

ESTAMPAS URBANAS

Complejidad, crónicas y estudios de la ciudad

Héctor Joel Anaya Segura
y Miguel Ángel Ciprés Guerrero
(Coord.)



Estampas Urbanas. Complejidad,
crónicas y estudios de la ciudad

Héctor Joel Anaya Segura
y Miguel Ángel Ciprés Guerrero
(Coord.)



Estampas Urbanas. Complejidad, crónicas
y estudios de la ciudad

ISBN: 978-607-7964-51-3

Obra registrada bajo el sello editorial de Astrola-
bio Editorial.

Edición: Greta Valentina Gómez Camacho.

Edición web: Roberto Sedano Gonzalez.

Ilustración de portada: Adrián Anaya Segura,
“La redención discursiva del espacio explorado”,
collage digital, 2019.

Primera edición: 2021

CDMX, México

Libro digital

Prohibida la reproducción parcial o total sin per-
miso escrito. Todos los derechos reservados.

CONTENIDO

Presentación, 9

Etnografías, 11

- Del registro etnográfico al dato etnológico. Vida Maskay en el Centro Histórico de la Ciudad México, 13
Alejandro Franco y Lucio Bautista López
- Estudiantes rurales que inmigran a las metrópolis para realizar sus estudios universitarios, 23
Crispin Yoen Granados Canales
- Tlaquepaque Pueblo Mágico, 31
María Estela Guevara Zárraga
- Sufrido y mediterráneo fénix: Líbano en ojos de una expatriada, 41
Ginger Jabbour Abboud
- Recorridos, apropiaciones y significaciones del espacio público entre los riders de Puebla, 55
Luis Jesús Martínez Gómez y Beatriz Gutiérrez Ortega
- Apropiaciones y prácticas del espacio de los jóvenes gamers de Guadalajara, 71
Mara Rodríguez Venegas
- La idolatría es serrana, pero los ídolos son urbanos, 87
Carlos Arturo Hernández Dávila

Cultura visual, 99

- Imágenes del racismo en América Latina. La India María en México: devenir representación racista, 101
Ma. Luisa Camargo Campoy

Crónicas, 113

- Del neoliberalismo al populismo: La arquitectura mediática en la transición democrática en México. Cobertura periodística sobre la cancelación del proyecto nacional del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), 115
Karla Daniela Antonio Manzo

Crítica cultural, 129

- Sobre el excremento y la civilización, 131
Uriel Iglesias Colón
- Los lugares del cannabis y la mariguana en México: una aproximación cartográfica, 143
Héctor Joel Anaya Segura
- La estética relacional como dispositivo etnográfico, 181
Miguel Ciprés

PRESENTACIÓN

De acuerdo con Jordi Borja “[...] la ciudad se manifiesta por medio del cambio, de la diferencia y del conflicto. La ciudad nace para unir hombres y mujeres y para protegerlos, en una comunidad que se legitima negando aparentemente las diferencias. Pero al mismo tiempo la ciudad se une sobre la base del intercambio, de bienes y de servicios, de protectores y de subordinados, de ideas y de sentimientos (2003).

Para aproximarnos a los estudios de la ciudad habría que pensar en el actual contexto multidisciplinario intelectual. A veinte años del comienzo del siglo XXI, la diversidad y la complejidad han impregnado casi todos los rincones de nuestra existencia. En este sentido, las ciudades, dispositivos de la modernidad, territorios físicos e imaginarios en disputa, constituyen el espacio vital de más de la mitad de zonas de tránsito o habitación de los grupos humanos.

Este libro, *Estampas Urbanas. Complejidad, crónicas y estudios de la ciudad*, pretende ser un primer repositorio de estas experiencias urbanas desde una perspectiva global y local. El panorama general que presenta este libro reside en conjuntar distintos saberes donde a través de una mirada transdisciplinaria el lector podrá consultar ensayos de distintas temáticas, dividido en cuatro secciones: Etnografías, Cultura visual, Crónicas y Crítica cultural.

Comienza con “Del registro etnográfico al dato etnológico. Vida Maskay en el Centro Histórico de la Ciudad de México”, trabajo donde los etnólogos Alejandro Franco y Lucio Bautista elaboran un cuadro etnográfico que alude a las prácticas rituales de los grupos Kichwa Otavalo que habitan en la Ciudad de México. Partiendo de la condición de viajeros y comerciantes de estos grupos, los autores indagan en los procesos de reivindicación cultural que dicha comunidad evidencia a partir de ciertos aspectos de la vida cotidiana, la cual está permeada por la movilidad y la economía.

En “Estudiantes rurales que inmigran a las metrópolis para realizar sus estudios uni-

versitarios”, Yoen Granados aborda desde una perspectiva socioantropológica el tema de la movilidad estudiantil. De acuerdo con Granados, numerosos estudiantes de comunidades rurales se ven en la necesidad de salir de su lugar de origen para acudir a centros educativos profesionales. Estos desplazamientos traen consigo una disputa económica, política y ontológica, donde la confrontación de imaginarios choca y genera una especie de “crisis” identitaria en relación a la diversidad semiológica y fenomenológica que opera en las grandes urbes.

En “Tlaquepaque pueblo mágico”, María Estela Guevara propone una “etnografía reflexiva” para abordar la relación entre los pueblos mágicos y el entorno urbano. Siguiendo a Neil Smith, la autora plantea que los procesos de gentrificación en las urbes contemporáneas están permeados por condiciones de vida desiguales que se gestan desde los sectores económicos privados y las fallidas políticas públicas del Estado.

A través de “Sufrido y mediterráneo Fénix: Líbano en ojos de una expatriada”, Ginger Jabbour Abboud explora los límites de la guerra en Líbano a partir del distanciamiento y de una reflexión transnacional. Desde su perspectiva, la cultura y el devenir histórico se ven afectados por las prácticas que a lo largo de muchos años han sido golpeadas por la violencia y la ideología. Abboud construye un relato de etnoperiodismo donde saca a relucir los aspectos íntimos de la guerra en Líbano, partiendo de estrategias y modelos conceptuales que devienen de su propia memoria histórica.

En “Recorridos, apropiaciones y significaciones del espacio público entre los riders de Puebla”, Luis Jesús Martínez Gómez y Beatriz Gutiérrez Ortega plantean un ensayo sobre la apropiación y el uso del espacio público por un grupo de *riders* en la ciudad de Puebla. Los autores construyen una tipología de los *riders* de Puebla, los cuales se apropian de calles y plazas públicas, con la finalidad del encuentro, la memoria y la reivindicación cultural.

En “Apropiaciones y prácticas del espacio de los jóvenes gamer de Guadalajara”, Mara Rodríguez Venegas delimita un estudio sobre los *gamers* en la ciudad de Guadalajara. Confrontando el medio físico con las redes sociales y los “espacios virtuales”, basándose en la etnografía virtual, categoriza los lugares, espacios y territorios que dependen de un entorno híbrido, en el cual las plataformas digitales son el espacio de socialización y lugar de encuentro de las culturas juveniles emergentes.

Por su parte, Carlos Arturo Hernández Dávila en “La idolatría es serrana, pero los ídolos son urbanos”, propone la construcción de tres relatos sobre idolatría en el valle de México y en el valle de Toluca, los cuales abarcan un espacio temporal de tres siglos. En dos relatos nos ofrece una reconstrucción histórica a través del archivo de la zona de santuarios que desembocan en el templo del Divino Rostro y cómo la idolatría fue castigada durante siglos pasados. De acuerdo con el autor, en estos espacios encantados intervienen efectos culturales o diferenciales que hacen de estas prácticas, verdaderas alegorías del tiempo, ya que a partir de ellas se pueden rastrear algunas de las fantasmagorías del pensamiento mágico, mismas que en efecto, mantienen una pugna constante con la cultura contemporánea.

Por lo que se refiere al trabajo de María Luisa Camargo Campoy, nos presenta el texto “Imágenes del racismo en América Latina. La India María en México: devenir representación racista”. A través de un andamiaje crítico e histórico mediante la teoría de representaciones sociales, con un énfasis en el género, son analizados los personajes de la India María en los medios de comunicación mexicanos a través de las categorías de momentos, objetivación y anclaje, trazando un marco analítico que cuestiona los estereotipos sobre el racismo estructural, sexualización y objetivación de la mujer y lo otro indígena a través de la construcción mediática de la realidad.

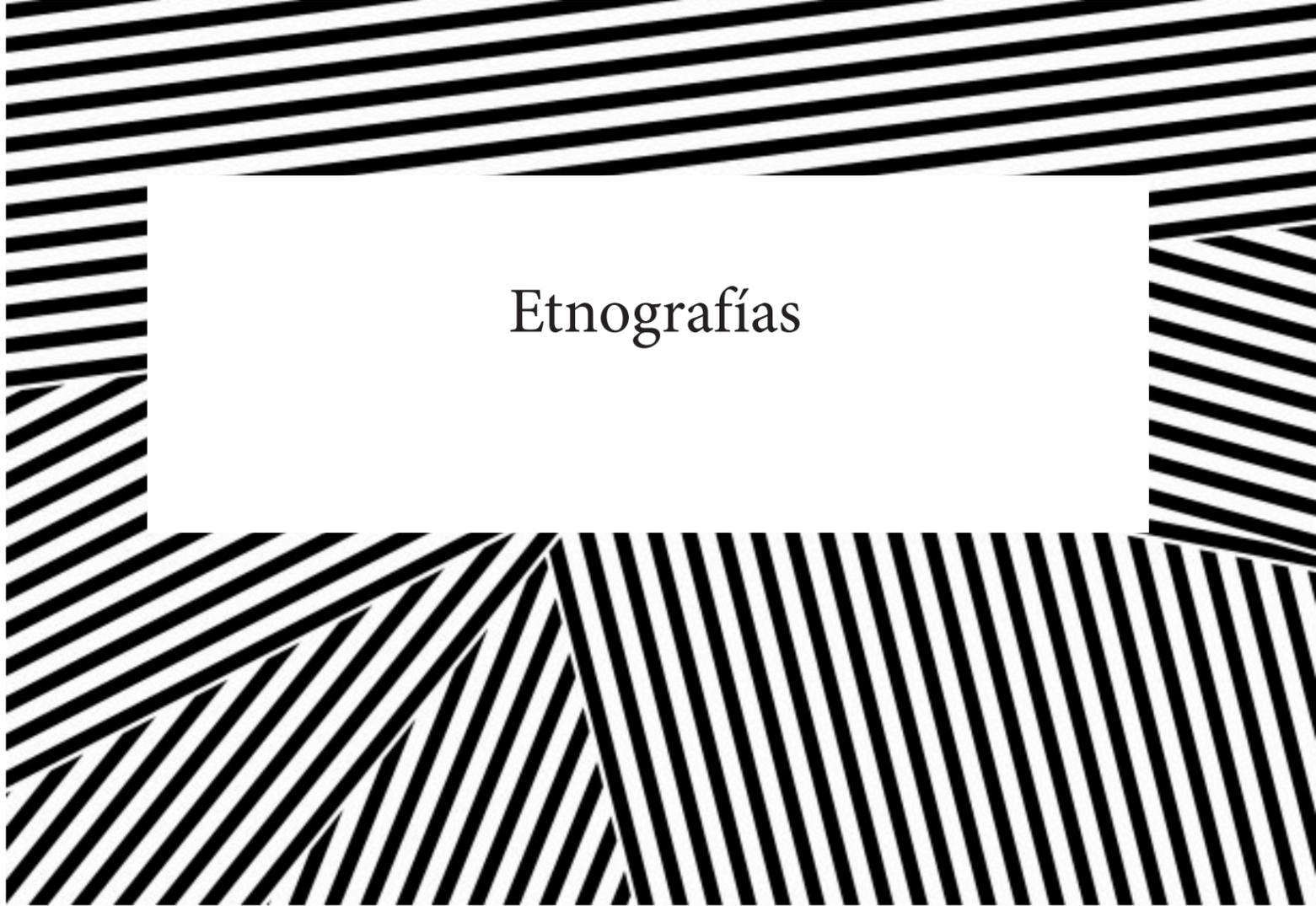
Más adelante, Karla Daniela Antonio Manzo, propone en el capítulo “Del neoliberalismo al populismo: la arquitectura mediática en la transición democrática en México.

Cobertura periodística sobre la cancelación el proyecto nacional del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM)”, un marco histórico de corta duración del proceso mediático de la construcción noticiosa sobre la cancelación del nuevo aeropuerto de la Ciudad de México. En este sentido, siguiendo los presupuestos de Denis McQuail respecto a cómo los medios de comunicación transmiten una visión del mundo, la propuesta de arquitectura mediática estará intrincada por el tipo de fuentes utilizadas en la noticia y cobertura según el medio, el método de reporteo y el modelo de periodismo observado.

En el apartado “Sobre el excremento y la civilización”, Uriel Iglesias Colón, nos ofrece un texto denso y profundo a través de la lectura de *Ensayo sobre la ceguera* de José Saramago, con motivo de identificar un tipo filosófico-antropológico de cierta noción de colapso civilizatorio. Mediante la recuperación retórica de la figura de la ceguera, la muerte y la peste, Iglesias Colón intenta responder, ¿cuál es la primacía y el peso a la visión por encima de otros sentidos?

Héctor Joel Anaya Segura, desde la perspectiva de Michel de Certeau identifica las categorías de espacio y lugar para la construcción sociohistórica del *cannabis* y la mariguana desde principios de siglo pasado hasta comienzos del siglo XXI. Primero introduce una delimitación histórica de los dos conceptos, seguido de una delimitación cartográfica del *cannabis* en relatos, literatura y la cultura popular en el texto “Los lugares del *cannabis* y la mariguana en México: una aproximación cartográfica”.

Por último, Miguel Ciprés en “La estética relacional como dispositivo etnográfico”, a través de una mirada filosófica sugiere un análisis del dispositivo etnográfico de los espacios en el arte a partir del mundo de la representación. En particular, se detiene a explorar el arte contemporáneo desde las propuestas de Rancière y Bourriaud, quienes sugieren un diálogo entre las tensiones existentes en la naturaleza estética del arte contemporáneo y sus posibles (o no) implicaciones políticas.



Etnografías

DEL REGISTRO ETNOGRÁFICO AL DATO ETNOLÓGICO.
VIDA MASKAY EN EL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD MÉXICO

ALEJANDRO FRANCO DEL VILLAR Y LUCIO BAUTISTA LÓPEZ¹

Desde el año 2012, en el Centro Histórico de la Ciudad de México se realiza una festividad andina en el mes de junio, el *Inti Raymi*², cuya celebración es llevada a cabo por miembros del pueblo Kichwa Otavalo, grupo étnico originario de Ecuador.

Esta zona de la Ciudad de México es uno de los espacios más importantes como sede del poder político del país. Entre los transeúntes que se mueven por sus calles, se encuentran diferentes comerciantes que ofertan sus productos, tanto en locales establecidos, como también informales en puestos desarmables, ubicados a lo largo de sus aceras.

Es precisamente en este lugar donde se encuentran los miembros de un grupo originario que ha pasado desapercibido por la sociedad mexicana: se les puede confundir con algún grupo étnico de nuestro país. Se trata de los Kichwas Otavalo del norte de la serranía de Ecuador, quienes se autoidentifican como *Runas*.³ Para este trabajo se aborda la aproximación etnográfica desde la investigación conjunta centrada en la “observación participante”, que se llevó a cabo en este espacio, con miembros de la comunidad Kichwas Otavalo.⁴

1 Contacto: alejandrofravi_winikbalam@hotmail.com o etnoantropologiaxxi@gmail.com

2 *Inti Raymi* se traduce como la fiesta del Dios Sol.

