reflexión sobre el merecimiento de la jubilación de personas históricamente excluidas por el sistema. La recepción en la sociedad no fue homogénea, y emergió la cuestión de si merecen o no protección quienes no contribuyen, es decir, la principal resistencia provenía de argumentos típicos de una sociedad habituada a esquemas de tipo contributivo.

Otro aporte significativo en cuanto a políticas sociales previsionales es el caso de las jubilaciones rurales en Brasil, condicionadas no ya a contribuciones, sino a la demostración de ciertos años de servicios, con lo que se desplaza también la centralidad de la contribución económica para acceder al derecho a una protección social. Si bien sigue circunscrito a la condicionalidad de demostrar una actividad laboral, extiende el derecho a trabajadores informales, reconociendo el derecho no por “pagar”, sino por trabajar. Al ser la actividad rural brasilera

³ Este plan implementado en 2005 con la puesta en vigencia de la Ley 25.994, Art. 6 y el Decreto del 1454/05, que caducaron el 30 de abril de 2007, ha permitido que cerca de un millón ochocientos mil ciudadanos tengan acceso a una jubilación o pensión. Para más información ver <http://www.anses.gob.ar/jubilados-pensionados/pip.php>.

típicamente informal, el nuevo sistema se hace cargo de esa realidad e incorpora condiciones de acceso diferentes. Si bien en términos cualitativos el caso brasileño es menos universalista que el recién señalado en Argentina, Brasil llegó más lejos con las consecuencias de su reforma, institucionalizando de manera permanente en el sistema la inclusión de estos sectores, y no sólo para responder a necesidades de las generaciones actuales de adultos mayores, como fue el caso del programa de inclusión previsional argentino, válido sólo hasta el 2007.

Estas prácticas de la política social, que relativizan el valor central de la contribución, han mostrado excelentes resultados en cuanto a cobertura e implantó en la sociedad nuevos discursos de legitimación del derecho a la protección social en la vejez, antaño restringidos por el aporte personal al financiamiento del sistema.

La contribución: del instrumento al “falso” argumento

Si bien en un análisis superficial el papel de la contribución en los sistemas previsionales contributivos podría parecer que cumple una función estrictamente económica, su práctica refuerza legitimaciones de las características fundamentales de dichos sistemas: su carácter excluyente y los beneficios diferenciados, condicionando las prestaciones a las posibilidades de pago, dadas por la participación en el mercado de trabajo formal.

La contribución previsional no es sólo un modo de financiamiento, sino condición de acceso al derecho. Así, la forma de instrumentación concreta de tipo contributiva genera sus propias legitimaciones y refuerza concepciones restringidas de ciudadanía. Si bien el sistema es muchas veces incorporado a partir del criterio de un derecho del trabajo, la modalidad operativa de la contribución mantiene vigente la idea de seguro, de contraprestación, es decir, puede prescindir de la existencia del derecho para justificar su existencia.

Sin embargo, el valor que se le da a la contribución como fundamento del derecho a la protección de la vejez es inadecuado al analizar la concordancia de sus argumentos legitimadores con la realidad.

A continuación se hace referencia principalmente a las características de los sistemas de seguridad social⁴ de tipo contributivo *gestionados por el Estado* —típicos de regímenes de bienestar corporativo-conservadores—. El caso de los sistemas privados, que en regímenes liberales suele coexistir con programas de asistencia social para casos de extrema necesidad, lleva las implicancias estratificadoras y simbólicas de la contribución aún más lejos. En lugar de ocuparnos del caso más evidente, abordaremos aquí el análisis de las consecuencias a veces menos claras que la contribución tiene, incluso, en los sistemas previsionales públicos.

Lo primero que es necesario dilucidar es qué le da a la contribución ese supuesto protagonismo. Esto porque los sistemas previsionales constituyen supuestamente una parte predominante de su fondo de financiamiento de prestaciones a partir de las contribuciones. Así, quienes contribuyen son los que “pagan las jubilaciones” y los que se “compran” de este modo el derecho a recibirlas en el futuro. Esta concepción de las prestaciones por vejez como “contraprestación” antes que como “derecho” es doblemente falsa, lo que intentará dilucidarse a partir de dos postulados:

1. En primer lugar, pagar las contribuciones no es el pago de la futura prestación a la que se tendrá derecho, es decir, nadie paga su propia jubilación —ni siquiera en los sistemas de cuentas nocionales—: son las generaciones presentes las que pagan las prestaciones de las generaciones trabajadoras previas.⁵
2. En segundo lugar, el presupuesto para el pago de jubilaciones no está constituido principalmente por los aportes y contribuciones de los trabajadores, por lo menos en los últimos tiempos, y con una clara tendencia a decrecer su relevancia proporcional en el financiamiento total.

⁴ Con seguridad social se hace referencia a la gestión colectiva sistemática de los principales riesgos que afectan a los trabajadores de que, por circunstancias ajenas a su voluntad, no puedan procurarse un ingreso que asegure condiciones de vida dignas.

⁵ Por supuesto nos referimos aquí al sistema de reparto y no al de capitalización individual, el cual pretende evadir la responsabilidad colectiva anulando el principio de solidaridad intergeneracional. Sin embargo, sus resultados no son una solución al problema de cobertura ni calidad de las prestaciones (Ver: Torres Ma. Sol (2009): “AFJP: El desastre de la seguridad social”, en antroposmoderno.com).

Con respecto al primer postulado, lo que se intenta explicar es que la seguridad social supone el reconocimiento de los trabajadores a una parte de la producción futura y a los ancianos a una parte de la presente. De modo que nadie esta pagándose su propia jubilación, sino que una generación se la paga a la siguiente. Quien paga la jubilación de una generación de trabajadores ya jubilados es la generación siguiente de trabajadores, con su producción, y no el ahorro abstracto de las contribuciones pasadas. De este modo, no hay una relación mecánica entre el beneficio por vejez y su financiamiento por parte de los trabajadores futuros beneficiarios. La concepción de que la contribución habilita el acceso al derecho se promueve por la falsa idea de que cada beneficiario se pagó su propio beneficio. En tanto el sistema no sea de capitalización individual, este supuesto es falso. Fundar la legitimidad del derecho en el supuesto contributivo es negarle su carácter colectivo. La sociedad que asume el compromiso de la seguridad social no funciona de manera mercantil prestando servicios en proporción al impuesto pagado, por ejemplo. La sociedad que asume el compromiso no recurre al Estado como mero instrumento financiero de “actualización de ahorros”. Por el contrario, el papel del Estado consiste en regular las inequidades producidas por el funcionamiento del mercado, proteger los sectores más vulnerables y desfavorecidos, y de ese modo asumir una función social progresivamente redistributiva.

Con respecto al segundo postulado, *lo cierto es que la contribución ha dejado de operar efectivamente como la base económica de la prestación previsional, lo que hace caer por tierra la posibilidad de concebir la jubilación como “contraprestación” y un acceso restringido al sistema para los contribuyentes.* “Las fuentes de financiamiento totalmente ‘genuinas’ de la seguridad social organizada con criterios contributivos son limitadas. Debido a las restricciones para afrontar todos los gastos con recursos de contribuciones, los sistemas previsionales fueron paulatinamente incorporando el financiamiento a partir de impuestos” (Bertranou, 2006: 26) De este modo, *la premisa contributiva, aunque en la mayor parte de los casos sigue operando y legitimando sistemas excluyentes y elitistas, es apenas una ilusión: la gran falacia detrás del mantenimiento de un sistema contributivo es que, en realidad, el sistema público es cada vez más dependiente de las transferencias fiscales y menos de las contribuciones-aportes: en Argentina, 32% y 66% en 1994, pero 58% y 41% en 2006 (Mesa Lago, 2009: 26).* Por ello, recursos fiscales que afectan a la totalidad de los trabajadores, contribuyentes o no, son destinados al pago de haberes para aquellos que pudieron cumplir las

condiciones del sistema. Esto refuerza un sistema elitista, en el que los excluidos pagan parte del seguro de vejez del que son privados.

Sistemas contributivos, derechos restringidos

En los sistemas contributivos operan tanto restricciones de acceso como inequidades internas. Cuando la condición para acceder a la protección en la vejez es aportar activamente durante un largo período, entonces la condición es conseguir empleo en el mercado de trabajo formal y mantenerse inserto en el mismo de manera casi permanente. Así el sistema se vuelve sumamente excluyente.⁶

a) El trabajo informal o en negro, incapaz de realizar contribuciones, queda excluido arbitrariamente del derecho a la seguridad social en la vejez. Así se perjudica a todos aquellos que son vulnerables en el mercado de trabajo y no pueden aportar la suficiente cantidad de años. De este modo, con el sistema contributivo, la cobertura del sistema es incompleta.

b) Por otra parte, el sistema contributivo sólo incluye a los “empleados”, es decir que deja de lado a los trabajadores no remunerados, también imposibilitados de realizar contribuciones. Los servicios de cuidado de personas enfermas, ancianas o discapacitadas y las labores domésticas, por ejemplo, únicamente adquieren visibilidad en el mercado de trabajo si la familia externaliza su provisión. Sin embargo, el que un miembro de la familia dedique su tiempo a esas tareas no cambia la naturaleza de las mismas.

En tiempos en que el trabajo legalmente reconocido es una categoría restringida que excluye el trabajo en negro, o precarizado, es vital buscar mecanismos de transferencia del trabajo al anciano que no sean prohibitivos para quienes no trabajan en el mercado de trabajo formal.

En cuanto a las inequidades internas, nos referimos a aquellos que si bien logran acceder a la inclusión en el sistema jubilatorio, reciben prestaciones di-

⁶ No obstante la reciente expansión de los beneficios previsionales a un sector bastante amplio de la población (el 84% de la población mayor a 65 años), producto de una política de inclusión previsional, conviene tener presente que el resultado de aquella política, en términos de cobertura, no conforma un derecho exigible por parte de las futuras generaciones de mayores, sino que vino a posibilitar un mayor acceso a un derecho social altamente vulnerable, pero de carácter temporario (ETS-CTA, 2009).

ferenciales que no son más que el reflejo de tendencias regresivas en el mercado de trabajo. Ya sea con un sistema actuarial privado de capitalización, con la definición de una tasa de reemplazo del salario durante la vida activa o incluso la definición de tasas de reemplazo diferentes de acuerdo con la profesión, estamos frente a asignaciones de recursos que refuerzan o hasta agudizan la estratificación social que la propiedad y el mercado de trabajo configuran en la sociedad. Esto porque en los sistemas previsionales contributivos se asignan los recursos diferencialmente, orientándose por la noción de seguro antes que de algún criterio social y colectivo que fundamente la creación misma de ese derecho. En este sentido, hay dos manifestaciones muy claras: una es la existencia de tasas de reemplazo y la otra la diferencia de las prestaciones de acuerdo con la trayectoria de contribuciones (cantidad de años de aportes).⁷

Una parte importante de la protección social que reciben los trabajadores y sus familias en América Latina proviene de esquemas de naturaleza contributiva. Esto significa que las condiciones de adquisición a las prestaciones están estrechamente relacionadas con la historia de contribuciones a los programas de la seguridad social, implicando de esta manera que el acceso depende de las condiciones de empleo a lo largo del ciclo de vida laboral. De esta forma se cristaliza para la región una “paradoja de la protección social”: los trabajadores mejor posicionados en el mercado laboral son aquellos que reciben más y mejor protección. El panorama de la protección de los adultos mayores cristaliza esta característica: aquellos con mejor protección son los que tuvieron mejores oportunidades y rendimiento en el mercado laboral durante su vida activa (Bertranou, 2006: 38).

De este modo, el Estado opera de manera contraria a la que se supone es su papel, no de preservación y reproducción de privilegios, sino de protección social de los sectores más vulnerables y disminución de inequidades sociales.

⁷ Estas afirmaciones serán retomadas más adelante en el artículo para un análisis más minucioso.

Implicancias simbólicas de la contribución

Las limitaciones del sistema contributivo han operado intensamente a nivel simbólico. La idea de que la jubilación es un derecho adquirido en virtud del mérito de haber contribuido —legitimando el acceso a la seguridad previsional no por ser trabajador, sino por “contribuir”— está tan arraigada que resulta difícil un consenso social sobre otorgar prestaciones a personas que “no hayan pagado nada”. Se considera que tal cosa sería un regalo que premia a quienes no se lo merecen. El diseño de los sistemas en función de este esquema conceptual como fundamento, ha permitido consensos sociales en torno a las características inequitativas del sistema y atenta contra la correcta función de la solidaridad, tanto inter como intra generacional.

El paradigma contributivo, de hecho, ha cercenado la posibilidad de idear otras modalidades de financiamiento que incorporen otros principios. Por ejemplo:

1-Redistribución progresiva de ingresos (tanto en la recaudación como en la asignación).