3 *Runa*, en la lengua de los Kichwas Otavalo se traduce como ‘hombre’ o ‘ser humano’. Esta lengua se llama *Runa Shimi*, donde *Shimi* es lenguaje; de esta manera se podría traducir como: ‘lenguaje humano’.

4 El nombre Kichwa Otavalo viene de dos circunstancias, en la constitución de la República de Ecuador, los pueblos originarios son contemplados como nacionalidades y pueblos, una serie de pueblos conforman una nación, de esta manera, la nación Kichwa es una de ellas, y Otavalo, es el pueblo al cual pertenece este grupo étnico.

La observación participante en palabras de la antropóloga Rosana Guber (2001), es la identidad de la etnografía para la obtención de la información de la inespecificidad de las actividades en las que está envuelto el investigador, en el proceso del trabajo de campo.

La “participación” pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador, apuntando su objetivo a “estar adentro” de la sociedad estudiada, “[...] un registro detallado de cuánto ve y escucha” (Guber, 2001, p. 55). “A lo largo de su historia, la mirada antropológica, de la que la etnografía es la base, siempre ha acompañado la expansión mundial del capitalismo que iba transformando continuamente a la sociedades indígenas y campesinas que estudiamos” (Beaucage y Córtes, 2014, p. 27).

Los Kichwas Otavalo se caracterizan por ser comerciantes y viajeros, por tanto no sólo se encuentran en el Centro Histórico, sino que también se les puede localizar en otras partes de la República Mexicana y del mundo. En esta zona de la ciudad se les puede observar realizando sus actividades diarias asociadas con el comercio en locales establecidos o de manera ambulatoria en puestos desarmables por distintas calles.

Los productos que ofertan son catalogados por ellos mismos como artesanales, estas mercancías son traídas de su país de origen, Ecuador, las cuales venden conjuntamente con otras piezas provenientes de distintos lugares de México, así como también mercaderías de origen peruano, chino, coreano e hindú.

Entre las piezas que ofertan podemos encontrar: títeres de dedo tejidos, alusivos a personajes infantiles; suéteres de lana; blusas bordadas; camisas de manta con tiras decorativas de textiles propios de su tradición; bolsos; rebozos; bufandas; gorras con aplicación de bordados; morrales de lana con iconografía andina, los cuales llaman *shikras*; chalinas; manteles; entre otros.

Un sitio donde podemos encontrar gran número de miembros de esta comunidad vendiendo sus productos es en la plaza del artesano, ubicada en la calle República de Uruguay, número 75, y que conecta a su vez con la calle República de El Salvador.



Mujer Kichwa Otavalo vendiendo sus mercancías en una calle del centro histórico de la ciudad de México. Archivo personal Alejandro Franco.

Como etnólogos, pese a las dificultades que implica el contacto con los miembros de la comunidad, existía confianza en poder realizar la aproximación. En un principio se mostraron reticentes en hablar de lo que hacían y por qué lo hacían.

Nuestra preocupación como antropólogos era poder adentrarnos en su mundo. Teníamos los conocimientos mínimos del idioma, que era de cabal importancia para la comprensión de su cultura. La etnología está arraigada en el lenguaje como eje primordial para acceder a la cosmovisión del grupo que se desea estudiar.

Después de reiterados intentos, entre los que figuraban ayudar con sus tareas en los locales y una serie de circunstancias, nos llevaron con un miembro de la comunidad, con el cual, uno de nosotros logró establecer un vínculo de amistad. Este joven Kichwa se mostró más abierto a hablar. Sin embargo, nos mencionó que regularmente los miembros de su grupo étnico no suelen hablar de sus actividades con personas ajenas a ellos.

Meses posteriores, uno de nosotros se encontraba con Mayka, una joven Kichwa, quien accedió a que la acompañase a realizar las compras de mercancía para abastecer su negocio.

“*Alli Puncha Mash!*”,⁵ con este saludo se dio inicio a el recorrido en busca de las mercaderías, por la calurosa mañana sobre el camino asfaltado de las calles del Centro Histórico. Nos dirigimos a diferentes comercios propiedad de hindúes y coreanos, e inclusive nos trasladamos a un local perteneciente a otra Kichwa.

En él, Mayka compró un gran número de sombreros de palma con ala; mientras nos encontrábamos en ese lugar pude observar que arribó también otra mujer Kichwa con una acompañante, llevaban una carreta metálica, era indudable que ella también se dirigía a abastecerse de mercancías. Al percatarse de que Mayka ya estaba comprando gran cantidad de sombreros, dijo algo en su lengua que no pude entender. Al preguntarle a Mayka qué había dicho, ella me comentó que le dijo a su compañera que ya le habíamos ganado.

Después fuimos a diferentes comercios, Mayka adquiría grandes cantidades de productos en cada establecimiento que estuvimos, principalmente blusas con bordados. Ella, pagaba las mercancías y los empleados empaquetaban todo con cinta adhesiva, les indicaba que una vez que completara sus otras compras vendría a recogerlos.

Cuando terminó la jornada de compras, todo fue acomodado en una carretilla metálica y fue llevado a su local. “El día de hoy fuimos de *mindaláes*”. El término *mindaláe* es una de las formas en la que los Kichwas identifican su actividad como comerciantes, la cual está vinculada a una tradición histórica que se remonta a tiempos preincaicos. “Los especialistas en el intercambio y transportación a largas distancias, *mindaláes* o ‘indios mercaderes’” (Salomon, 1980, p. 181).

Esta población ha llegado a nuestro país desde la serranía de Ecuador. A 110 km de la capital Quito, se localiza la ciudad de Otavalo, el sitio de donde proceden los Kichwas Otavalo. En esta zona encontramos los volcanes Imbabura y Cotacachi, den-

5 En la lengua Runa Shimi esta expresión se traduce como: “Buenos días, amiga”.

tro de la iconografía que adornan los morrales que ofertan podemos observar en algunos de ellos las representaciones de estos volcanes, sagrados en su cosmovisión.

Este grupo puede identificarse por elementos culturales que aún conservan en su vestimenta, las mujeres visten blusas bordadas con flores en el pecho que terminan en los vuelos, que son mangas semitransparentes de encaje.

En sus cuellos llevan collares de cuentas rojas de coral, los cuales denominan *walkas*. En su cintura circunda una faja bordada llamada *chumpi*, su vestido consta de dos lienzos de tela rectangular, uno sobrepuesto del otro, generalmente de color azul marino o negro, esta falda es conocida como *anako*. Sobre sus hombros, a manera de un pequeño rebozo, presentan un pedazo de tela llamado *fachalina*.

Calzan un tipo de sandalias de suela plásticas o de fibras naturales de color negro o azul marino, éstas son llamadas alpargatas. Su cabello en la mayoría de los casos es largo y trenzado, éste está sujeto por una cinta bordada que da varias vueltas sobre la trenza.

Por su parte, los hombres, en la mayoría de los que podemos encontrar en el Centro Histórico ya no visten el traje tradicional, sólo son identificables por su cabello largo y trenzado, pues usan ropa moderna, como ellos la definen. Sólo en ocasiones importantes visten de manera tradicional, éste consta de pantalón y camisa blanca de manga larga, un sombrero de alas de color azul marino, negro o blanco, y al igual que las mujeres, calzan sus alpargatas, pero éstas con de color blanco. Y por último, usan un tipo de gabán de lana de color negro o azul marino, llamado poncho.

Algo fundamental para poder acercarnos a esta comunidad fue familiarizarnos con algunos vocablos de su lengua, el *Runa Shimi*, a través de ésta fuimos reconociendo la importancia que implica la actividad comercial como parte de su identidad.

Nos encontramos con un grupo que actuaba muy distinto a la forma que usualmente se asocia a los pueblos originarios, donde se percibe como una cultura subordinada al estado nacional. En cambio, los Kichwas en la Ciudad de México, tenían un orgullo especial por su identidad y hacen uso de ella para proyectarse en varios sitios del mundo. Porque otra de las características de este pueblo es la actividad de viajar, además del comercio.

El joven Kichwa,⁶ nos dice: “Mi familia viajaba antes, desde antes y ha sido viajador. (...) lo único más seguro para tu vida a tu futuro era ser comerciante, y mejor salir fuera, fuera a otro país; por eso la mayoría de los indígenas viajamos así. Sí me gusta México, para qué te miento”.

Este joven nos menciona dónde se encuentra su apartamento, comenta que hay otros como él que alquilan también en los alrededores del Centro Histórico. Le preguntamos por el cabello largo, éste nos menciona que es importante también dentro de su cultura, es parte de su identidad, pero que algunos jóvenes comienzan a adaptarse a las modas.

Nos relata cómo se siente anímicamente al tener que viajar por mercancías. Suele echar de menos el ambiente de la Ciudad de México, se siente muy tranquilo una vez que vuelve al Centro Histórico, cuando observa a todas las personas aglomeradas y la música de los danzantes.

Otro de los aspectos que destaca de los Kichwas Otavalos es la música, tienen una tradición muy sólida vinculada a ella, siendo el grupo Ñanda Manachi el embajador en diversas partes del mundo. Esta agrupación refleja de la mejor forma el sentimiento que siente este pueblo originario al dejar su terruño, así nos lo menciona este joven. Insiste, que ellos fueron los primeros ecuatorianos de su pueblo que pisaron la capital del país, en el palacio de Bellas Artes.

En este proceso ideamos para poder captar lo etnológico en las entrevistas, optamos por hacerlas de forma semiestructurada. Con el propósito de que ellos pudieran respondernos con la más entera libertad, sobre su modo de vida y lo que para ellos significaba el sentido de su cultura.

Entendemos que “la etnografía repele y se resiste a los modelos de investigación rígidos, puesto que una de sus principales bazas epistemológicas reside en el diseño de la investigación en gran medida de forma pareja a la realización de la misma” (Roca Girona, 2014, p. 306).

Hemos ganado la simpatía por el tiempo que hemos charlado con este joven Kichwa, que ya nos identifica, y accede a que mi compañero grabe nuestra conversación.

También estamos al tanto de lo que las fiestas significan para ellos. Sabemos que tienen varias celebraciones que se basan en el ciclo agrícola andino, las cuales festejan en su lugar de origen.

Sin embargo, la que para nosotros sobresale por su carácter transnacional es el Inti Raymi, ya que ésta, como hemos dicho en el inicio de este texto, se festeja en nuestro país desde el año 2012 en las inmediaciones del Centro Histórico de la Ciudad de México.

A lo largo de estos 8 años que se ha efectuado, la celebración ha sufrido cambios, puesto que en un inicio sólo se llevaba a cabo un día, pero a partir del 2017 se ha extendido a más de dos días de festejo.

El Inti Raymi se festeja en cualquier parte del mundo donde haya presencia de este grupo étnico, “Es la fiesta del Sol”, nos dice el joven, “es nuestro Dios original, de nuestros antepasados, es el Sol, al *inti*”. Con esta afirmación nos percatamos que estamos inmersos en la cotidianidad de los Kichwa Otavalo.

Esta celebración da inicio el 21 de junio en el solsticio de verano, es aquí cuando se presenta el día más corto y la noche más larga del año, la festividad se extiende varios días en Ecuador. En nuestro país, los Kichwas Otavalo la festejan con anterioridad a esta fecha, ya que muchos retornan a su lugar de origen para formar parte de la celebración en sus comunidades.

Dentro de la cosmovisión Kichwa, es aquí donde se le da las gracias a la Madre Tierra (Pachamama) por lo cosechado durante todo el año. En el caso de la comunidad que asiste al Inti Raymi en la Ciudad de México, es dar las gracias por todo lo obtenido, por medio de su actividad comercial.

⁶ Nos referiremos a él de esta manera, ya que nos ha pedido que su nombre sea guardado de forma anónima.

Así es como nosotros podemos entender lo que sucede, estamos ante la reproducción de la cultura en esta parte del mundo.

En este aspecto, “el único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, como sucede en la socialización” (Guber, 2001, p. 57).

Para este escrito, describiremos la celebración efectuada el martes 11 de junio del 2019. En esta noche la comunidad Kichwa Otavalo se reunió a las 19 horas, sobre la calle Francisco I. Madero, debajo de la Torre Latinoamericana. Es en esta calle donde cada año, en algún día de junio, comienza la festividad.

En esta importante calle da inicio el baile, que se caracteriza por un fuerte zapateado⁷ contra el piso, en el cual los participantes conforman un círculo. En medio de esta circunferencia se colocan los músicos tocando sus instrumentos, en los que destacan la guitarra, la melódica y las flautas. La danza se realiza de forma cíclica, primero hacia un lado, para posteriormente regresar en sentido inverso al inicial, esta manera de baile representa los movimientos de rotación y traslación de la Tierra.

Enseguida pudimos observar a los Kichwas, algunos de ellos portaban una máscara de un personaje de suma importancia en esta celebración, el Aya Uma,⁸ un guía espiritual que provee de energía a los danzantes y músicos, y es quien capitanea la danza. Su máscara posee sobre la cabeza doce serpientes alusivas a los meses del año, a la par de tres u ocho colores diferentes.

También destacan los rostros por delante y detrás de la máscara, ya que simboliza la dualidad de este guía, que tiene un par de cuernos y lengüetas de fuera; existen las que son tejidas en lana y otras más elaboradas con telas de pana y aplicaciones de lentejuelas.

Estas mascararas son traídas de Ecuador y rara vez las hemos visto a la venta en el Centro Histórico. Los hombres con su cabello largo van por delante, algunos llevan el traje tradicional que hemos descrito, después están las mujeres ataviadas con sus mejores trajes, algunas llevan antifaces sobre sus rostros, y los niños van de la mano de sus madres; además, algunas niñas llevan dia-



Hombre Kichwa Otavalo portando máscara del Haya Uma durante el Inti Raymi 2019. Archivo personal Alejandro Franco.

⁷ Éste debe ser fuerte, pues se pretende despertar a la Madre Tierra (*Pachamama*) para agradecerle.

⁸ El nombre de este personaje lo podemos traducir de dos maneras distintas, la primera como: Aya, quien es ‘el espíritu’ o ‘la energía’, mientras que Uma se traduce como ‘cabeza’, ésta es la directriz que orienta a los participantes de la celebración.

La segunda forma tiene que ver con el nombre que le dieron los españoles al momento de la evangelización, puesto que desconocían la forma de concebir e interpretar el mundo en la tradición andina, así que satanizaron a este personaje llamándolo ‘la cabeza del diablo’. Pero en realidad su nombre quiere decir ‘la cabeza energética’ o ‘la cabeza espiritual’.

demás con luces, las cuales compran a algunos vendedores que encuentran en su camino.

Avanzan realizando giros en una dirección primero, para luego regresar en sentido inverso, esto también representa la vuelta del tiempo dentro de su cosmovisión. Resalta también una especie de castillo con tablas de forma transversal amarradas con cintas, aquí se atan bolsas plásticas con fruta, pan y algunas bebidas, esto es una ofrenda que se entregará a el próximo *prioste*, quien será el encargado de realizar la fiesta el siguiente año. Por sus funciones, se le puede equiparar al mayordomo.

En el trayecto escuchamos la animosidad de los Kichwas con su grito *vultia*, que es la forma de indicar que el sentido del baile debe cambiarse. El joven Kichwa está con los músicos ejecutando la guitarra. Nosotros lo seguimos..., pasamos por las calles de: Condesa, Filomeno Mata, Gante y Bolívar, entre otras más. Nuestro punto de llegada es la explanada del Centro Histórico, la Plaza de la Constitución en el Zócalo de la metrópoli.