En relación a este principio, Dino Jarach señalaba que:

si se consideraban razones sustanciales de justicia en la distribución de la riqueza, el sistema de seguridad social no podía basarse en el seguro obligatorio. El costo de la seguridad social debería entonces recaer sobre categorías diferentes a las que soportan la carga en el sistema de seguro, básicamente los trabajadores y consumidores. Por tanto, la única solución consiste en la financiación mediante el impuesto personal progresivo sobre el rédito o mediante un suplemento al impuesto a los réditos existentes con destino especial a los ingresos al fondo de seguridad social, o mediante un aumento de las tasas del impuesto a los réditos sin destino especial (Suriano, 2006: 165).

2-Aumento de la proporción de PIB destinado a los ancianos frente a un incremento proporcional de los mismos en la población total. El no hacerlo hace que se reduzca progresivamente la proporción de PIB *per capita* asignado a cada anciano.

En cuanto a este ítem, se plantea aquí una cuestión que es más política que técnica: ¿a más número de ancianos corresponde o no mayor parte del PIB? *“Le problème à résoudre ne se situe pas dans une insuffisance de ressources mais dans la difficulté de répartir la richesse collective de manière équitable”* (Harribey, 2002: 9-10)

Lo que se quiere decir con estos principios, a tener en cuenta fuera de un paradigma contributivo, es que si nos desligamos de las restricciones que un financiamiento contributivo supone, la proporción de recursos destinados a la vejez deja de consistir un automático cálculo de “lo que hay” —más lo que trabajosamente pueda recaudarse para suplir la evidente insuficiencia—, justamente relativizando que ese estricto parámetro sea el que define “lo que hay”. En realidad, “no se trata de un problema de falta de recursos, sino de cómo éstos se obtienen y distribuyen” (ETS-CTA, 2009). Mirar la economía en su conjunto y los recursos disponibles, dentro y fuera del mercado de trabajo formal, permite definir cuánto se destinará a la vejez de acuerdo con un esquema distributivo social de ingresos que pueda orientarse por criterios solidarios y propios de una sociedad que asume colectivamente su responsabilidad para con la vejez y reconoce los derechos de la misma.

Son este tipo de vicios y prejuicios los que impiden pensar el diseño del sistema previsional desde esquemas no contributivos, pensando el derecho a la jubilación desde presupuestos diferentes al de “contraprestación”.

Si el financiamiento no fuera contributivo, ¿qué se podría alegar a favor de que el sistema previsional penalice a trabajadores porque su inserción sea desventajosa —es decir, precaria y/o informal—, o a los trabajadores cuyo trabajo no produce un ingreso si lo realiza un miembro de la familia, como las tareas domésticas y de cuidado? El paradigma contributivo supone que la contribución es la constatación de ser un trabajador. Sin embargo, resulta evidente que el empleo informal no puede constatare por medio de contribuciones, de las que por definición carece. Por otra parte, aquellos trabajos no reconocidos en el mercado laboral, a menos que la familia externalice su prestación, merecen tanto reconocimiento como el empleo y no pueden constatare por “contribuciones” cuando no generan ingresos. Actualmente,

la fuerte orientación de tipo contributiva que han tenido los sistemas de seguridad social deja fuera a un importante segmento de la población —compuesto,

entre otros, por mujeres, campesinos, trabajadores informales y migrantes— que, pese a la contribución social que haya realizado durante su vida, no cuenta con una garantía suficiente de recursos económicos en la edad avanzada (Huenchuan, 2009: 81-82).

Por todo esto resulta necesario que la protección social en la vejez sea concebida como un derecho no del trabajador, sino del ciudadano: “en este esquema se amplía el alcance de los derechos sociales a todas las diferentes formas de trabajo, es decir, no sólo los asalariados formales. Por eso decimos que el sujeto de derecho es el ‘ciudadano’” (ETS-CTA, 2009).

Por otra parte, si la protección de la vejez tiene que ver con responder al problema de autogenerar recursos de subsistencia debido a la edad, esa necesidad es atribuible a todos los adultos mayores, independientemente de cuál fue su relación con el mercado de trabajo formal durante su vida activa. Por tanto, debiera tratarse de un derecho adquirido automáticamente por la condición de pertenecer a la tercera edad sin necesidad de poner a prueba ni condicionar la tenencia del derecho a nada más que esa condición —la edad.

La preocupación por la vejez es principalmente aquella por un trabajador que ya no puede generar por sí mismo sus recursos de supervivencia, ya sea por sus limitaciones físicas/mentales, o la dificultad de permanecer inserto en el mercado de trabajo —o reinsertarse— propia de las personas mayores. De este modo, “el propósito de los sistemas de jubilaciones y pensiones es brindar protección frente al riesgo de pérdida de ingresos y asegurar la suficiencia económica de las personas mayores” (Huenchuan, 2009: 92)

La pobreza en la ancianidad es la manifestación de la violación generacional a un derecho humano fundamental: el derecho humano a contar con recursos para la supervivencia.

En cuanto a la protección social de la vejez como “derecho humano”,

las acciones públicas y las instituciones encargadas de la atención de personas mayores deben basarse explícitamente en las normas internacionales sobre derechos humanos, puesto que están protegidas por instrumentos vinculantes de derechos humanos, como la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional

de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Convención Americana sobre Derechos Humanos y su Protocolo adicional en materia de derechos económicos, sociales y culturales (en adelante el Protocolo de San Salvador), entre otros (*Ibid.*, 27).

Desventajas operativas de la contribución

Los sistemas contributivos no sólo resultan restrictivos en lo que refiere al derecho mismo de protección social en la vejez, con coberturas parciales y prestaciones estratificadas cuyos mínimos son con frecuencia insuficientes. También, como herramienta financiera del sistema entraña limitaciones de sustentabilidad. La agudización creciente de sus restricciones de financiamiento podría llegar a amenazar la existencia misma de los sistemas de jubilaciones y pensiones o, en el mejor de los casos, su cobertura y la calidad de sus prestaciones.

En las primeras décadas el problema no emerge porque los beneficiarios se van incrementando lentamente, a medida que las generaciones de contribuyentes alcanzan la tercera edad. Pero en el largo plazo, el equilibrio entre beneficiarios y contribuyentes cambia. Por otra parte, la problemática financiera de los sistemas previsionales contributivos se profundiza en la medida que se intensifican dos procesos:

- El envejecimiento de la población —más tiempo de ancianidad y más ancianos en proporción a población activa.

- La precarización de las condiciones laborales y el aumento del desempleo y la informalidad.