En la noche del verano, a las nueve, llegó todo el contingente de los Kichwas Otavalos, en la plancha del Zócalo eran alrededor de 150 personas, quienes realizaron la toma simbólica, lo que ellos llaman *Hatun Tuta*.⁹



Toma simbólica de la Plaza de la Constitución. Archivo personal Alejandro Franco.

⁹ Se traduce como ‘Gran noche’, donde *Tuta* es ‘noche’ y *Hatun* es ‘inmenso’ o ‘grande’.

Escuchamos el zapateado de sus pies golpeando contra el piso, junto con algunas palabras de su idioma. La música continúa con mucha vivacidad en nuestros oídos, vemos los círculos donde se intercala una hilera de mujeres junto con la de los hombres, ya que no se baila en parejas. Seguimos observando con atención su entusiasmo y energía, con las luces del servicio eléctrico iluminándonos y alrededor, los edificios novohispanos de la ciudad.

Las personas que se encuentran ahí se acercan en torno a los Kichwas, los observan bailando y ejecutando sus instrumentos. Algunos se quedan, otros toman fotos y graban la escena.

Pero otros continúan sin más curiosidad. Entre los Kichwas, algunos jóvenes graban con sus celulares. Uno de los mejores momentos que pudimos registrar fue en la intersección de las calles de 5 de Febrero y 16 de Septiembre, en este punto las mujeres quedaron frente a nosotros, algunas sonreían y pasaron en círculo moviendo los hombros y zapateando con su calzado (las alpargatas), junto con su vestido tradicional.

Una vez realizada la toma simbólica del Zócalo de la metrópoli mexicana, prosiguieron rumbo a un establecimiento donde continuaron la festividad. Así continuamos con ellos y se retomó la marcha por la calle 5 de Febrero hasta la calle de Fray Servando Teresa de Mier.

“El valor de la observación participante no reside en poner al investigador ante los actores, ya que entre uno y otros siempre está la teoría y el sentido común (social y cultural del investigador)” (Guber, 2001).

Cuando se terminó este evento importante para los Kichwas, recordamos la sensación calorífica de aquel espacio, donde el zapateado no se detuvo, circularon las latas de cerveza y vasos de plástico con *whisky*, entre los hombres.

En el caso de las mujeres, bebieron latas de gaseosa y botellas de agua. Se agitaron las manos sobre la cara y el ambiente se llenó de una sensación de humedad en sus rostros. Los hombres se fueron despojando sus máscaras de tejido y pana. Dentro de la música se incorporaron piezas tradicionales de Ecuador.

Se escuchaba que entonaban una canción muy conocida en esta festividad, la cual dice lo siguiente: *Chucha, carajo, he de tomar cariñito; chucha, he de bailar, cariñito; Ay, chucha vida que se tiene, cariñito; hay que saberla disfrutar, cariñito.*

Conservamos aquellas impresiones donde vemos a los Kichwas bailando al ritmo de la música, ejecutada por ellos mismos, el golpe del calzado contra el suelo y las vueltas de su baile. Deambulamos por las silenciosas calles del Centro Histórico... ahora comenzaba el viaje de ordenar lo que habíamos presenciado.

Dentro de las reflexiones que fuimos construyendo durante nuestro trabajo de campo comprendimos que “la presencia directa es, indudablemente, una valiosa ayuda para el conocimiento social porque evita algunas mediaciones –del incontrolado sentido común de terceros– ofreciendo a un observador crítico lo real en toda su complejidad” (Guber, 2001).

En ese registro etnográfico de este pueblo originario que se encuentra en el Centro Histórico, tuvimos que encontrar el dato etnológico que nos permi-

tiera llegar a entender lo que era la cultura de los Kichwas Otavalos.

Podemos decir que la *vida Maskay* es una filosofía que logra vincular tanto la actividad de viajar como la del comercio. Porque la reproducción de su identidad y cultura está implícita en el hecho de buscar la vida, que es la forma que pudimos recabar información en el trabajo de campo, en un territorio que no es el propio.

Vida Maskay, nos comenta el joven Kichwa es, “tratar de sobrevivir, es la esencia de la vida”, esta expresión que la escuchamos de diferentes miembros de la comunidad, nos habla del sentido de reproducción de su cultura, de que a pesar de las dificultades que puedan enfrentar en este territorio, se adaptan a él.

El territorio, la *llakta*,¹⁰ es la forma de vida de su lugar de origen y se reproduce también aquí en nuestro país. Esto hace posible que el Inti Raymi se realice en las calles del Centro Histórico con todas sus implicaciones, de la misma manera que las transacciones comerciales y las relaciones interétnicas con algunos miembros de los pueblos originarios de México, además de poblaciones extranjeras como los hindúes y coreanos.

De la misma forma, “la etnografía construye una narración e interpretación a partir, tanto de las narraciones de las situaciones vividas por las personas que investigan, como por las situaciones vividas por los ‘sujetos investigados’” (Dietz y Álvarez, 2014, p. 60).

Es mediante la etnografía que el investigador puede interpelar la realidad sociocultural que se le presenta en determinado espacio, en este caso fue la Ciudad de México. Este pueblo originario de la república de Ecuador se encuentra aquí, pero es difícil tener una respuesta del tiempo que seguirán en nuestro país, por esta razón nunca los pensamos en términos de migración, sino movilidad.

Debemos resaltar que uno de los aspectos más sorprendentes de este pueblo originario, es el hecho de haberse adaptado a las dinámicas del mercado actual dentro del sistema capitalista. Siendo la globalización el andamio que les ha permitido movilizarse y proyectar su etnicidad, pero conservando su cultura.

10 La *llakta* hace referencia al territorio o pueblo al cual están vinculados y que regresan cada cierto tiempo.

Referencias

- Roca Girona, J. (2014). "[Per]Siguiendo informantes en terrenos movedizos. Una reflexión a partir de una experiencia etnográfica con migrantes por amor". En C. Oehmichen Bázan (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Salomon, F. (1980). *Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas*. Otavalo-Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Guber, R. (2001). *La etnografía Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Cundinamarca, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Beaucage, P. y Córtes, P. (2014). De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009). En C. O. Bázan (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones antropológicas.
- Dietz, G. y Álvarez, A. (2014). Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación. En C. Oehmichen Bázan (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

ESTUDIANTES RURALES QUE INMIGRAN A LAS METRÓPOLIS PARA REALIZAR SUS ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

CRISPIN YOEN GRANADOS CANALES¹

Introducción

“Las ciudades son lugares de encuentro y centros donde se proyectan nuevas asociaciones y convivencias” (Fernández-Martorell, 1997, p. 43). Comienzo con esta cita, compartiendo que las ciudades son espacios donde múltiples grupos convergen y se relacionan, pero en ocasiones, esa convergencia se ve interrumpida por el estilo de vida de las grandes urbes. La idea que las ciudades son espacios de convivencia entre diversas culturas, hace que pase desapercibido el impacto que produce la adaptación a un estilo de vida en las metrópolis. Me refiero, a que existen grupos que sufren al momento de adaptarse a un estilo de vida urbano. Un ejemplo de esto, son los estudiantes universitarios que provienen de las zonas rurales y que inmigraron a las metrópolis para realizar sus estudios superiores. Con esto, quiero que todos reconozcamos que estos jóvenes, se ven en la necesidad de sufrir la adaptación a la vida metropolitana, al decidir dejar sus lugares de origen. Es así, que en este texto pretendo analizar algunas de las causas de la inmigración de estos estudiantes, así como las diversas situaciones a las que se deben enfrentar por el cambio de vida. También, presento el ejemplo de los estudiantes que provienen de la zona sur de Honduras y que llegan a Tegucigalpa para estudiar sus carreras universitarias. Finalmente, muestro como la universidad puede ser un puente para la adaptación de estos jóvenes a la vida urbana. Todo lo anterior, desde una perspectiva de la antropología de las acciones, para así, desde la observación, analizar las acciones que realizan estos jóvenes. “Se trata de las acciones, de los comportamientos, que los sujetos cumplen durante sus días [...]” (Calajanni, 2010, p. 54).

¹ Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Pedagógica Nacional “Francisco Morazán, Tegucigalpa”, Honduras. Pasante de la Maestría en Antropología Cultural y Etnología por la Alma Mater Studium Università di Bologna, Bolonia, Italia. Contacto: crispinyoen.granados@studio.unibo o crispinyoen@gmail.com

Principales causas de la inmigración de estudiantes rurales a las metrópolis

Lastimosamente dentro de la sociedad, existen sectores que no tienen acceso a la educación. Para aquellos que “sí tienen acceso”, están determinados a sufrir la poca calidad del sistema educativo y dentro de éste, la poca disponibilidad tanto de centros educativos como de la oferta académica. Es así que refiriéndome a la exclusión educativa como la falta de acceso: total, parcial o de menor calidad a los procesos educativos de algunos sectores sociales. Ya es conocido por todos, que los estratos sociales más bajos son los que tradicionalmente sufren esta exclusión, pero, “los grupos sociales más afectados...por la exclusión educativa... [son] los sectores rurales, las minorías étnico-culturales” (Aparicio y Peyre, 2001, p. 4). Son muchas las causas que conducen a dicha situación, pero una de las más notorias, son las condiciones económicas de las personas y de los entes gubernamentales.

Tal es el caso de los sectores rurales donde la exclusión educativa se sufre por diversas causas, entre las más conocidas están: la falta de recursos económicos de los jóvenes o familias, la baja cobertura de los centros educativos (en este caso de los centros universitarios) y la débil oferta académica. En otras palabras, la libertad de elegir una carrera adecuada a sus gustos y capacidades se verá sesgada por las situaciones antes mencionadas; incluyendo que una reducida cantidad de jóvenes tiene acceso a la educación universitaria. Para aquellos que tienen mejores posibilidades económicas —ya sea por ayuda de los padres o de toda la familia—, inmigrar a las metrópolis, es una de las opciones para realizar sus estudios universitarios y así cumplir sus proyectos de vida.

Por otra parte, la cobertura de la educación superior es muy débil, provocando que en muchos casos, los jóvenes del área rural no tengan un centro universitario cercano a sus lugares de origen. Dicho de otra manera, si los jóvenes tienen el deseo de estudiar, no lo podrían hacer, porque no tienen un centro universitario en sus ciudades colindantes. Es por eso que las metrópolis se convierten en lugares de destinos, para los que quieren o pueden seguir sus estudios universitarios. Si bien es cierto, que algunas universidades tienen campus en las diferentes regiones del país, éstos no cuentan con una amplia o diversificada oferta académica, agregándole un problema más a estos jóvenes (Finocchietti, 2015). Por ejemplo, si un joven desea estudiar antropología y el campus universitario más cercano no contempla esta carrera en su oferta, el joven tendría que decidir entre una carrera que sea impartida en ese lugar o inmigrar a un lugar que sí ofrezca antropología. Es en este momento que deciden buscar en los campus centrales o universidades más grandes (en la mayoría de casos se ubican en las metrópolis), la carrera que ellos desean.

Situaciones que viven los estudiantes rurales en las metrópolis

Este análisis se centra en aquellos jóvenes que al tener las posibilidades económicas deciden inmigrar a las metrópolis. Este traslado implica una mayor inversión económica

por parte de los familiares y un esfuerzo emocional por parte de los estudiantes. Una vez que éstos llegan a las metrópolis se enfrentan con el choque entre dos estilos de vida muy diferentes. La ciudad guiada por una economía industrial, comercial y burocrática; comparada con la zona rural, que es guiada por una economía de agricultura y ganadería. El “medio rural es un conjunto de regiones o zonas cuyas poblaciones desarrollan diversas actividades, como la agricultura, la artesanía, la ganadería y la pesca” (Pérez, 2001, p. 17). Lo anterior provoca que las zonas rurales tengan un ambiente tranquilo.

La primera situación a la que se enfrentan estos estudiantes es al cambio radical de vida. De una cuya densidad poblacional es baja, a una con conglomerados poblacionales gigantescos. “Muchas veces el estudiante que llega a la capital proviniendo del interior se encuentra perdido en los espacios colectivos, los ritmos de la capital, la percepción del tiempo” (Fontes, 2016, p. 14). Estos jóvenes, están acostumbrados a un mundo silencioso, tranquilo, con abundancia de naturaleza; en cambio, al llegar a la ciudad, sus vidas son dominadas por un mundo acelerado, fragoroso con asfalto por doquier. Por lo tanto, sus vidas comienzan a marcarse por el estrés que genera la ciudad: trámites burocráticos, tráfico vehicular, el uso de aparatos tecnológicos y las grandes multitudes de personas. Desde una visión cuantitativa la población que vive en las metrópolis es exponencialmente mayor en comparación con la población que vive en las zonas rurales. La cantidad poblacional de las zonas rurales es minúscula, razón por la cual los estudiantes establecen fácilmente relaciones de amistad y conocen a la mayor parte de los habitantes de la zona. Al contrario de la ciudad, donde es muy difícil que los estudiantes conozcan a sus vecinos, y menos, a grandes cantidades de habitantes del barrio o la colonia. Es así, que las relaciones de amistad que éstos instituyen, se producen en el contexto universitario. “Hablar de la ciudad anónima en nuestro contexto metropolitano actual, implica un desplazamiento decisivo: de la ciudad gris a una realidad social opaca, de lo estándar a lo difuso, del silencio al rumor, de la vida intercambiable a la vida irreductible” (Garcés, 2010, p. 52). Es indiscutible que éste es un cambio radical para los jóvenes, al decidir dejar una forma de vida de muchas y fuertes relaciones interpersonales, para insertarse en un medio anónimo donde no conocen a nadie ni nadie los conoce. En otras palabras, pasan de ser conocidos por muchas personas a ser desconocidos por los demás. Otro problema que deben enfrentar, es la inseguridad que se vive en las metrópolis. Ello produce que estos jóvenes vivan con la ansiedad de ser víctimas de algún asalto en cualquier momento. “Este difuso miedo está en parte determinado por la evolución estadística de la criminalidad y por las consiguientes probabilidades objetivas de ser víctimas en un futuro próximo de un ataque criminal a la propia persona y a los propios bienes” (Mazza, 2009, p. 43), desatando un tipo de temor al momento de salir a otras zonas de la ciudad que no sean las instalaciones del campus universitario. Asimismo, a este sentimiento de inseguridad se agrega la sensación de vulnerabilidad

ante el medio, debido a que conocen pocas personas. Es decir, que al suscitárseles un problema no tendrían muchas personas que les apoyasen, porque están acostumbrados a ser protegidos por una familia extensa y una cantidad de personas de la comunidad.

Además, los estudiantes al separarse de sus familias extensas y, por ende de sus comunidades, sufren en alguna medida un vacío emocional al momento de residir en las grandes ciudades. Éstos viven con la añoranza de regresar a sus lugares de origen. El deseo de retornar siempre se hará presente en cualquier grupo social que sufra el fenómeno de la migración, y los estudiantes rurales no están exentos. “El sentimiento y el deseo de volver siempre está, no se abandona nunca” (González, 2005, p. 86). A causa de la situación anterior, en ellos también crece el sentimiento identitario de sus comunidades, y una de las acciones notorias, es que siempre están en la búsqueda de contacto con algo simbólico de sus lugares.

En definitiva, la forma proveerse alimentación, cambia, “en las ciudades [se] depende de un complicado sistema de proveedores de alimentos” (Alomar, 1980, p. 93). Es evidente, que también la dieta de los estudiantes se ve afectada por el cambio de residencia. En el caso de aquellos que están acostumbrados a alimentarse con productos de sus propios cultivos, se ven en la necesidad de consumir productos procesados. A esto se agrega la accesibilidad y el coste de muchos alimentos propios de las comunidades de origen, que son comercializados en las metrópolis.

Experiencia con los jóvenes estudiantes provenientes de las zonas rurales del sur de Honduras

Durante el 2018 estuve realizando un trabajo de campo para observar las acciones de los estudiantes que provienen de áreas rurales de la zona sur de Honduras y que decidieron inmigrar para realizar sus estudios universitarios en Tegucigalpa, la capital del país. Los dos departamentos que integran esta zona geográfica son: Choluteca y Valle. Según el Instituto de Estadísticas de Honduras (INE), la mayoría de la población de estos dos departamentos pertenece al área rural, que va más allá del 70%. Por ejemplo, en el departamento de Choluteca, la población rural es de 290,384, de un total de 475,284 habitantes; en cambio en el departamento de Valle, donde la población rural es de 116,019, de un total de 189,690 habitantes, por tanto, la densidad poblacional de esta región es de 110 hab./km²; en comparación a la densidad poblacional de Tegucigalpa, que es 829 hab./km² (Proyecciones poblacionales, INE, 2020).

En las observaciones dirigidas a estos jóvenes se constató que buscan agruparse con otros estudiantes originarios de la zona (ya sea en el ámbito residencial o en el universitario). No necesariamente se agrupan con estudiantes provenientes de la misma comunidad, sino con cualquiera que sea originario de la región sur. La situación de la renta es uno de los grandes problemas que deben enfrentar en Tegucigalpa. Es por eso, que en su mayoría comparten habitaciones con amigos o conocidos del mismo lugar de origen. También,

dentro del campus universitario, buscan agruparse con otros estudiantes de su región, permitiéndoles realizar sus actividades académicas con personas de su misma cultura. Con esta dinámica grupal, también se desplazan para visitar varios puntos de la ciudad. Esta agrupación les puede permitir llenar el vacío que produce la nostalgia de sus pueblos; así como un espacio de convivencia con sus paisanos, donde pueden realizar ciertas costumbres o tradiciones propias de sus lugares de origen. Por ejemplo: comidas típicas, fiestas, vocabularios, frases, leyendas o historias. Así como la nostalgia se manifiesta en cualquier grupo que migra, de igual manera se muestra en estos estudiantes rurales y ésta “[...] se representa a través de formación de comunidades, circulación de mercancías y ensamblaje de tradiciones culturales [...]” (Saldívar, 2018, p. 9). No puedo negar que estos estudiantes participan en otros grupos estudiantiles, como: deportivos, religiosos y políticos, pero el ingreso se ve determinado por la frecuencia de otros jóvenes de la misma región. Dicho de otro modo, si los estudiantes deciden ingresar a una agrupación estudiantil, primero evaluarán si hay otros estudiantes de su región dentro de dicha agrupación.

El cambio de estilo de vida —así como ellos lo expresan— puede repercutir en sus estados emocionales. La sensación de inseguridad que sufren estos estudiantes algunas veces puede afectar el rendimiento académico, debido a la preocupación de ser potencialmente víctimas de la inseguridad, por lo que organizan sus horarios de estudios únicamente durante el día. Es decir, si una asignatura es impartida en los horarios nocturnos, éstos no la frecuentarían por el temor a salir de noche. Otro factor que influye en sus estados de ánimo son las relaciones de amistad, pues dicen no haber encontrado verdaderas amistades, razón por la cual su sensación de desamparo y soledad dentro de la ciudad aumenta, produciendo que su autoestima decaiga. “Lograr adaptarse a las nuevas exigencias y superar estas barreras, se torna en ocasiones muy difícil, obligando al joven a abandonar sus estudios y retornar a su lugar de origen” (Pimienta, 2011, p. 197).

Estos jóvenes del sur del país viajan cada fin de semana a sus lugares de origen debido a la cercanía de la zona sur con la capital hondureña (aproximadamente 130 kilómetros), en comparación con las demás zonas del país. Esto se convierte en habitual, con lo cual tampoco pueden establecer amistades ni participar en muchas actividades extracurriculares. Estos estudiantes “regresan a sus casas cada semana y a menudo se esfuerzan en limitar su estancia en la universidad justo el tiempo indispensable para seguir los cursos esenciales” (Dubet, 2006, p. 99). Ellos apuntan que viajan con frecuencia para estar con sus familias y amistades en sus lugares de origen. La necesidad de llenar el vacío emocional de sus familias y la añoranza por sus estilos de vida, provoca que vivan esta doble vida. Es decir, que su vida universitaria y metropolitana, sólo se centra de lunes a viernes, y ya el fin de semana cambian a otro estilo de vida. Por ejemplo, si hay una actividad de la universidad el sábado no asistirían porque estarían viajando a sus lugares de origen. “Este fenómeno de doble vida, que a veces es de ruptura [...]. Las

ciudades universitarias se vacían el jueves por la tarde [...]” (p. 99). Esta doble vida, si bien es cierto, puede perjudicar su rendimiento en la universidad, también influye en el proceso de adaptación a la vida urbana, porque periódicamente se ve interrumpido.

En las universidades son rápidamente identificados como procedentes de zonas rurales por sus compañeros ciudadanos. Esto podría causar una exclusión silenciosa hacia estos jóvenes. Tampoco logran entablar relaciones de amistad con otros estudiantes originarios de la ciudad. “Habría por tanto una búsqueda de vínculos sociales continuados y durables que están alejados de las formas superficiales que se asocian a las características de los pobladores capitalinos” (Pimienta, 2011, p. 187). Es esa indiferencia por parte de los ciudadanos, la razón por la cual los estudiantes rurales establecen relaciones de amistad con otros estudiantes de otras regiones geográficas.

De parte de las autoridades académicas no sufren ninguna exclusión, pero no hay ningún mecanismo para apoyarles en la transición a la vida universitaria en el contexto de la gran ciudad. El principal factor para la inmigración a la capital de estos jóvenes es para realizar sus estudios universitarios, por tanto el principal apoyo debe proveerlo la universidad, a través de sus servicios estudiantiles.

La universidad como puente de adaptación

La adaptación de los jóvenes estudiantes a la vida universitaria en la gran ciudad, es clave para su bienestar y rendimiento académico. El tiempo que éstos pasan en el campus universitario —promedio de 10 horas diarias— es mayor en comparación con el tiempo que pasan en sus lugares de habitación. Dicho de otro modo, estos estudiantes están durante todo el día en el campus universitario y únicamente utilizan sus habitaciones para dormir. Es por eso que al crear un espacio que ayude a la adaptación y a la integración desde la universidad, permitiría que se integren a la vida urbana de la gran ciudad. Es así, que esta adaptación o integración es de doble beneficio. Uno es a la vida universitaria en un campus central y el otro es a la vida urbana de las metrópolis. Esta propuesta va dirigida a las autoridades universitarias, que si bien es cierto cuentan con políticas de inclusión, pero éstas son generalizadas y van dirigidas a todos: rurales, ciudadanos, indígenas, etc. También, esta propuesta va dirigida a las directivas, asociaciones o cualquier agrupación estudiantil, para que puedan incluirla dentro de sus planes.

Uno de los principales problemas que enfrentan los estudiantes rurales es de carácter emocional. Mediante observaciones participantes y entrevistas hacia ellos, propongo la organización de un “comité de apoyo para la adaptación” de la vida metropolitana. Dicha organización, debería contar con un grupo de bienvenida o acogida al momento de la llegada de éstos. En decir, que al momento de iniciar sus clases, los jóvenes cuenten con

personas que les puedan explicar de manera detallada la dinámica de la vida en la ciudad. En las primeras semanas sería necesario que realizasen una serie de recorridos por los principales puntos de interés de la ciudad, donde les expliquen las precauciones que deben tomar dentro de ésta. Se debería seleccionar a otros estudiantes (preferiblemente originarios de la ciudad), como guías para que les apoyen en lo académico y les proporcionen recomendaciones para su incorporación a la vida urbana durante los primeros meses.

Periódicamente deberían hacer actividades nostálgicas en donde se practiquen las tradiciones o costumbres de sus lugares de origen, mostrándoselas a la comunidad universitaria. Se debe trabajar la parte emocional de los jóvenes con actividades propias de sus lugares como la gastronomía, fiestas típicas, juegos propios de la zona. Esto ayudaría a que estos jóvenes se sientan cercanos a sus lugares. También, permitiría que interactúen con otros estudiantes que participan en estas actividades y que los estudiantes ciudadanos se involucren con ellos. Con esto se rompería ese muro entre los “ciudadinos” y los “rurales” y comenzarían a convivir con las diferencias culturales que existen (Fernández-Martorell, 1997).

Otro componente que debe tener este grupo de apoyo es la asistencia psicológica para estos jóvenes, por parte de los servicios estudiantiles que ofrece la universidad, donde se les pueda preparar para enfrentarse a la vida que se lleva en la capital como gran ciudad. Lo esencial es que comprendan que la vida urbana es diferente y que deben adaptarse al ritmo de ésta para sobrellevar sus estudios universitarios. Este grupo de apoyo integraría a los estudiantes al momento que inician sus actividades académicas, dándoles orientaciones sobre el funcionamiento de la vida universitaria y también de la vida en una metrópolis.

Conclusión

Son varios los problemas a los que deben enfrentarse los estudiantes rurales, al momento de dejar sus lugares para cumplir con sus objetivos académicos. Esta transición del campo a la ciudad, repercute un su desempeño educativo. Es por eso que la universidad debe ayudar a éstos a adaptarse al estilo de vida que generan las metrópolis. Es aquí, donde se deben aumentar las relaciones interpersonales entre los estudiantes rurales y los estudiantes ciudadanos. Es evidente que el nivel de impacto emocional, varía de grupo a grupo, de persona a persona. Es decir, que dependerá del apego emocional que tengan los estudiantes con sus familias y sus comunidades. También, influirá la distancia geográfica entre la metrópolis y las comunidades de origen. Porque no es lo mismo para aquellos estudiantes que tienen las posibilidades de viajar con frecuencia, a aquellos que viajan de dos a tres veces al año. En definitiva, si estos estudiantes, cuentan con espacios donde puedan sentirse como en casa y con fuertes relaciones internacionales, podrían sobrellevar la situación de una mejor manera.

Referencias

- Alomar, G. (1980). *Teoría de la Ciudad*. Instituto de Estudios de Administración Local.
- Aparicio, P. y Ruiz, F. (2011). “Jóvenes, migración y proceso de integración socioeducativo en Argentina. La ruralidad como estigma y factura de la cohesión social”. *Revista Interdisciplinaria sobre el Trabajo en las Américas Rita*, 5. <http://www.revue-rita.com/notes-de-recherche/jovenes-migracion-y-procesos-de-integracion-socioeducativa-en-argentina-la-ruralidad-como-estigma-y-fractura-de-la-cohesion-social.html>
- Bellet C. y Ganau J. (2006). *Ciudad y universidades. Ciudades universitarias y campos urbano*, Milenio.
- Fernández-Martorell, M. (1997). *Antropología de la convivencia. Manifiesto de antropología urbana*. Ediciones Cátedra.
- Finocchietti, G. (2015). *Sistema Indagine Eurostudent. Le condizioni di vita e di studio degli studenti universitari 2012-2015*. AsRui.
- Fontes, C. (2016). *Migración y adaptación en jóvenes universitarios provenientes del medio rural*. Tesis de Licenciatura, Universidad de la República, Montevideo Uruguay. https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_cristy_fontes.pdf
- Garcés, M. (2010). “La ciudad anónima”. *Revista Barcelona Metròpolis*, 79. Ayuntamiento de Barcelona.
- Giarra, N. (2001). *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Gráficas y Servicios S.R.L.
- González, V. (2005). “El duelo migratorio”. *Revista Trabajo Social*, 7. Departamento de Trabajo Social, Universidad Nacional de Colombia.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). *Proyecciones de Población 2014-2030*. Tegucigalpa, Honduras. <https://www.ine.gob.hn/V3/proyecciones-por-departamento-2014-2030/>
- Mazza, A. (2009). *Ciudad y espacio público. Las formas de la inseguridad urbana*. Cuadernos de investigación urbanísticas.
- Pennacini, C. (2010). *La ricerca sul campo in antropologia*, Casa editrice Fregi e Majuscole.
- Saldívar, J. (2018). “Etnografía de la nostalgia: migración transnacional de comunidades chilotas en Punta Arenas (Chile) y Río Gallegos (Argentina)”. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 50(3). Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá.
- Pimienta, M. (2011). *Significados e ideas previas acerca de la formación universitaria en estudiantes ingresantes a facultad de Psicología de la Universidad de la Republica*. Tesis de Maestría, Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/2658>

TLAQUEPAQUE PUEBLO MÁGICO

MARÍA ESTELA GUEVARA ZÁRRAGA¹

O **bjetivo:** se presenta el caso de Tlaquepaque, Jalisco, que ha sido reconocido por la Secretaría de Turismo como Pueblo Mágico. En este texto se aborda el tema de los usos de los bienes culturales frente a la reorganización del entorno urbano.

Método: etnografía reflexiva. Se presenta a modo de discurso, la composición de la morfología urbana del área reconocida como Pueblo Mágico.

Justificación: Tlaquepaque es un pueblo alfarero, a la vez que turístico, desde fines del siglo XIX. Se ha incorporado a programas federales y estatales que priorizan al turista sobre el vecino, el caso de su nombramiento como Pueblo Mágico es un ejemplo en el que es posible cuestionar la validez del desplazamiento de los significados comunitarios para dar paso a los intereses turísticos. A la vez se observa, en la traza urbana y la recomposición de los comercios y el espacio público, la clara presencia del proceso de gentrificación que impacta a la estructura social local para insertar formatos novedosos que no incluyen a la comunidad.

Gentrificación y pueblos mágicos

El concepto gentrificación designa una forma particular de aburguesamiento al que se somete a los barrios populares; desde la transformación del espacio público, la vivienda y de los comercios, se modifica el hábitat comunitario, barrial, por una versión alternativa más sofisticada (Smith, 2012).

Esta noción se inserta en el campo de la segregación social e implica un cambio en la división social del espacio intraurbano, que se evidencia en su transformación física, que suele ocurrir bajo dos justificaciones: el deterioro del entorno físico barrial o la necesi-

¹ Contacto: maria.guevara@cuaad.udg.mx o estela89130@gmail.com

Es importante señalar que, en el caso de Tlaquepaque, los bienes culturales han tomado un papel prioritario dentro del proceso morfológico que ha sufrido la ciudad, en torno a éstos se han diseñado adecuaciones urbanas que cumplen con facilitar el acceso a los elementos patrimoniales, en función del turismo, primordialmente. En contraparte, es posible señalar que los cambios en infraestructura y las formas de presentar a los bienes culturales, denotan la ausencia de participación comunitaria, es decir, los vecinos de los entornos intervenidos han sido testigos de las adecuaciones que desvanecen sus propias formas de apropiación espacial.

En ese diseño urbano-tradicional, se destacan los elementos que pueden dotar de interés histórico-cultural a la localidad en cuestión, de ahí que el primer momento en el proyecto Pueblo Mágico sea reconocer los bienes culturales y el patrimonio con que la localidad se identifica desde el exterior.

La calle Independencia

En Tlaquepaque Centro, el eje de la resignificación del espacio público como sede de los bienes culturales de identidad y tradición es la calle Independencia, un andador comercial que dirige los pasos de los turistas por lo más característico del Pueblo Mágico Tlaquepaque. Es un sitio donde se exhiben y se venden artesanías, se podría pensar que son artesanías elaboradas en Tlaquepaque, pero en realidad es posible encontrar artesanías elaboradas en otros municipios de Jalisco e incluso en otros estados del país.