Según Olimpia del Águila Cazorla, “los sistemas de seguridad social deben demostrar su capacidad de adaptación a la estructura económica y del mercado laboral emergente desde finales del siglo XX” (2010: 24). Los sistemas de seguridad social contributivos, claramente, no lo hacen. Es que resultan incapaces de asimilar los procesos demográficos de envejecimiento de la población y las tendencias a la informalidad y precarización del trabajo, y una significativa tasa de subempleo y desempleo.⁸ El proceso demográfico de envejecimiento de la

⁸ En Argentina, la desocupación registrada en el tercer trimestre del 2009 fue de 9,1% (Adecco y Di Tella, 2010). Por su parte, la tasa de subocupación registrada en el cuarto trimestre de 2007 fue de 9% (GEENaP, 2008).

población se vuelve un problema frente a su dependencia de un mercado de trabajo con numerosos problemas de carácter estructural. “El empleo asalariado no tiene muchos márgenes para crecer en la región. Además, la apertura y globalización ha impuesto limitaciones a la posibilidad de incrementar las contribuciones salariales que son percibidas generalmente como un costo laboral que atenta contra la competitividad de las empresas que producen bienes transables internacionalmente” (Bertranou, 2006: 25). El deterioro o estancamiento de los salarios hace mermar las contribuciones previsionales a medida que la demanda de fondos se incrementa. Esto lleva a que la relación aportantes beneficiarios impida al sistema cumplir con sus obligaciones, creciendo el déficit en la misma medida que avanzan estos dos procesos, deteriorándose tanto la calidad como la cobertura de los sistemas

Potencialidades distributivas de abolir la contribución

Una consecuencia de atenerse a premisas que desplazan la importancia de la contribución para la atribución del derecho a las prestaciones de vejez, es que las prestaciones diferenciales basadas en la “tasa de reemplazo” pierden legitimidad, e incluso pueden ser vistas como arbitrarias inequidades que no hacen más que perpetuar la distribución desigual del ingreso.

Ya en 1947 el primer plan quinquenal del gobierno de Perón expresaba muy sabiamente:

Lo que al Estado interesa (incluso para disminuir las cargas de beneficencia) es que ningún ciudadano al caer en la vejez o en invalidez sea privado de los elementos pecuniarios precisos para atender a su subsistencia. Y esas necesidades vitales de subsistencia son idénticas para el magnate latifundista que para el peón de campo, para el capitán de la industria que para el jornalero de la fábrica, para el gran financiero que para el modesto oficinista. Está bien que cada persona quiera conservar y hasta mejorar el nivel de vida en el que está acostumbrado a desenvolverse. Pero esa no es incumbencia del Estado sino de cada ciudadano (Plan Quinquenal, 1947: 66).

Por eso, el derecho, es decir, la protección que ha de ser gestionada por el Estado, no tiene razones para privilegiar en la vejez a aquellos que tuvieron una trayecto-

ria laboral que les proporcionó mayores ingresos. De haber diferencia, la misma debería estar dada por instituciones privadas, que no debieran ser centrales en el sistema sino un complemento secundario, dada su gran ineficacia para asumir tan importante responsabilidad social en el marco de lógicas de mercado.

Desde un enfoque de justicia, es decir, que considere un derecho humano, de todos y cada uno de los adultos mayores, la protección social en la vejez, los sistemas previsionales de tipo contributivos están muy lejos de constituir una herramienta eficaz y eficiente para instrumentarlo.

Conclusiones

Luego de señalar las limitaciones estructurales de los sistemas contributivos y permitir que el derecho previsional prescinda del carácter contributivo para fundamentar su existencia, podremos plantear las virtudes de un sistema no contributivo.

Contrario al habitual razonamiento de que un sistema universal es insostenible, en realidad es el sistema contributivo aquel cuya lógica de financiamiento hace de la informalidad y el envejecimiento demográfico causas de insuficiencia de los fondos previsionales. De hecho, el sistema no contributivo es la única alternativa al colapso de los sistemas previsionales frente a las tendencias del mercado de trabajo y el envejecimiento de la población. El primero, un mal estructural de difícil resolución, el segundo, fruto del progreso de la humanidad, y por tanto, una realidad a la que estar agradecidos.

En contraposición al basado en la contribución, el paradigma no contributivo sería capaz de resolver muchas de las limitaciones del primero:

- Evitar que el proceso demográfico de envejecimiento se constituya en un problema, al desequilibrar la relación entre el financiamiento y las prestaciones. La desproporción entre población activa y pasiva, es decir entre los aportes del mercado de trabajo y las coberturas a la población jubilada

- Evitar que los actuales problemas del mercado de trabajo se reflejen y sostengan luego, cuando los trabajadores actuales pasen a estar cubiertos por el sistema previsional.

- Lograr que el fondo de cobertura previsional no implique mecánicamente un mayor costo del trabajo. La contribución financiera de cada unidad productiva

no estaría basada en la cantidad de empleados, sino en sus ganancias netas. Esto, a su vez, disminuye el estímulo a la contratación en negro.

Finalmente, un sistema concientemente liberado del paradigma contribucionista permitiría incorporar a la mujer y a los trabajadores informales, precarizados o desocupados. De este modo evitaría que los actuales problemas del mercado de trabajo se reflejen y sostengan luego, cuando los trabajadores actuales, víctimas de todos esos problemas, pasen a estar cubiertos por el sistema previsional.

Bibliografía

- Adecco y Di Tella (2010), *Índice Laboral de América Latina (ILAM). Proyecciones 4° trimestre 2010 y conclusiones 2009*, <http://www.adecco.com.ar/Docs/Cuarto%20Informe%20ILAM%20archivo%20completo.pdf>, consultado en enero 2010.
- Anses (2011), *Programa de inclusión previsional*, <http://www.anses.gob.ar/jubilados-pensionados/pip.php>, consultado en septiembre 2011.
- Bertranou, Fabio M. (2006), *Envejecimiento, empleo y protección social en América Latina*, Santiago de Chile, Oficina Internacional del Trabajo, disponible en <http://www.oit Chile.cl/pdf/pro022.pdf>, consultado en enero 2010.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2000), *Equidad, desarrollo y ciudadanía*, Santiago de Chile, CEPAL, 379 pp.
- Esping-Andersen, Gosta (1993), *Los tres mundos del Estado de bienestar*, Alfons El Magnanim, Valencia.
- ETS-CTA (2009), *La seguridad social es nuestro derecho*, Documento n° 1, Agosto.
- GEENAP (2008), *Informe sobre el mercado de trabajo (2003 - 2007)*, <http://www.geenap.com.ar/index.html>, consultado en enero 2010.
- Harribey, Jean Marie (2002), "Le discours libéral sur les retraites oscille entre sophismes et apories", Séminaire "Financiarisation, workfare et nouveaux droits sociaux", FSE Florence, 7 novembre.
- Huenchuan, Sandra (2009), *Envejecimiento, derechos humanos y políticas públicas*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile.
- Mesa-Lago, Carmelo (2009), *La ley de reforma de la previsión social argentina*, Nueva Sociedad, Santiago de Chile.
- Del Águila Cazorla, Olimpia (2010), *Transformación y reforma de los sistemas de pensiones: ¿hacia un nuevo modelo?*, Tesis doctoral presentada en Universidad Complutense De Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social, Madrid.
- Suriano, Juan (2007), "El largo camino hacia la ciudadanía social", en Susana Torrado (comp.), *Población y bienestar en la Argentina del primer al segundo centenario*, Edhasa, Buenos Aires.
- Plan Quinquenal de Gobierno del Presidente Perón, 1947-1951.