Figura 2. Trazado de la calle Independencia.



Ubicación de la calle Independencia en Tlaquepaque Centro

La calle inicia en la avenida Niños Héroes, en seguida se encuentra la plaza Springfield, donde se encuentra un puerto al que arriban los autobuses turísticos, lo que hace a este punto el área de bienvenida al visitante. A lo largo de la calle encontramos aproximadamente 70 locales comerciales conocidos como galerías, encontramos algunos puestos ambulantes y el Museo Regional de la Cerámica. Yendo hacia el centro, encontramos más galerías, bares y restaurantes, los cuales han enfocado su oferta en la gastronomía internacional o mexicana contemporánea.

Justo al término de estos locales se encuentra el Jardín Hidalgo, el corazón de San

Pedro Tlaquepaque, tiene un quiosco, bancas y un buen número de vendedores de alimentos: elotes, raspados, globos..., es un lugar familiar en el que es posible la convivencia de visitantes y vecinos compartiendo el espacio público. En torno a este jardín están las dos iglesias más importantes del municipio: el Templo de la Soledad y la Parroquia de San Pedro y San Pablo. En contraesquina del jardín se encuentra el Parían. Todos estos elementos en conjunto dan un aspecto pintoresco por su estética, la mayoría son casonas viejas adaptadas como locales, las fachadas son generalmente muy coloridas, al interior suelen ser muy grandes y espaciosas, la mayoría tiene una decoración contemporánea.

A lo largo de la calle, se puede observar una serie de esculturas que forman parte del discurso urbano: el cura Hidalgo encabezando un pequeño grupo de mexicanos, esculturas de los artistas locales reconocidos internacionalmente (Sergio Bustamante y Rodo Padilla) y la representación de una pareja de baile folclórico da la bienvenida al Parían, conocido como “la cantina más grande” de México.

El patrimonio cultural es una categoría para la gestión, urbana en este caso, que promueve el uso de bienes culturales como la identidad, la memoria, la historia, o los sitios emblemáticos que suelen usarse para distinguir a las localidades hacia fuera de las mismas comunidades. En la taza urbana se expresa como la unidad de bienes y prácticas situados en lugares donde se comparten historias, memorias y complicidad entre la sociedad que habita los contextos del espacio público, los edificios o paisajes, con quienes están ahí de visita.

Lograr el reconocimiento como Pueblo Mágico fue el resultado de la vinculación ayuntamiento-empresa, en este caso de la Cámara de Comercio de Tlaquepaque. El proyecto avanzó a la par que las adecuaciones en la infraestructura urbana necesaria: trazar senderos caminables, abrir espacios de restauración, reordenando tanto en lo urbano y el paisaje, como en su historia y memoria; reconociendo que su patrimonio cultural se ha renovado luego de que la localidad ha sufrido cambios significativos en su morfología e imagen por la implementación de programas desarrollados entre el gobierno y la empresa privada, generando así un empoderamiento de lo privado sobre lo público, comercializando la imagen de la localidad y su contexto paisajístico, es decir, del patrimonio.

El Patrimonio Cultural suele entenderse como posibilidad para el desarrollo local al facilitar que los bienes culturales se inserten en un circuito mercantil, a veces reforzado por la política pública, lo que puede ser de riesgo frente a la posibilidad de desplazar el sentido comunitario para favorecer los intereses ajenos, dando lugar a problemáticas como la gentrificación o la turistificación.

El caso de la Casa Histórica, ya mencionada, tuvo dos ocasiones de discusión entre autoridades y vecinos tlaquepaquenses, primero cuando fue instalada una cafetería-restaurant que resultó muy concurrida, pero que anuló en sus interiores todo elemento discursivo respecto al acto independentista del siglo XIX. El segundo disgusto ocurrió el 5 de febrero de 2020, cuando se derrumbó el techo sobre las mesas y algunos comensales.

Las galerías

Cada una tiene su propio estilo, pero todas son grandes y organizan su interior según la arquitectura original incluyendo tiendas, ludotecas, restaurantes; son uno de los atractivos principales, también son la estrategia de desplazamiento de artesanos locales hacia sus talleres en los límites de la cabecera municipal o en algunos casos a Tonalá.

Entre las galerías, “Casa Canela” se destaca porque mantiene la disposición de la casa que la precedió, de hecho, la cocina está ambientada como antaño.

En todas se indica en la entrada que no se pueden tomar fotografías, las artesanías que se venden son parte de la decoración, en general las artesanías tienen precios muy elevados por ser artículos de diseño e incluso de marcas como Pineda Covalin, o la joyería de Bustamante.

Los fines de semana se realizan eventos culturales en la plaza Springfield, se organizan tardes de danzón, y en la plaza pública donde está el quiosco, se realizan otros eventos como la presentación de grupos musicales o danzas folclóricas, en octubre un festival de la cerveza y otros eventos semejantes a lo largo del año.

La Expo Artesanal se instala dos veces por año, en Semana Santa y Navidad, se ubica en los portales del edificio del Ayuntamiento, frente al Parían, y es organizada por la Casa del Artesano para ofertar la producción de los artesanos tlaquepaquenses. Se compone de 44 puestos, en los que se encuentra la artesanía que alguna vez distinguió a la localidad: macetas, nacimientos, trastecitos y puerquitos de alcancía, todo en barro al estilo antiguo. Caben también las versiones modernas en materiales como la resina, vidrio soplado, hierro forjado y la madera, se incluyen manualidades como: ropa de manta, servilletas bordadas, dulces tradicionales, muñecas de papel maché, joyería, artesanías de yeso, cobre de Santa Clara, rosarios y santos.

Mientras las autoridades se plantean recuperar la imagen que Tlaquepaque tuvo en siglo XIX, un lugar de descanso para familias prestigiosas de Guadalajara, reinventan el ocio en bares para jóvenes y explotan la representación del artesano como la parte tradicional de la localidad, esencial en la identidad del Pueblo Mágico.

Los artesanos

Los artesanos más viejos cuentan que las ventas se hacían con los comerciantes locales que tenían tiendas conocidas como alfarerías, se encontraban en el mismo espacio hoy reconocido como Pueblo Mágico. Las piezas se dejaban a consignación y son frecuentes las historias de engaños, abusos y malos tratos, como refiere Fátima, artesana originaria de Tlaquepaque: “había una señora que nos pedía que vendiéramos en el suelo, afuera de su alfarería, mientras ella gritaba ‘pasen a ver a los indios trabajar’...”.

Descendiente de una de las familias artesanas de mayor trayectoria, Javier, explica que la parte más vulnerable de la cadena de producción de la artesanía es la dis-

tribución, la venta de sus creaciones. Por su experiencia, sabe que en las galerías las rentas son muy altas, están bien ubicadas y reciben visitantes todo el año, sus clientes frecuentes son extranjeros mayoristas, que no cubren su demanda con un solo productor, por lo que recurren a los acaparadores. Éstos han mantenido sus prácticas despóticas con los artesanos locales y recurren a un nuevo sector: los diseñadores y decoradores como proveedores, así como otros distribuidores en el país, por lo que en la calle Independencia encontramos de todo, menos artesanías de Tlaquepaque.

La nominación como Pueblo Mágico no les significa demasiado, aun cuando en el proyecto se incluyó como atractivo:

TALLERES ARTESANALES Reconocido por su tradición artesanal, se cuenta también con un padrón activo de 160 talleres artesanales de los cuales 40 se encuentran ubicados dentro del primer cuadro del centro histórico, estos talleres no se encuentran vinculados a los atractivos turísticos del municipio, en su totalidad, aunque ya forman parte algunos de ellos de los recorridos peatonales que se ofertan actualmente, encontrando en ello una oportunidad de desarrollo de nuevos productos turísticos importante (Gaceta Municipal, p. 20).

Sin que se comprometa nada con el artesano anfitrión, excepto la posibilidad de la compra directa por parte del visitante. Es una oportunidad, aunque es intermitente, además obliga al artesano a reorganizar su espacio de trabajo para recibir al visitante. Es importante señalar que los talleres son pequeños y están integrados al espacio doméstico, incluso dispersos en él, es decir, se puede modelar en un área interior y hornear en el patio, a veces se decora en la cocina y otras junto al tendedero.

Algunos artesanos han aceptado y destinan una sección para el turismo. Otros, han preferido no abrir sus puertas, porque como dijo don Ernesto: “prefiero que me vean en el museo, luego la pobreza asusta al cliente”. Si bien es cierto que ha habido intentos de organización colectiva, no han prosperado más que dos, una es La casa del artesano, organismo público descentralizado del Ayuntamiento, y otro colectivo e informal, que desde hace 60 años lleva la producción artesanal a la Ciudad de México.

Así lo cuenta don Justino, artesano de figuras de nacimientos, que actualmente y desde hace 63 años, solamente vende sus artesanías en la Ciudad de México; recuerda haber hecho su primer viaje cuando tenía 13 años, en el año de 1945, evento al que le atribuye una historia. Se acuerda de un señor llamado Dionisio Martínez, él se iba con sus huacalitos llenos de mercancía a la Ciudad de México en burro y hacía 16 días en llegar, en ese tiempo don Justino le ayudaba a “echar ojos” (pintar esa parte del rostro de las figuras).

Los artesanos se enfrentan individualmente a sus dificultades y, de la misma manera, encuentran soluciones, como el mismo Javier refiere “no funcionan porque

cada organización ‘tira para su lado’”, es por lo que él no participa en estas organizaciones. Él, igual que muchos, hace sinergia en la producción y venta, igual que cuando aprendían el oficio, en familia. Familias artesanas con participación activa de los jóvenes se han constituido como microempresas para destinar su venta en el extranjero, en especial Canadá y España, como es el caso de la empresa Barro Noble.

El proceso de gentrificación de Tlaquepaque Pueblo Mágico

Lograr el reconocimiento de Sectur, ocurrió luego de dos intentos, el primero en el periodo de gobierno 2004-2006 y en la administración 2010-2012, ambos bajo la titularidad de Miguel Castro Reynoso. En estos periodos se realizaron fuertes modificaciones en la morfología del Centro Histórico, zonas peatonales, ordenamiento del tránsito y estacionamientos, control del ambulante, renovación de El Parían, el Jardín Hidalgo y la creación de la Plaza Springfield, ciudad hermana de Tlaquepaque. En estas dos etapas se observaron pocos cambios en el hábitat tlaquepaquense, que seguía siendo activo para el turismo durante el fin de semana y vacaciones, el resto del tiempo se centraba en la vida vecinal.

Sin embargo, en el periodo 2012-2015, con Alfredo Barba Mariscal, se impulsa la instalación de franquicias en la avenida Juárez, desde Niños Héroes hasta El Parían, se abre el puerto para autobuses en la Plaza Springfield y se desborda la organización de eventos artísticos y de espectáculos en el Jardín Hidalgo. La dirección de cultura municipal se ocupó también de propiciar celebraciones con poca presencia comunitaria, pero que aseguraban una presencia de turistas consumidores locales y foráneos: el Festival Cultural de Invierno, el Día de Muertos y la Gala de Catrinas, dejando de lado otras como Las crucitas, que abarcan a los cuatro barrios de la cabecera municipal y celebran con gran entusiasmo los vecinos a través de un sistema de cargos sencillo, pero equilibrado, que asegura la participación de todos los del barrio.

El éxito económico es innegable, también el político, el cúmulo de negocios turísticos se amplió y mejoró en términos de la demanda turística, aunque requirió la transformación de viviendas en locales, la prevalencia de usos mixtos junto a la preferencia de establecimientos de marcas reconocidas antes que las tiendas ordinarias o poco modernas. A quienes no se les compró su finca la ajustaron como locales o baños públicos, algunos talleres hoy funcionan como estacionamientos; las consecuencias son las mismas que en otros lugares gentrificados para el turismo: ruido, basura, inseguridad; realidad que no impidió que en 2017 se presentara una propuesta más sólida a Sectur que permitió a María Elena Limón ser la alcaldesa que recibió el ansiado reconocimiento.

La magia de Tlaquepaque se centró en la oferta comercial gastronómica de franquicias, la noble memoria de El Parían y la artesanía estandarizada ajena al municipio, conjunto que marginó a la magia generada por sus habitantes y configurada en los bienes

culturales tradicionales del municipio: la historia local y los artesanos que la sostienen.

Referencias

- Checa-Artasu, M. M. (2011, marzo 15). Gentrificación y cultural: algunas reflexiones. *Revista Bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, XVI(914). Universidad de Barcelona. <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-914.htm>
- Smith, N. (2012). *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Editorial Traficantes de sueños, Madrid.
- Sectur (Secretaría de Turismo) (2018). Guía para proyectos Pueblos Mágicos. <http://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2014/10/GUIA-FINAL.pdf>
- Milenio (2018). En Tlaquepaque no todo es mágico; certifican solo centro. <https://www.milenio.com/negocios/en-tlaquepaque-no-todo-es-magico-certifican-solo-centro>
- NTR Diario (2020, febrero). Se registra derrumbe en restaurante de Tlaquepaque. https://www.ntrguadalajara.com/post.php?id_notas=143290

Líbano. Un país del cual uno siempre busca irse. Pero una tierra provista de un norte magnético a la que los expatriados (como si estuviésemos provistos de un imán incrustado en la sangre) siempre volvemos, atraídos por una fuerza invisible, inexplicable. A lo largo de los años he descubierto que cada vez que regreso es para encontrarme con un país distinto al que había dejado el año anterior. Miro en el paisaje una montaña nueva, mis pies se agrietan tras explorar caminos por ellos desconocidos. Sin embargo, este siempre viejo y nuevo país no sólo se me enriquece o empobrece entre las manos cuando me entero de la existencia de parientes nuevos, por nacimiento o alianzas conyugales, por defunciones o por abandonos. Líbano es un acordeón, es un péndulo en el corazón. Y eso apoya mi certeza sobre las poderosas razones que me traen de regreso, deshaciendo por unas cuantas semanas de manera efímera el autoexilio que mi familia eligió para echar raíces en México: no hablo de sus olivos ni sus cedros, ni sus manjares ni su clima de paraíso bíblico, ni de su comida que es capaz de desafiar a cualquier cocina popular en México. Todo esto se resume en que siempre regreso por la gente: la misma que me recuerda la guerra civil, la caída o el ascenso de un gobierno, la que sigue fumando *narguile* y comiendo *zaatar* en los puestos del barrio de Jbail; la gente. Mi gente.

I

El 18 de octubre del 2019, mientras la prensa televisiva libanesa mostraba los inicios de una nueva revolución (o acaso debería decir, una versión *millennial* de las perpetuas revoluciones que agobian al país desde hace décadas), México vivía el surreal episodio de la detención y liberación de Ovidio, el hijo del Joaquín “El Chapo” Guzmán, en Sinaloa. En medio de una extraordinaria movilización de convoyes, de narcotraficantes a la vista de todo el mundo, se sembraba el terror en Culiacán, Sinaloa, ante una Guardia Nacional que asistía impávida al espectáculo, inutilizada en nombre de la política de los “abrazos y no balazos” que mandata el profeta que nos gobierna. Ese mismo día saltaba de un canal a otro. Escuchaba las noticias en México y en Líbano; y me daba cuenta que mientras apretaba los botones de mi control remoto dejaba un país en llamas para dirigirme a otro donde al fuego no lo vencía ni el afilado frío del invierno Mediterráneo.

La Revolución de Octubre o Revolución del WhatsApp (como varios medios la han nombrado) estalló aquel 17 de octubre del 2019. Ese día, miles de libaneses se conglomeraron en la plaza *Riad al-Solh*, en el centro de la capital, y con banderas en mano y al grito de “Revolución”, presentaron una sola demanda: la dimisión del gobierno en turno y su sustitución por uno nuevo, laico y tecnócrata.

Sería un error, sin embargo, suponer que todo este movimiento inició en el 2019. El problema de Líbano es ser una tierra donde los males y los bienes son cíclicos. Hace apenas un año, durante mi visita veraniega, mi madre y yo nos alertábamos porque el insoportable hedor por la basura acumulada en nuestro distrito (y en los de toda la capital) no había sido recolectada, y que muy pronto se convirtió en la inflexión del paisaje en todos lados. En invierno, actualmente, las calles seguían apestando. La basura se desbordaba, y al no encontrar más remedio todos aprendimos a vivir con la basura en la casa, en la calle y en todo lugar. Esto provocó que, además de unas cuantas gripes, empezáramos a desarrollar enfermedades cutáneas y respiratorias, que cuando escalaban, eran difíciles de tratar debido a que el servicio de salud es poco menos que inalcanzable. El sistema sanitario es ahora una institución mítica a la cual sólo pocas personas con ahorros cifrados en millones de libras pueden acceder. En mis dos países la gente se muere con la mugre, en la puerta del hospital. Y nadie puede hacer nada.

¿Son duras las diferencias? Mucho, pero lo más doloroso (y lo aprendí en ese invierno) no son sólo las graves diferencias sociales, sino cuando las circunstancias logran que la miseria se convierta en patrimonio común, es decir, cuando ni siquiera sirve de nada tener una cuenta bancaria. A veces pagamos dos veces las mismas cuentas de luz y de agua, pero no sería raro que en plena ducha y escuchando música en tu radio, te quedes sin ambos servicios. Diría que aprendimos a vivir en la oscuridad, a la luz de un par de velas, tal vez con un *kahwa* (café) o con una charola de higos re-

cién cortados, si eres lo suficientemente afortunado, pero es posible que más bien regresamos a un pasado no muy lejano que, insisto, es recurrente, pendular, reiterativo.

Así, muchas cosas siguen terriblemente iguales a pesar de los años. Aquí, menos de la mitad de los jóvenes tienen acceso a la educación superior. Y una vez graduados solamente tienen dos opciones: enlistarse en el ejército y aprender a usar un AK-47, o buscar, por todos los medios, la buena fortuna en algún otro país. Y fue así como poco a poco fuimos exiliando a nuestra gente; ni siquiera para ofrecerles una mejor calidad de vida, sino para que pudieran tener la oportunidad de soñar con una. “Nacer con el pasaporte libanés es nacer indocumentado”, decía mi madre. Nuestra riqueza humana está fuera de nuestras fronteras: así como en El Salvador, cuya economía sobrevive gracias a los millones de dólares que envían los migrantes en Estados Unidos; los libaneses fuera de Líbano suman casi doce millones, contra los cinco millones que están dentro del país (y cuyo porcentaje que quiere salir de él es desconocido, aunque dolorosamente alto).

Y a pesar de todo, desde que uno deja al país “tan blanco como el *laban* (jocoque)”, sabe que lo hace con un imán incrustado en la piel, que hace que uno termine sabiendo que el norte magnético esté en un lugar entre Trípoli y Tiro. Este viaje duró mes y medio en lo que a días se refiere, pero en realidad, este tipo de viajes se miden en palabras, silencios, sonrisas, lágrimas y gritos. Durante ese periodo, la médula de mis dos tierras, el eje de mis dos planetas, se desestabilizaron en más de una ocasión. En una revolución el espacio-tiempo se contrae: los días no alcanzan o se dilatan, las distancias se acortan o se vuelve imposibles de cubrir. Descubres aliados, amigos, compañeros de ideales. Gritas consignas, te vuelves cómplice, caminas al lado de gente con la que nunca te imaginaste compartir siquiera un café. El país se estaba levantando una vez más, pero sin duda se respiraba aire nuevo: las razones y las formas del levantamiento eran desesperadamente novedosos, ¿o acaso era yo quien las vivía por primera vez? Rebuscando en mis notas de viaje, concluí que lo que quería escribir no era una crónica sobre la revolución, sino lo que encontré dentro de ella: las personas que estaban allí. Con sus historias, sus miedos y sus sueños.

II

Cuando uno sale del aeropuerto Rafic Hariri, la primera impresión que tienes es la de un país ahogado en la miseria y la basura. Los siguientes kilómetros que te permiten tomar el camino para el centro de Beirut están salpicados por chabolas que pretenden, lográndolo con mucha pena, ser una especie de hogar para varias familias. Este itinerario, y la misma movilidad del auto se torna enredada, pues las estrechas calles, tomadas por legiones de niños jugando fútbol, impiden el paso de manera fluida. El área está repleta de colinas de inmundicias, y el hedor a desechos, sudor y gasolina hace que el trayecto, de por sí insoportable, lo sea aún más. Pero a sólo unos cuantos kilómetros más adelante, la ciu-

dad cambia de piel; se viste y huele a Chanel. Ante el viajero aparecen edificios con una rebuscada arquitectura, ostentosas y lujosas, levantadas con liras (la moneda libanesa), muchas veces mal habidas. Junto a ellos se pueden ver aún edificios que se erigieron en los años de la colonización francesa, años que hacen que muchos de mis paisanos se sientan ciudadanos legítimos del Barrio Latino de París. No son extrañas las casas señoriales de tres a cuatro pisos, forradas de piedra, mármol, y unos techos de preciosa fábrica, de un color anaranjado, que se han convertido en la imagen emblemática de esta ciudad. El mar te abraza, te grita su cercanía y cuando, poco a poco comienza a desaparecer, es para desvanecerse entre los árboles. Luego de esa excursión de reconocimiento, o mejor dicho, luego de intentar de que la ciudad me reconociera, subí las colinas rumbo a mi destino final. Eran las seis de la tarde, y después de casi dieciocho horas de vuelo, más una en auto, finalmente llegué al pueblo de Baabdat, a unos 22 kilómetros de Beirut.

III

Pese a que el pretexto del viaje era pasar la Navidad con mis familiares, también tenía una idea joven y utópica de apoyar o sumarme, desde una trinchera modesta, a la revolución. Una página de la red social Instagram, llamada @DaleelThawra, se convirtió en la biblia de cada día, pues aquí se publicaba el cronograma de actividades diarias; el punto de reunión para las protestas, datos para acudir a charlas políticas, mesas de debate, iniciativas para apoyar a los revolucionarios... Todos los días estaba en algún rincón de este diminuto país queriendo pensar que nosotros, con nuestros debates sobre economía política, o con nuestras pancartas con la emblemática frase *Kelon ya3ne Kelon* (significa todos), éramos mucho más grandes que sus diez mil kilómetros cuadrados.

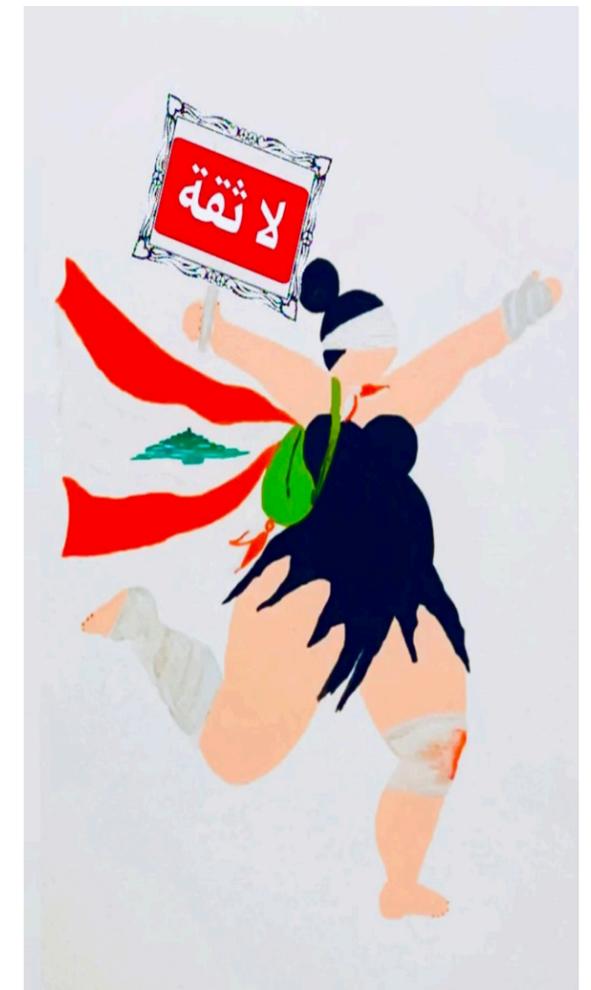
Aunque aquella era la página de Instagram con mayor número de seguidores, no era la única que bullía de informaciones, fotos, chismes, iniciativas, sobre una realidad que nos estallaba ante la cara en todo momento. Era tal la euforia que diariamente surgían cuentas nuevas que de una forma u otra incitaban a apoyar la revolución: en ellas leías páginas llenas de recopilaciones de arte, poesía, fotografía o videos. Y una de las consignas más repetidas entre los participantes en cada marcha o concentración es que esta revolución en particular no tiene líderes; “el líder es el pueblo”, se escuchaba con mucha convicción. En realidad, los líderes eran esas personas detrás de las pantallas que, sin hacer el mínimo ruido, ponían a rugir a toda la ciudad. En efecto, el líder era el pueblo, con una precisión: un líder colectivo que disponía de wi fi.

Una revolución no merece llamarse así sin una amplia estructura de redes, ya sea que éstas se forjen en las fábricas o en el aire, en los *megabytes*. Gracias a una de estas redes, tuve la oportunidad de conocer a Ghida Younes, mejor conocida por ser la autora de la emblemática *My Fat Lady*. Ghida es artista, y desde hace meses se dedica a pin-

tar a una mujer “gorda” que desafía todos los cánones estéticos y sociales, pero sobre todo, su acto más revolucionario es el de amar su cuerpo y su patria: dos cosas a las cuales nos han enseñado a despreciar. De “gorda” no tenía nada más que la dignidad y la cortesía, pues esa mujer, sin conocerme, me abrió las puertas de su casa gracias a un simple mensaje electrónico, lo que para mí era un signo muy sugerente: realmente bastaba teclear unas palabras para hermanarse y conectarse con ella. La convergencia digital se convertía en convergencia humana, cosa impensable en otras latitudes.

Desde el momento en el que entré a su hogar, me encontré con un espacio lleno de todos los colores que hace tiempo no se veían afuera. Una mesa redonda llena de bocetos, pinceles y acrílicos, iluminada por un gran ventanal que da hacia una calle desértica. Ghida salió de la cocina con un plato lleno de *mana'esh* calientes, un típico desayuno libanés, y con una sonrisa que develaba sus dientes perfectos, cual perlas orientales, me dijo:

Quando comenzó la revolución, un 17 de octubre, yo me encontraba en las montañas y no pude acudir a las protestas. Me sentía tan mal, así que comencé a pintar a *My Fat Lady*. Y, ¿sabes? ella me representó en todo momento. Cada vez que quería estar bailando y gritando en la calle, con una bandera en mano, ella lo hacía por mí. Y fue así como se convirtió en una de las imágenes emblemáticas de la revolución. Siempre que sucedía algo, *My Fat Lady* estaba ahí.



Si uno se detiene a observar esta revolución, se daría cuenta que es única hasta el día de hoy. Única en sus ilusiones, en sus esperanzas y en sus errores. No solamente por su esfuerzo de intentar lograr un cambio de régimen “sin derramar una sola gota de sangre”, sino porque, esta vez, estaba siendo liderada por las mujeres. Ellas tenían el control del arte, de la poesía, de las fotografías, pero sobre todo de las calles.

La noche que designaron a Hassan Diab como el nuevo primer ministro, me encontraba en la protesta que se llevó a cabo frente al parlamento. Ahí presencié cómo, en medio de la multitud, una mujer con megáfono en mano comenzó a gritar consignas con una potencia que hacía retumbar a todo el centro. Los protestantes la escuchaban eufóricos. Pero alrededor de las once de la noche, el ejército comenzó a agredir a algunos hombres. Fue así como todas estas mujeres comenzaron a hacer una cadena humana, rodeando a sus compañeros para que ningún soldado los agrediera. “A nosotras nadie se atreve a tocarnos”, me dijo una joven. “Somos intocables”. Ese día aprendí que los hombres siempre estarán a salvo cuando las mujeres decidan poner sus cuerpos como barricada. Yo venía de México, donde eso es por ahora difícil, porque la situación contraria es la marca distintiva de los feminicidios que más de una noche no me dejaron dormir en paz.

IV

La Plaza de los Mártires estaba semidesierta. Las pocas personas que se encontraban ahí eran en su mayoría soldados, con su traje de cargo gris, botas negras de caucho y las armas fijadas a los brazos. Eran los primeros días de enero, y lo que en horas previas había sido el escenario para una de las fiestas más grandes que hubiera visto el país con motivo de Año Nuevo, era ahora una calle sin sentido, sin gente.

Aproveché el viaje a la capital para poder explorar con mucha más calma y a la luz del día la que era la “zona de la revolución”. Aquí se encontraban, entre alambres de púas y basura, todos los campamentos de los revolucionarios, custodiados en su mayoría por mujeres de la tercera edad acompañadas por un café y un *narguile*. Donde sea que volteara, encontraba espacios llenos de arte, se escuchaban cantos, un olor a café árabe y una sensación de muchos sueños juntos en un mismo espacio; el lugar donde comienza y termina todo.

Me detuve un momento para mirar a un hombre que no dejaba de seguirme los pasos desde que me adentré a la plaza. Portaba una chaqueta anaranjada repleta de manchas, probablemente de tierra, pólvora, o las dos. Su cuerpo estaba sumamente delgado, y la cara demacrada con unas ojeras que delataban que no había dormido en días. Rompió el silencio. “¿En qué te puedo ayudar?”, dijo. Dudé qué responder; no parecía una persona en condiciones de ayudar. “Vi en redes sociales que hay un campamento repartiendo alimento gratuitamente a la gente. Hoy toca sopa de acelga”. El hombre sonrió. “¡Es el mío!”, contestó. “¡Ven!”, dijo, mientras me indicaba que lo siguiera a una especie de edificación hecha de lámi-

nas y madera. Una ráfaga de incertidumbre inundó mis pensamientos. Siendo de la Ciudad de México, este tipo de encuentros con hombres desconocidos causan un profundo miedo. Supongo que el hombre lo intuyó, tal vez por mi expresión o mi incapacidad para moverme, ya que inmediatamente dijo: “¡tranquila!, no te haré daño. Mi nombre es Jack”. Lo seguí.

El espacio era un lugar reducido donde se condensaba todo el calor de un fogón prendido. Encima del fuego, había una olla gigantesca que almacenaba unos 13 o 15 litros de sopa de *adas bi hamood* (acelga con limón). Un hombre que portaba una bata blanca cortaba papas cocidas y las vertía en la olla mientras una mujer lo regañaba. Esperé en la puerta para no interferir. “¡Cuántas veces te he dicho que no puedes aceptar donaciones en efectivo! eso va en contra de nuestros principios. La gente va a dejar de creer en nosotros. Solamente aceptamos donaciones en especie”, decía la mujer. El hombre se justificaba diciendo que necesitaban comprar galones de agua, o no hubiera sido posible realizar los alimentos del día. “¡No importa! Si te falta agua, gas o lo que sea, me avisas a mí. ¡No vuelves a aceptar dinero en efectivo, y mucho menos sin dar un recibo al donante! ¿Y ésta quién es?”, dijo mientras me miraba. De un salto, Jack contestó con alegría y entusiasmo que yo había venido por el anuncio publicado en redes sociales. La cara de la mujer se transformó y develó una sonrisa que hace menos de cinco segundos hubiera sido impensable. “Es la primera vez que publico un anuncio en redes y funcionó. ¡Qué gusto que viniste! ¿tienes hambre? La comida aún no está lista, pero no falta tanto”. Le comenté que venía desde México, y que el propósito de mi visita no era precisamente el de comer, sino el de conocer los campamentos.