Recibido: 8 de agosto de 2011.

Liberado: 7 de noviembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Solano Villanueva, Alejandro

Cuerda Floja, un intento por llevar al hombre a entregarse al vacío. Reseña de "Cuerda floja" de Heber Quijano

Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 133-136

Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cuerda Floja, un intento por llevar al hombre a entregarse al vacío

ALEJANDRO SOLANO VILLANUEVA¹

Heber Quijano (2010), *Cuerda floja*, Toluca, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal (Col. Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, Serie Letras Poesía N° 15).

Si algo bueno trajeron los famosos festejos del 2010 en el Estado de México fue la Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, colección editada por el Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, el cual, en los años recientes, ha publicado a autores de reconocida trayectoria y a otros que se inician en las lides literarias. Así, en el número 15 de su serie de poesía, salió a la luz *Cuerda floja*, del poeta, oriundo de Metepec, Héber Quijano, quien en 2006 ganó el Premio Internacional de Poesía “Gilberto Owen Estrada” que otorga la Universidad Autónoma del Estado de México.

En éste, su segundo poemario, hay una necesidad mucho más acentuada de experimentar con las formas y evolucionar en los temas, sin dejar de lado el que podría resultar su *leit motiv*, el erotismo, el cual viene trabajando desde su primer volumen de poemas, *Derroteros del alba* (2007).

Cuerda Floja está dividido en tres secciones: “El vértice”, “El vértigo” y “El vacío”; planteando, desde la organización misma de la colección, la visión de un sujeto lírico que se ve arriesgándose frente a la brutal caída que significaría perder el equilibrio.

El sujeto lírico es una construcción literaria, se conforma con los lineamientos de la propia poesía. En este caso, la configuración de éste comienza desde el epígrafe, tomado de la obra de Gilberto Owen, en el cual se presenta como un

¹ Profesor adscrito a la Licenciatura en Letras Latinoamericanas de la UAEMéx.

“yo, mozo de cordel, con mi lamento, a tu ventana,/ yo, nuevo triste, yo, nuevo romántico” (p. 7). El punto de referencia es un “yo” sufriente, en espera de que “lo otro” se asome por la ventana, que son “tus pupilas, sin convite a tu fiesta de fantasmas” (*Idem*), es decir, sometido al olvido, de ahí la tristeza, de tal modo que si se trasciende en la memoria, se libera al sujeto de la pesadumbre.

La poesía de Héber Quijano está contagiada de esta necesidad, pues sucumbir en las fauces de la omisión es la única forma de una muerte total y verdadera. Por eso vuelve una y otra vez al motivo: poseer el cuerpo de lo otro trasciende al sujeto en un plano de significación para lo poseído. El erotismo toma forma de entrega y de recuerdo, de sacrificio ritual:

Cantada con la punta de mis dedos
bajo una lluvia que huele a ruinas
a piel envejecida y desvencijada
en que los siglos gotean sus vocablos
por los vértices de tu pelvis
la inocencia es tu nombre
desmoronándose en su silencio
atisbado apenas por mis ecos
y sus trizados pliegos (p. 11)

Así, el canto pasa de la voz a los dedos desmoronando el silencio y provocando el gemido que trasciende, que se queda en la memoria, que vuelve cada vez, con cada eco. Octavio Paz afirma que el objeto de la poesía es siempre la poesía, que lo que importa no es lo que dicen las palabras, sino aquello que se dicen entre ellas. Desde esta perspectiva, el poema se transfigura en lenguaje mítico, como la misma María Zambrano lo refiere en *El hombre y lo divino*; es decir, convierte las cosas de la tierra en construcciones sin tiempo, las trasciende sin separarse del mundo terrenal. En *Cuerda floja*, la voz lírica considera que el acto sexual es en sí mismo un acto poético, un lenguaje sagrado, de ahí que sea sumamente necesario expresar un canto que descubra la virginidad de la creatura, como un oráculo que nombra el devenir de las ciudades y los héroes.

La noción sobre inocencia es otro motivo que aparece constantemente hasta llevarlo al punto de la perversión, considerando, al seguir a Roudinesco, que ésta es una trasgresión a la norma establecida por lo ortodoxo. En el terreno de

lo sexual se pueden tomar en cuenta a las parafilias, pero en la poesía de Héber Quijano aparece como un elemento velado, casi diluido en medio de la excitación: “Ensortijados entre tu frágil maleza pélvica en la que se alzan los andenes del infierno./ Tomados de la mano, como niños, cruzamos la mirada al sonido de la cigarra” (p. 17). En estos versos, por ejemplo, primero se presenta una evidente situación sexual. La infancia en medio de la sexualidad es la trasgresión, pues la pasión de dos adultos evoluciona en inocencia; tomarse de las manos significa no dejarse solos en el vuelo erótico, como perversión de una imagen “romántica” que contamina toda la poesía y la vuelve malvada, sacrilegio en pos del sagrado argumento del cuerpo.

Algunos de los poemas se estructuran en forma de versículo o pretenden ser prosas líricas, tomando como punto medular el encuentro con la tradición literaria, a modo de minificción, pero sin dejar de lado la imagen y el subjetivismo propios de la poesía. En todo caso, estas formas experimentales son un pretexto de expresión de la voz lírica: “Sherezada me contó entonces su historia: soy una princesa que teje el insomnio” (p. 53). Estas imágenes de figuras mítico-literarias aparecen como espejismos, como fantasmas, en las disertaciones de la voz lírica, de tal modo que se trasladan a la realidad inmediata del poema y conforman un efecto en la visión del lector: “Quise descifrar los balbuceos de su sueño. Pero no pude dormir, contando los maderos de la pira” (*Idem*).

Aunque algunas de estas prosas logran su cometido, otras se quedan en el intento, la imagen falla o el desenlace minimiza el efecto: “Tócate los dedos y palpa la tersura del deseo. Toca, ahora, el espejo, y mira en tus cabellos biseladas serpientes de cristal cortado [...] ¡Cuidado!, no vayas a petrificarte” (p. 57). Y, sin embargo, tal vez se deba a que ésta es la parte más experimental de todo el poemario. Aquí se trabaja con figuras de repetición sonora, por ejemplo las similitudes y la repercusión significativa, como la reduplicación de palabras que marcan un ritmo y que imprimen una especial musicalidad: “¿Quién puede verte mirándote deshilar el tejido del tiempo?” (p. 58).