Jocelyn es el nombre de esta mujer. Colocó una silla frente al fogón donde ella se sentó, y le pidió a Jack que colocara otra para mí. Comenzó a relatar que ellos son una asociación no gubernamental llamada Regenerate Lebanon, y que su propósito principal es el de ser una cocina que alimente a los revolucionarios, pero sobre todo, que no genere ningún tipo de desechos, especialmente de plástico. “¿Cuál sería el punto de llenarle a la gente el estómago con más basura? Intentamos crear un sistema holístico. Nuestro objetivo es aportar alimentos limpios y llenos de nutrientes y no generar basura en el proceso. Sino, ¿cuál sería el propósito de nuestra revolución? Estamos hartos de la basura. Basura haciendo política, en las calles, en nuestros cuerpos y en nuestros corazones”.

Escuchaba a Jocelyn hablando con una pasión que reflejaba que sus armas en esta revolución no eran ni la cocina ni los alimentos. Sino su fe en que ella, con sus 28 años de edad y sus dos cocineros, pueden cambiar al país entero.

¿Sabes? A veces me da la impresión de que los libaneses hemos olvidado que somos granjeros de origen. Este país nos da acceso a la tierra, podemos cultivar papas, tomate, verduras, todo lo que queramos... Es por esto que aquí, en esta cocina, no permitimos comida importada o enlatada. Porque queremos reeducar a la gente para que vuelvan a las bases

de la alimentación. Nada de plástico, nada de comida procesada..., reactivar nuestra economía, volver a nuestra tierra y limpiar nuestro cuerpo de tanta basura que le hemos metido, física y mentalmente durante años.

Jack escuchaba atento a Jocelyn y la miraba con admiración, pero sobre todo, con un amor que no podía ocultarse en sus ojos. “¡Me toca a mi hablar!”, dijo Jack.

Yo te voy a decir que esta mujer a mí me salvó. Yo era una persona llena de enojo, muy violenta. Me peleaba con el ejército, con los de mukafahat, con los soldados..., los golpeaba, les aventaba piedras. En ese entonces yo estaba peleando en la primera línea. Y un día, que estaba sumamente enojado, conocí a Jocelyn. Ella me dijo que me calmara, pero yo me enojé y comencé a insultarla. Sin embargo, en lugar de quedarse callada, me contestó. Me gritó como nunca nadie me había gritado. Yo la miraba, y pensaba que se veía maravillosa, fuerte. Me fui a dar una vuelta, unas dos o tres horas y volví a buscarla. Le pedí una disculpa y ella me dijo que me iba a ayudar a desvanecer todo el enojo que traía dentro. Comenzó a ayudarme con clases para controlar mi enojo. Muchas clases, de hecho. Y así fue como empecé a volverme una persona más consciente sobre mis emociones, mi ira y mi enojo. Ya no le hago daño a nadie. Ahora, mantengo mis dos manos ocupadas cargando la bandera de Líbano. Y déjame decirte que cargo la bandera más grande de todas.

Jocelyn le indicó a Jack que me llevara a The Egg; una estructura de forma ovalada que se encuentra a sólo unos cuantos metros de la plaza. Éste es un espacio lleno de cimientos, pisos inconclusos, tuberías averiadas y paredes de cemento. No había una sola persona. Pero cuando uno se adentra, en lugar de sentir miedo, siente una adrenalina y excitación inigualable. Todas las paredes estaban repletas de grafiti con mensajes revolucionarios. Jack comenzó a enseñármelos uno por uno, de los tres pisos, explicando el significado de cada uno. Sin embargo, hubo uno en especial en el que Jack se detuvo. Era la imagen de una chica, con pantalones morados y una blusa blanca. Ella estaba de espaldas, pero con la cabeza volteando hacia atrás. Pero era su cabello lo que llamaba la atención, pues era de color verde y tenía la forma de un cedro; el símbolo de Líbano. La imagen estaba firmada por R. Chawi. “El significado de este grafiti es que la revolución es mujer. *Thawra*. La revolución. Esto es porque las mujeres son las que se han encargado de protegernos a nosotros, los hombres. Siempre que nos quieren atacar los guardias o grupos con intereses políticos, ellas vienen a protegernos. Nos dan tiempo para respirar y para recuperarnos. Nos cuidan. Y es así como agarramos fuerzas para volver a atacar”.

V

Había acordado de verme con Thierry a las cuatro en punto en Martyrs' Square (Plaza de los Mártires). A Thierry lo encontré por medio de una de las páginas de Instagram que promovían el arte revolucionario, y sus sketches aparecían de forma recurrente. Era un hombre joven, probablemente en los inicios de sus treinta. Apareció con un portafolio en mano y una sonrisa de oreja a oreja. “Uno de mis mejores amigos virtuales es de México. Llevo ocho años hablando, escribiéndome con él y nunca hemos podido coincidir en la vida real. Siempre he querido conocer gente mexicana”, dijo cuando me vio.

El propósito original de mi encuentro con Thierry era el de hacerle una entrevista. Con tanta naturalidad, agarró una silla de plástico y se sentó en medio de la plaza con una seguridad como si el lugar fuera completamente suyo. En efecto, en ese momento, él era dueño del tiempo y el espacio. Sacó un papel, lo pegó en una tabla que guardaba en su portafolio y comenzó a dibujar. “¿Conoces la historia de estas esculturas?”, preguntó mientras comenzó a dibujar su sketch.

En medio de la Plaza de los Mártires se encuentra una estatua blanca, con una altura de casi dos metros, que se había convertido en el ícono de la revolución: una mano alzada, con la inscripción “revolución” en letras árabes. Y justo en frente de esta había otra escultura, más pequeña, en forma de Ave Fénix. “Esta mano la colocaron los primeros días que comenzaron las protestas. Representa a la revolución, pues el puño cerrado es el símbolo universal de la revuelta”. Siguió relatando que la primera edición de esta estatua fue quemada. Los libaneses se despertaron el 22 de noviembre (2019) con su ícono y los campamentos en llamas. Fue Hayat Nazer, una artista libanesa, quien organizó a la gente para construir nuevas estatuas con los residuos de los campamentos.

Había todo tipo de gente ayudando a la reconstrucción de las esculturas. Personas de la tercera edad con las manos sangrando porque se lastimaban con los tubos de metal, los jóvenes traían de un lado al otro los materiales que podían. Hombres y mujeres que se subían a acomodar la figura..., y fue así como se creó esta escultura. Es un Ave Fénix porque simboliza el resurgimiento después de las cenizas. Así como los libaneses. De las llamas volvemos a nacer.

Thierry terminó su sketch. Había dibujado las dos esculturas y me la regaló para llevar un cachito de esta revolución a México.



VI

Casi ocho meses han pasado desde que tomé las notas que resultaron en las páginas anteriores. Ha pasado menos de un año mi último encuentro con mi país y ahora, con el corazón desbordado de lágrimas y angustias, constato que una vez más todo ha vuelto a cambiar y no para bien. Ese Beirut de aire decembrino, sus artistas y activistas anónimos y poderosamente revolucionarios, ha sido sacudido violentamente. No se ve más el Beirut lleno de gente en las calles, el de mujeres cuidando a desconocidos y seres queridos, el de jóvenes pensando y soñando en un rumbo distinto el de hombres gritando su indignación. Ese país que re-conocí, una vez más, sucumbió violentamente ante los ojos del mundo.

Líbano fue de los primeros países en el Medio Oriente en ser azotado por el virus que ha paralizado al mundo entero: el COVID-19. Para ese entonces, la lira libanesa había perdido casi el 85% de su valor frente al dólar. Morir por un virus, o por el hambre, ya era cuestión de días y suerte. Pero cuando pareciera que ya nada podía empeorar, el 4 de agosto del 2020, a las 18:07 horas, el rumbo de Beirut cambió para siempre. A pocos días de que un tribunal internacional diera el veredicto final sobre el atentado del 2005, al entonces primer ministro, Rafic Hariri, una columna de humo comenzó a asomarse en el puerto de la ciudad. Era

cuestión de minutos para que éste se convirtiera en una explosión (comparada en daños con la bomba nuclear de Hiroshima) y que arrasó con una porción enorme de la ciudad de Beirut.

Escribo este texto 18 días después del día más triste de la historia reciente del Líbano, y hasta ahora, no existe una versión oficial de los hechos. Las autoridades confirmaron que la causa de la explosión fueron dos mil setecientas toneladas de nitrato de amonio, almacenadas ilegalmente desde el 2014. Pero la gente que vive aquí está convencida de que, en este país, nada sucede por accidente o casualidad. Rumores, existen varios. Todos habían sido testigos de los aviones israelíes que llevaban volando en la zona desde hace meses. Las primeras especulaciones de la explosión fueron un atentado al arsenal secreto de Hezbolá, que aparentemente se encontraban en esa zona. No obstante, aunque esta teoría no se sustenta con las pruebas materiales, la gente está convencida de que, si fuera cierta, no sería reconocida, pues no le convendría a ninguna de las dos partes. Otras voces sostienen que es mucha la casualidad de que pocos días antes del esperado veredicto (casi 14 años) para dar a conocer a los responsables del atentado de Hariri, suceda esta catástrofe. Algunos otros se resignan en aceptar que simplemente fue un accidente. Sin embargo, todos coincidimos en lo mismo: fue la negligencia política quien asesinó a Beirut. La misma causa por la que hemos estado peleando incansablemente días, meses, años. ¿Qué hacían explosivos tan peligrosos, a sabiendas de los políticos, en nuestro puerto?

Pero, ahora me pregunto, ¿qué “versión oficial” podría existir?, o, si acaso, ¿qué le podría ya importar a la gente? Murieron casi 200 personas, y entre ellas, Alexandra, una niña de tres años que no soportó el impacto en su frágil cabeza. Sahar Fares, una paramédica que estaba a días de su soñada boda, también falleció al estar atendiendo a los heridos del primer incendio. Y con ella murió en vida su prometido, Gilbert Karaan, quien dice soñaba con verla vestida de blanco, y ahora “tendrá que conformarse con enterrarla en un ataúd blanco”. Hubo 5 mil lesionados (sin contar las heridas en la mente y el corazón), y miles se quedaron sin hogar en plena pandemia mundial.

Además, no sólo se destruyó uno de los puertos más importantes y emblemáticos de la historia; se destruyó el vecindario de Mar Mikhael, hogar y punto de encuentro de artistas, músicos, fotógrafos y cineastas. Se destruyó el Hospital y vecindario de Karantina, vecindario emblemático sobreviviente de la guerra civil. Ya no existe Gemmayzeh, y los recuerdos de tantas noches sentados en la mesa de algún bar con música, una cerveza y los amigos (o bien, ya no como la quisiéramos recordar). Geitawi, Achrafieh, Sodeco... En estos tiempos difíciles, vuelven a sonar las letras de Fairuz:

Para Beirut

Ella es vino tinto del alma de mi gente
Y del sudor de su frente es pan y jazmín
Así que... ¿cómo ha llegado a saber a fuego y humo?
Para Beirut... gloria de ceniza
Para Beirut... de sangre de un niño sostenido entre sus brazos...
Mi ciudad ha apagado su candil
ha cerrado su puerta... se ha quedado sola al atardecer
su soledad y la noche...

رُمخ بعشال حور نم يه
نيمساي و زبخ هقرع نم يه
ن.اخذ و ران معطاهم عط راص فيكف
توري بيل
توري بيل دامر نم دجم
اهدي قوف لم ح دل ول يد نم
اهل يدنق يتن يد تم تأفظأ
اهباب تقول غأ
اهدحو ءاس مل ايف تحبصأ
ل ي ل و اهدحو

Pocas horas después de la explosión era la misma gente quien estaba sacando a sus muertos y heridos de los escombros mientras el ejército, cínicamente, los miraba mientras comían *shawarmas*. Era esa misma gente quien se organizaba, de Trípoli a Sidón, para movilizar alimentos, medicinas y ayudar a los necesitados de Beirut. Fueron estas personas quienes, durante los días siguientes, volvieron a tomar las calles con más fuerza que nunca para exigir la renuncia de su gobierno. Pero mientras tanto, este gobierno, con su insostenible cinismo, plagado de la corrupción y la estulticia que tanto lo caracteriza, lanzaba gases lacrimógenos y balas de goma contra los manifestantes. Los siguientes cinco días después de la explosión las protestas dejaron 728 heridos, alrededor de 200 hospitalizados y siete personas con lesiones oculares. Si no terminó de matar al pueblo con la explosión, se está esmerando en asesinarlo en las calles. Y, por si no fuese suficiente, también comenzaron a aparecer “agentes inmobiliarios”, con el propósito de comprar, por cantidades absurdas, las propiedades destruidas de los ciudadanos. La gente respondió con la campaña “Beirut is not for sale”.

Es cierto que Ghida Younes dejó de pintar a *My Fat Lady*. Jack y Jocelyn están desaparecidos. Thierry dibuja una y otra vez la casa de sus abuelos, llena de sus fotografías y recuerdos, destruida. Pero, *malgré tout*, la gente sigue. Mi madre me lo dijo: “No te

preocupes, mi niña. Yo viví la guerra civil. Viví los conflictos de la década de los noventa. Estuvimos juntas en la guerra del 2006. Han destruido y reconstruido esta ciudad siete veces. Y lo único que he aprendido es que el pueblo libanés es un pueblo que se rehúsa a morir. Por algo nos comparan con el Ave Fénix”.

Siempre regresará Beirut.

*En memoria de todos los fallecidos, heridos, y desplazados de Líbano.
Gracias a todos los que, a pesar de todo, siguen aquí, luchando y soñando.
Beirut, mi querida Beirut..., tus heridas florecerán.*

RECORRIDOS, APROPIACIONES Y SIGNIFICACIONES DEL ESPACIO PÚBLICO ENTRE LOS *RIDERS* DE PUEBLA

LUIS JESÚS MARTÍNEZ GÓMEZ
Y BEATRIZ GUTIÉRREZ ORTEGA¹

Introducción

El presente trabajo constituye un ejercicio descriptivo sobre las percepciones, apropiaciones y usos sociales que tiene un grupo de jóvenes sobre el espacio público. Particularmente, nos interesa saber cómo los *riders* representan, escenifican, significan y se apropian de aquellos espacios públicos en donde practican una serie de maniobras, suertes o trucos en bicicleta en la ciudad de Puebla, y cómo dicho proceso influye en la configuración de la identidad de tales tribus urbanas.

Para lograr lo anterior, el texto fue dividido en varios apartados. El primero comprende una breve discusión sobre el espacio público, buscando responder a los siguientes cuestionamientos: ¿cómo ha sido conceptualizado el espacio público en las ciencias sociales? y ¿de qué forma la noción de espacio podría emplearse para entender las prácticas socioculturales de las tribus urbanas?