Los juegos que se establecen con el mito, el silencio, lo efímero de la existencia humana, en vez de distraer a la voz lírica de su isotopía central, el erotismo, reafirman la idea, pues, desde el punto de vista de Bataille, aquél abarca todas las consideraciones humanas y lleva al hombre a sentirse sumergido en el vacío. Como la poesía misma, el humano se experimenta en dos pulsiones fundamen-

tales y telúricas: sexo y muerte. En *Cuerda Floja* se advierte este encuentro: “La luna llena baila, una vez más, cuando abres las piernas e, indulgente, me preñas la avidez” (p. 64); así, la evolución de la voz lírica se completa y pierde el equilibrio para entregarse a la caída por voluntad:

Sí, huye

una vez más
porque mi quijada
—robada, claman los burros—
ha de hundirse
en la inocencia
para estallar su melodía
entre las puntas de mis dedos (p. 67-68).

Cuerda floja es un poemario que pretende llegar a un público dispuesto a perderse en el vaivén marítimo del cuerpo y el pecado. A pesar de sus inconsistencias técnicas —versos irregulares, ritmos asonantes, imágenes fallidas—, logra, en muchos sentidos, el objetivo planteado y revitaliza al tema erótico —tan manoseado en éste y otros tiempos—. En una época en la que la literatura tiende al superrealismo y a la hiperviolencia, Héber Quijano vuelve a la tradición para plasmar su visión en un mundo ajeno a todo tacto y sentido, pero terriblemente humano, que no puede escapar de sus pulsiones, de su cuerpo, de su naturaleza.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Jaime Tanamachi, Ilse Naomi

Una guía para la innovación en la escritura, lectura e investigación académica. Reseña de "Ensayo y memoria. Trabajos académicos: actividades y sugerencia" de Eugenio Núñez Ang

Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 137-140

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Una guía para la innovación en la escritura, lectura e investigación académica

ILSE NAOMI JAIME TANAMACHI¹

Eugenio Núñez Ang (2009), *Ensayo y memoria. Trabajos académicos: actividades y sugerencia*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 211 pp.

Las carreras universitarias en la UAEMéx sugieren un periodo de estudio no menor a cuatro años y no mayor a seis —aunque esto puede variar—, pero al final no importa cuánto tiempo tome “terminar la carrera” si no se consigue el título profesional. La sobrevaloración social de este documento de licenciatura ha cambiado y actualmente obtener el grado implica, más que conseguir prestigio o estatus, supervivencia profesional. Por otro lado, la obtención del grado de licenciatura ya no cumple con las expectativas económicas y sociales de antes, y las relaciones de poder se manifiestan, en los puestos de trabajo, determinadas por los posgrados. Hoy en día, los estudiantes de licenciatura deben apresurar el paso si quieren ingresar pronto al mundo laboral, pues sus posibilidades de conseguir empleo aumentan cuando llegan con “papelito en mano”. Sin embargo, la gran pregunta sería: ¿cómo podrá ser esto posible si al alumno se le complica tanto conseguir el título de licenciatura? La fastidiosa tesis se mofa de aquel que trata de escribirla y lo que debería ser un trabajo de seis meses se convierte en una labor de varios años.

El problema de los bajos índices de egresados titulados no es igual en todas las universidades, ni en las diferentes carreras que ellas ofrecen, pero hay un

¹ Alumna del octavo semestre de la Licenciatura en Letras Latinoamericanas de la UAEMéx.

factor que interviene en el problema de la titulación de cualquier licenciatura y es lo poco definidas que se encuentran las diversas modalidades de titulación. Sucede que, muchas veces, el alumnado no conoce otras formas de titularse que no sean la tesis o la tesina y, por ende, no considera otras opciones posibles como, por ejemplo, el ensayo o la memoria. Ésta es la principal preocupación de Eugenio Núñez Ang en su obra titulada *Ensayo y memoria. Trabajos académicos: actividades y sugerencias*, texto con fines autodidácticos, editado por la Universidad Autónoma del Estado de México, cuyo germen fue una serie de talleres sobre temas de género que coordinó en 2004 el propio Núñez Ang, bajo el auspicio del sindicato del personal académico de esta casa de estudios, FAAPUAEM, en los que se pretendía, entre otras cosas, fomentar la lectura y que fueron encabezados por el mismo Núñez Ang en 2004.

En la introducción del volumen, Núñez Ang advierte que su texto tiene como fin apoyar a los estudiantes en la elaboración de un ensayo o una memoria como escritos aceptados para obtener el grado correspondiente al término de sus estudios. Qué son, cuál es su modelo estructural, cuándo es prudente utilizarlos, son algunas preguntas a las que responde esta guía.

En el caso del ensayo el autor precisa que, en cuanto género, éste pertenece a la denominada “literatura de ideas” (p. 17), es decir, que a través de él y en un tono bastante personal, el alumno puede plantear sus inquietudes sobre algún tema y, a partir de éstas, establecer sugerencias que despierten la atención del lector. La ventaja del ensayo es que no es determinante, hay una postura crítica, evidentemente, pero ofrece una visión mucho más personal del autor que cualquier otro trabajo de investigación.

Por otro lado, surge la duda: ¿de qué manera un texto de carácter subjetivo, como la memoria o la misma autobiografía, puede ser útil al momento de la titulación? Pues bien, todo texto autobiográfico abre la posibilidad para mirar, desde otra perspectiva —la del alumno— cómo se desarrollan los programas y planes de estudio con los que se trabaja en una institución. Núñez Ang recomienda, además, argumentar y describir.

Así, el tema central es el del narrador con respecto a su entorno; el ejercicio consiste en describir lo que se vio, vivió y aprendió. Y ya que el objetivo de estos trabajos es el de retroalimentar, el autor puede exponer y evidenciar qué aprendió, cómo lo aprendió, qué quiere saber, por qué eligió esa profesión, qué le hizo falta aprender y, lo más importante, qué sugiere, propone o cuestiona.

Núñez Ang sabe que escribir un trabajo de género autobiográfico es, en cierta medida, un reto un tanto más complejo que escribir un ensayo o una tesis y también que el estudiante que pretenda titularse con una memoria debe cumplir con una serie de reglas especiales. En ese sentido, ocupa un capítulo completo para hablar de las características particulares de estos escritos: diarios, confesiones, bitácoras, crónicas, historias de vida y, por supuesto, memorias. Importante es para el autor reconocer en los géneros autobiográficos no sólo un posible trabajo de titulación, sino, también, una forma de terapia a través de la cual —como en el caso del extinto narrador Salvador Elizondo— el escritor se ve escribiendo, se ve viviendo; escribir y ordenar las experiencias forma en el autor una especie de reflexión mediante la que se va construyendo.

Resulta interesante en *Ensayo y memoria* que Núñez Ang no se limite únicamente a plantear un método, sino que defina conceptos y proporcione ejemplos de diversos temas: telenovelas, gastronomía, historia, política, psicología, etcétera. En cada apartado, el autor ejemplifica, analiza, divide y comenta para que el alumno se guíe, a más de que sugiere ejercicios para la correcta redacción de un ensayo o memoria.

Un mérito de *Ensayo y memoria* es justamente la amplia selección de textos con los que explica su contenido teórico-práctico. A veces, independientemente de las recomendaciones de índole académica, Núñez Ang rompe con su discurso para dirigirse al lector en un tono más informal y brindarle información que, si bien no tiene que ver directamente con el tema del texto, resulta útil en términos de acervo cultural. Además propone actividades con instrucciones claras y recomendaciones útiles que completan la construcción del aprendizaje del lector.

Algo que permea en el texto son las constantes exhortaciones a su receptor para que nunca deje de leer, de investigar ni de escribir puesto que éstas son actividades que ayudan a crear un trabajo legible.

A lo largo de mi trayectoria como estudiante de la UAEMéx, en la Licenciatura en Letras Latinoamericanas, he establecido lazos fraternos con estudiantes de otras licenciaturas, lo cual me ha permitido notar una ausencia alarmante referente a la “cultura lectora” en mi carrera y en otras. Comentarios como: “mejor copio el trabajo de mi compañero”, “luego leo el resumen”, “descargo el trabajo de internet”, entre otros, no sólo reflejan la decadencia en el aspecto académico, sino humano.

Hoy en día, me atrevo a decir que la capacidad lectora y, por lo tanto, investigativa, de muchos estudiantes de licenciatura es casi nula. Cómo puede pretenderse que el alumno se forje un criterio de análisis propio si no está habituado a la lectura o si no se le proponen nuevas técnicas para exhortarlo a leer, a escribir y a investigar; resulta bastante refrescante que Eugenio Núñez Ang ofrezca sugerencias y actividades que no sólo se encargarán de formar mejores investigadores, sino mejores humanos, personas con sentido analítico, crítico y ético.

La obra incluye un apartado, independiente de la descripción del ensayo o del género autobiográfico, cuyo objetivo fundamental es ayudar al lector a adquirir o desarrollar ciertas capacidades imprescindibles para la redacción de cualquier trabajo de titulación, desde vencer el miedo a la hoja en blanco, pasar de la oración al párrafo, hasta sugerencias para, luego de superar el miedo a redactar, hacerlo plenamente. En esta parte elabora un esquema en el que procura guiar al alumno en la selección del tema, la correcta lectura del material y la escritura del trabajo. Cabe aclarar que *Ensayo y memoria* no es un libro para resolver los problemas de titulación; la respuesta sobre cómo titularse no está ahí, es más bien un apoyo para que el estudiante desarrolle sus capacidades escriturales.

Y aunque he dicho que este libro está dedicado a los estudiantes, la obra también es útil para los docentes que pretendan proporcionar a sus alumnos una guía para presentar proyectos de titulación, ya que en varios anexos Núñez Ang da elementos sobre cómo conformar un proyecto de investigación, o de qué manera manejar las fuentes de información y el formato del proyecto, o sobre el uso de las abreviaturas más frecuentes en los trabajos académicos y, algo esencial que pocos profesores dilucidan y que la mayoría de los estudiantes desconocen, exponer las funciones del asesor y de la comisión revisora durante el proceso de titulación.

Ensayo y memoria es la muestra de un ejercicio permanente de búsqueda y aventura en el oficio de escribir e investigar, resultado de un trabajo sistemático y no por ello menos apasionado de una pluma del calibre de su autor: un texto bastante lúdico, en constante comunicación con el lector. Podría afirmarse que Eugenio Núñez está presente explicando con paciencia las dudas de su discípulo; emplea un lenguaje nada rebuscado, sin que esto le reste seriedad a la investigación. A quienes cada noche dan vueltas en la cama, atormentados por los seminarios de titulación o por la cuenta pendiente con una inacabada tesis de grado, este libro puede impulsarlos a la aventura de escribir.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Ortiz Boza, María de Lourdes

Acceso y glocalidad: comunicación que se distancia. Reseña de "La era del acceso. La revolución de la nueva economía" de Jeremy Rifkin

Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 141-144

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Acceso y *glocalidad*: comunicación que se distancia

MARÍA DE LOURDES ORTIZ BOZA¹

Jeremy Rifkin (2004), *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*,
Barcelona, Paidós.

Además de entender la nueva economía basada en el tercer sector, es decir el de servicios, esta nueva sociedad del siglo XXI, se caracteriza por el acceso.

El acceso no solamente como la puerta de entrada a las Tecnologías de la Información y Comunicación Social (TICS) y por lo tanto a la información, sino inclusive el acceso como estilo de vida, es decir, como una manera también excluyente de ver y relacionarse con los otros.

En una sociedad estadounidense cada vez más inaccesible —tanto por su lugar en la economía del mundo, como por su *american way of life*, que busca sostener al precio que sea—, se da el fenómeno del acceso a la información, a las redes sociales, a la tecnología y, en fin, al nuevo orden mundial en materia de comunicaciones, que pareciera brindar a todos por igual ese acceso, cuando no es así. A lo largo de este texto, el autor desarrolla, con bastantes datos y una extensa bibliografía, el análisis de la sociedad actual en materia de economía mediática.

La era del acceso. La revolución de la nueva economía, de Jeremy Rifkin, está estructurado en dos partes. En la primera, “La nueva frontera del capitalismo”, Rifkin desarrolla la entrada a la era del acceso, el momento en que los mercados dejan paso a la redes, la mercantilización de las relaciones humanas,

¹ Profesora adscrita a la Licenciatura en Historia de la UAEMéx.

la conversión de las ideas a producto mercadológico y el cómo todo lo humano se convierte en un servicio que se puede vender a través del acceso.

Para comprender en qué consiste todo esto, Rifkin propone una serie de categorías que tienen que ver con el fenómeno de los *conectados* y los *desconectados*, los que tienen el acceso —limitado y excluyente— y los que no lo tienen, ni siquiera en lo más básico.

Este texto, que secunda al anterior, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era*², constituye una pieza de análisis no sólo sociológico, sino además histórico, político, económico y, desde luego, comunicacional; de tal modo que se pueda entender qué está y qué estará pasando en los próximos quince años en todos estos ámbitos de la vida social.

El autor habla de un sentido paradójico en esta era del acceso, pues la sociedad se encuentra en plena expansión mundial de la economía mediática y de servicios como en ninguna otra etapa de la historia humana, al brindar acceso a todos a través de la tecnología y las telecomunicaciones, especialmente la internet, al tiempo que los poseedores transnacionales de esas mismas tecnologías y medios crean sus propias comunidades de intereses y cercan al resto de la humanidad, con lo que niegan el acceso a su estilo de vida y lo limitan a aquellos que formen parte de esa élite poseedora del bien máspreciado en este momento global: la información y la industria cultural del entretenimiento mediático.

Ya ni siquiera la propiedad física o material de los bienes de capital se ha vuelto tan importante como lo fue para el capitalismo industrial, hoy estamos en el capitalismo cultural y la propiedad más relevante es precisamente la información y la cultura. Paradójicamente, dice Rifkin: “Mientras la quinta parte de la población mundial está migrando hacia el ciberespacio y hacia las relaciones de acceso, el resto de la humanidad está todavía atrapada en un mundo de escasez física... Su mundo está bastante lejos de los cables de fibra óptica” (p. 25).

En la segunda parte del texto, “La privatización de los bienes culturales públicos”, el autor recupera su concepto “sociedad posmoderna” y enuncia que en ese marco sociológico y económico se da la explotación del paisaje cultural; es decir, la cultura, los saberes ancestrales, las tradiciones, subidos y expandidos en la red, puestos al alcance de la economía global.

² Reseñado en el número 20 de *Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio de 2011.

En este momento las políticas relativas a las nuevas tecnologías de comunicación e información, TICS, así como a los contenidos que se emiten a través de medios tan cotidianos como la televisión o la radio, son parte determinante en la inserción o no al tren global de la información, puesto que, como ya se mencionó, ésta constituye el bien máspreciado en la nueva economía del capitalismo cultural e informático.

En la mira de esa nueva economía está precisamente todo el bagaje cultural de muchas comunidades distantes geográficamente, pero perfectamente ubicadas e identificadas por el gran capital transnacional mediático e informático que ve en ellas un muy factible mercado de consumo.

Se trata, dice Rifkin, de un hecho *glocal*, es decir, de cómo a través de la nueva economía que una parte de la humanidad está imponiendo a otra, se propicia, no solamente la inserción de esos otros diferentes, ajenos, distantes físicamente, a través de darles el acceso vía las TICS y los Medios Masivos de Comunicación (MMC), sino la indagación de su cultura, sus patrones de consumo, rituales e identidad, para tener la información necesaria y diseñar desde las metrópolis tecnológicas y mediáticas aquellos contenidos que los lleven a “acceder”, aparentemente, al mundo global.

Ésta es la *glocalidad* desde esas metrópolis, pero está también la *actitud glocal* de las propias comunidades de todo el mundo que miran al globo, a lo global desde su propia óptica.

Por ello, la palabra clave para entender ese entorno en el cual se están moviendo hoy las comunidades, tanto desde las metrópolis tecnológico-mediáticas, como las comunidades geográficas y culturales, es “acceso”. De ahí que el autor hable de “La era del acceso”; quiénes están y quiénes no están teniendo acceso a las TICS y a los MMC, ésa es la cuestión y aún más, dice Rifkin: “La brecha entre los poseedores y los desposeídos es ancha, pero la que existe entre conectados y desconectados es aún mayor. El mundo se desarrolla rápidamente en dos civilizaciones distintas: quienes viven dentro de las puertas electrónicas del ciberespacio y los que viven en el exterior” (p. 25).

El acceso o no a esta nueva economía mediática determina en mucho las actitudes, tanto desde la metrópoli, como desde las localidades o comunidades; en ambos casos se trata de una actitud mental *glocal*, ya definida también por el propio Rifkin a través de su máxima: “piensa globalmente, actúa localmente”, es

decir, que lo *glocal* es una actitud de doble vía, que posibilita la inserción global —acceso— a las tecnologías y a los medios, desde una perspectiva local.

Por su parte, si bien no han alcanzado el acceso “óptimo”, esas comunidades tienen claro que en el concierto mundial esas TICS y los MMC les han venido a proponer una manera distinta de verse a sí mismos.

Esta otra manera de ser o pertenecer a una comunidad cultural se distingue precisamente por el acceso que se ha tenido o no a las TICS y a los MMC. Sin duda, como parte de esa actitud *glocal* está el conocimiento pero, sobre todo, el uso cotidiano de tecnologías y medios de comunicación. De ahí que el autor afirme:

... en el siglo XXI serán compañías como Disney, Time Warner, Bertelsmann, Viacom Sony, News Corporation, TCI, General Electric, PolyGram y Seagram las que dominen el mercado mediático mundial, y establezcan las condiciones de acceso a los recursos culturales y las experiencias mercantilizadas (p. 284).

Entradas y salidas al mundo global vía las tecnologías, las redes, la información y la comunicación masiva, pero también reproducción de sus rituales, de su cosmogonía, de sus pautas cotidianas a través de esas mismas vías: una actitud *glocal* frente a una economía también *glocal*.

Es un proceso de doble vía del que aún no se han escrito sino las primeras líneas de una puesta en escena mundial a la que apenas están arribando sus protagonistas, y no precisamente en igualdad de acceso y circunstancias.

Contribuciones desde **Coatepec**

revista editada por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx
se terminó de imprimir en mayo de 2012
en los talleres de

Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo
del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo *Times New Roman*
en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7 puntos.

Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos y
los interiores en papel cultural de 75 gramos.

Tabla de contenido

NUEVA ÉPOCA • AÑO XI, NÚMERO 21 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2011

Estudios lingüísticos y literarios

Dialogismo y alteridad en Bajtín

Silvestre Manuel Hernández

Estudios latinoamericanos

Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina

Carlos Alberto Leal Reyes

Paulina Guadalupe Vaca Nieto

Ciencias sociales

Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones

Juan Jesús Velasco Orozco

Laura Reyes Montes

El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo

Yudmila Irazú Gómez Reyes

Repensar los fundamentos del derecho a la jubilación

María Sol Torres Minoldo

Reseñas, documentos y traducciones

Cuerda Floja, un intento por llevar al hombre a entregarse al vacío

Alejandro Solano Villanueva

Una guía para la innovación en la escritura, lectura e investigación académica

Ilse Naomi Jaime Tanamachi

Acceso y glocalidad: comunicación que se distancia

María de Lourdes Ortiz Boza