Quizás ya convendría decir, que este trabajo se nutre de aquellos enfoques teóricos que miran al espacio como efecto producido, es decir, dependiente de cuestiones temporales que están interconectadas con otros procesos, cuyo abordaje precisa de las experiencias de los actores sociales. Aún más, dentro de las explicaciones se recurre a una perspectiva relacional, por tanto que se apela hacia una interpretación dual del espacio, ya que miraremos a las tribus urbanas: *a partir del espacio y al espacio desde las tribus urbanas*.

Ahorabien, en el segundo apartado se presenta un estudio de caso en donde se describen los lugares que son ocupados y significados por las tribus juveniles de *riders*. Subsiguientemente, se caracterizan las prácticas espaciales que realizan dichos grupos, además se efectúa una descripción de los distintos tipos de apropiaciones del espacio que existen entre tales tribus urbanas.

¹ Contacto: bty89_guta@hotmail.com

En el tercer apartado se ofrecen algunas conclusiones del fenómeno de los *riders* en Puebla, con la esperanza de contribuir etnográficamente al debate sobre el espacio público y las tribus urbanas. En términos metodológicos, este trabajo incorpora distintos tipos de muestreos cualitativos a fin de seleccionar aquellos ambientes y casos que ayuden a entender el fenómeno en cuestión.

Las técnicas que se utilizaron fueron *la muestra de participantes voluntarios, la muestra de expertos, la muestra de casos tipo y las muestras en cadena o por redes* (Hernández, et. al, 2006). Particularmente, se prestó atención a distintos sujetos, grupos y equipos que practican el BMX² en distintas localizaciones de la ciudad de Puebla.

Paralelamente, se emplearon instrumentos metodológicos como la observación y la observación participante, técnicas de lectura y documentación, así como técnicas de conversación (Valles, 1999). Resulta pertinente advertir, que se elaboró un guion de entrevista y observación con el fin de realizar una serie de entrevistas (abiertas y semiestructuradas) a distintos practicantes del BMX en la ciudad de Puebla, registradas de manera digital (bajo el consentimiento de los interlocutores) y transcritas en formato electrónico. Nótese, que dicho instrumento fue de gran utilidad durante el trabajo de campo (2014-2019), pues permitió obtener información valiosa, entender detalles, acontecimientos y significados desde la mirada de los actores sociales. Por último, se utilizaron mapas cognitivos, geográficamente delimitados con el fin de situar aquellos espacios en donde las tribus urbanas practican este deporte, a partir del cual se construyó una tipología espacial acorde a las características y formas de apropiación por parte de los sujetos.

Notas conceptuales sobre el espacio

Hablar del espacio y las formas en que los sujetos lo habitan, transitan, imaginan y apropian del mismo, representa un tópico sobre el cual se ha derramado mucha tinta. Sucede, en efecto, que, desde la filosofía, la política, la psicología social, la sociología y la antropología es dable hallar variopintos acercamientos cuyo abordaje apunta hacia disímiles preocupaciones teóricas y metodológicas.

En este contexto preciso, se advierte que el espacio público comprende una serie de inquietudes que no sólo se circunscriben a la comprensión de sus características físicas o funciones, pues en él se hayan aspectos que inciden en la manera en que los sujetos desarrollan sus interacciones sociales, mostrando los distintos grados de influencia que tiene el espacio en éstas, o bien cómo dichas relaciones sociales lo llegan a determinar.

Ahora bien, los distintos postulados acerca del espacio público sugieren lineamientos analíticos en donde se caracteriza al espacio público como dispuesto para lo político (Habermas, 1994; Arendt, 1993). Sin embargo, éste también es visto como el escenario donde se manifiestan los modos de vida urbano (Augé, 1998; Delgado, 1999), o bien como un lugar susceptible de ser significado, apropiado y territorializado (Vidal y Pol, 2005). Quizás, en este punto sea conveniente aclarar, que aquí se recurrirá a una perspectiva relacional, más que a una continuidad histórica del concepto. Lo anterior, nos dará la oportunidad de retomar aquellos fundamentos que han contribuido a su consolidación y abordaje.

La perspectiva política del espacio

Al recuperar la noción de espacio, se advierte que uno de los abordajes más significativos yace dentro del campo de estudio de la teoría política. Sucede, en efecto, que el espacio público o de la “esfera pública” fue pensado para caracterizar a aquellos lugares en donde se ejecutaba la práctica política y el ejercicio de la ciudadanía.

Adviértase, que dentro de esta perspectiva, se reconoce a teóricos como Jürgen Habermas (1994) y Hannah Arendt (1993). Pues sus ideas arrojan luz sobre la constitución del espacio público, pues lo perciben como un espacio de visibilidades y manifiestos colectivos, constituido por las acciones efectuadas en público y para lo público.

Por si fuera poco, sus propuestas atribuyen al espacio un dominio y uso público, confiriendo al mismo un sentido político, dependiente de la participación ciudadana, dirigido al fortalecimiento de la democracia, así como a la sucesión de derechos y la libertad. En efecto, para estos autores el espacio público es aquel espacio dispuesto como el “lugar de la acción y como lugar de la comunicación” (Marrero, 2008, p. 79).

Así, por ejemplo, para Arendt el espacio público es escenario de y para lo político “su razón de ser no es otra que sostener, transformar y equilibrar las relaciones de poder que forman a una sociedad” (Salcedo y Caicedo, 2008, p. 103). En el presente, esta caracterización está asociada a los modelos de las ciudades fuertemente centralizadas y burocratizadas. En suma, para los mencionados autores las características centrales del espacio público aluden a la propiedad colectiva y el libre acceso, dispuesto para la opinión, participación y encuentro, en cuyo interior se visibiliza la heterogeneidad de sujeto. Cabe señalar, que sus elaboraciones serían retomadas en otros campos científicos para fines explicativos.

El debate en torno al espacio público en la antropología

Desde la antropología es dable identificar dos posturas teóricas contemporáneas que abordan el concepto de espacio. La primera, lo define como aquellos lugares del anonimato donde surgen relaciones efímeras y circunstanciales, pero, sobre todo, lo percibe como des-

2 En el ámbito deportivo o recreativo es frecuente emplear términos en inglés, acrónimos o siglas para referirse a las diferentes modalidades, disciplinas o trucos relacionados a los deportes urbanos. En el caso del BMX, es la abreviación de *bicycle motocross*, por sus siglas en inglés.

localizado. Por su parte, la segunda mira al espacio público no sólo como un lugar de encuentro, sino también de desarrollo de relaciones sociales. En consecuencia, se sugiere prestar atención a la existencia de una serie de planos yuxtapuestos por disímiles procesos sociales.

En consonancia con la primera perspectiva, Augé (1998) suele caracterizar al espacio moderno como el “no lugar”, es decir como “un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico” (Augé, 1998, p. 83). De hecho, sugiere que la sobremodernidad es productora de los “no lugares”. En este sentido, considera como espacios públicos a los aeropuertos, estaciones y metros, pues en ellos no existe una dimensión que permita entablar relaciones sociales, ya que carece de vínculos sólidos y frecuentes que apunten hacia una identidad e historia en particular. Consecuentemente, define al espacio público como el lugar del anonimato.

En el mismo orden de ideas, hallamos a Manuel Delgado (1999), quién sugiere que la antropología urbana “[...] se asimilaría en gran medida con una antropología de los espacios públicos, es decir de esas superficies en que se producen deslizamientos de los que resultan infinidad de entrecruzamientos y bifurcaciones [...] donde ¿su protagonista? evidentemente, ya no comunidades coherentes, homogéneas atrincheradas en su cuadrilla territorial, si no de los actores de una alteridad generalizada” (p. 26).

Además, propone que los protagonistas de estos espacios sean los paseantes, extranjeros, trabajadores de la vía pública, peregrinos y viajeros. Todos ellos son considerados como actuantes eventuales y a la deriva. El modo de vida aquí se caracteriza por un conjunto de disoluciones y simultaneidades, de los cuales surgen negociaciones minimalistas y frías y, por consiguiente, vínculos débiles y precarios.

En dichos términos estos autores perciben al espacio público como aquellos lugares de paso, configurados por la espontaneidad de las relaciones efímeras, circunstanciales y desarraigadas. Otra forma de interpretar al espacio la hallamos en Renato Ortiz (1998), quien vislumbra al espacio como un lugar no sólo de encuentro, sino también de desarrollo de relaciones sociales. Paralelamente, cuestiona aquellos postulados que sugieren el fin del vínculo del espacio en los modos de vida actuales o aquellos que lo expresan –en pocas palabras– como un no lugar,³ pues menciona que ya sea “de manera implícita o explícita, que los análisis en las ciencias sociales poseen una cierta comprensión de que es el espacio” (Ortiz, 1998, p. 23). De la misma manera, propone tomar dichas posturas, no como algo en sí, sino como un síntoma que lo figura en cambios más amplios y cómo éstos se rearticulan al mundo.

³ Ortiz menciona que “Marc Augé hace una buena síntesis de lo que es la concepción tradicional del ‘lugar antropológico’, sin embargo, para comprender la especificidad del mundo contemporáneo, el hecho mano del concepto de ‘no lugar’- espacio no histórico, no relacional y no identitario, definido por ciertas actividades: comercio, tránsito y tiempo libre, transporte. Para la perspectiva adoptada aquí, no existen los ‘no lugares’ lo que Augé considera así pertenece en verdad, a los lugares de tránsito en el movimiento de la modernidad- mundo” (1998, p. 38).

Por otro lado, su propuesta advierte que se considere y responda a los siguientes cuestionamientos: “¿Cómo se caracteriza, en el mundo contemporáneo, una territorialidad desarraigada? ¿Cómo comprenderla cuando se amplía más allá de las fronteras físicas, abarcando a los individuos, las naciones y las culturas?” (Ortiz, 1998, p. 27). De esta manera, se reivindica al espacio y sus usos como prácticas sociales diferentes en cada contexto, en sintonía con procesos más amplios, mostrando que las relaciones y espacios son un conjunto de planos atravesados por procesos sociales diferenciados en el seno de las sociedades modernas globalizadas.

Las tribus urbanas y el vínculo con el espacio

Una tarea fundamental en este trabajo apunta hacia la posibilidad de explicar cómo las tribus urbanas perciben y se apropian del espacio. En este sentido, tenemos que uno de los aportes más significativos en la literatura yace en las elaboraciones de Maffesoli (2001 y 2002) pues en ellas hallamos una discusión sobre el resurgimiento de la sociabilidad y el sentido comunitario que existe principalmente entre ciertos grupos juveniles. En efecto, estas microcomunidades se articulan a partir de las experiencias y emociones, cuya manifestación contribuye a la configuración de la identidad, pues provee a los sujetos de un esquema ideológico basado en la construcción de nuevas formas comunitarias. Cabe destacar, que sus elaboraciones advierten la existencia de una posición antagónica al individualismo y al anonimato, alejándonos de los valores impuestos por los modelos universalistas. Consolidándose a partir de sus propias historias y memoria, que surgen a partir de la necesidad de identificarse y diferenciarse.

Posterior al trabajo de Maffesoli, se encuentran otras aportaciones que proponen que las tribus urbanas poseen “un conjunto de reglas específicas” (Oriol, Pérez-Tornero y Tropea, 1996, p. 91), así como un sentido de pertenencia que suele edificarse a partir de la “afirmación del yo, en y con el grupo y en defensa de valores y territorios propios y exclusivos” (p. 34).

En cuanto a la relación entre las tribus urbanas y el espacio, tenemos que estas agrupaciones generan una serie de representaciones y percepciones colectivas que están relacionadas con las formas de vivir, habitar, percibir y representar un territorio determinado. Pues aquellas representaciones y percepciones transitan bajo una construcción del espacio al cual le atribuyen un sentido de propiedad, creando fronteras simbólicas e imaginarias que producen significados y significantes varios.

A decir verdad, este modo de apropiación se manifiesta “a través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su ‘huella’, es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente” (Vidal y Pol, 2005, p. 283). De tal suerte, que “[...] los procesos que implican el fenómeno de apropiación del espacio suponen una forma de comprender y explicar cómo se generan los vínculos que las personas mantienen con los espacios, bien como ‘depósitos’ de significados más o menos com-

partidos por los diferentes grupos sociales, bien como una categoría social más, a partir de la cual se desarrollan aspectos de la identidad; bien como tendencia a permanecer cerca de los lugares, como fuente de seguridad y satisfacción derivadas del apego al lugar” (p. 286).

Antecedentes del movimiento urbano BMX

Una vez que han sido delineados los horizontes teóricos de la presente propuesta, toca el turno de presentar nuestro estudio de caso. Empezaremos por reconocer, que el fenómeno del BMX nació en California aproximadamente en el año 1969, a fin de identificar y describir al conjunto de suertes emuladas del *motocross*. Pocos años después, en el año de 1977 vería la luz la American Bicycle Association (ABA, por sus siglas en inglés), cuya fundación impulsó el desarrollo y expansión de esta práctica a otros estados de la Unión Americana (Excélsior, 2013). De hecho, debido a la popularidad del BMX durante la década de los setenta, ésta sería acogida paulatinamente en Inglaterra, Francia, Holanda y otros países del continente europeo.

En efecto, aquella experiencia que empezó como una imitación del *motocross*, se transfiguró en una nueva disciplina, autónoma, con características, reglas y estilos propios, convirtiéndose en una práctica popular entre algunos jóvenes. Cabe destacar, que en 1982 se llevó a cabo el primer campeonato mundial, en donde el BMX sólo consideraba la modalidad de *bicicross* (carreras de circuito). Adviértase, que en los inicios del BMX sólo existían dos categorías: el *race* (carrera de circuitos) y el *freestyle* (estilo libre). Sin embargo, de esta última categoría se desprendieron otras modalidades: *dirt jumping*, *flatland*, *park*, *vert*, *street*⁴ (Fontrodona, 2019).

Ahora bien, la diversificación de esta práctica en categorías y estilos favoreció su difusión por todo el mundo, convirtiéndose en una disciplina y, más tarde, en un deporte oficial durante los juegos olímpicos de Beijing, en 2008, bajo la modalidad de contrarreloj y circuito (*race*).⁵

El contexto mexicano

Para el caso mexicano hallamos que las primeras manifestaciones de este movimiento datan de la década de los ochenta. Un factor que coadyuva a la propagación de este

⁴ Dirt jumping: esta modalidad de estilo libre consiste en realizar saltos (jumps) acrobáticos utilizando rampas de tierra. Flatland: es la modalidad en la cual las acrobacias (o tricks) son realizadas en superficies planas, además, constituye la combinación de perfecto equilibrio y estética de trucos. Park: consiste en realizar acrobacias utilizando un conjunto de rampas y demás obstáculos en una configuración llamada “parque”. Por otro lado, también incluye sortear obstáculos y trucos con gran fluidez. Vert: (vertical) en esta modalidad es necesario contar con una rampa o sección vertical. Esta forma permite al acróbata realizar trucos y caer en la misma superficie. Street: (hacer la calle) aquí se buscan elementos del mobiliario urbano como bancas, escaleras y paredes.

⁵ En forma de notas breves o noticias acerca del ciclismo de diferentes partes del mundo, hacen referencia al proceso a la inclusión de este deporte urbano en los juegos olímpicos (“Juegos Olímpicos Beijing, China 2008, Simulacro del BMX con Colombia incluida en el partidor”, 2007) (“La modalidad BMX, deporte olímpico en Pekín 2008”, 2003).

deporte en tierras aztecas fue el estreno de la película *E.T. The Extra Terrestrial* (1982), pues aquí aparecen una serie de escenas en donde un grupo de niños efectúan suertes asombrosas con su bicicleta que parecen de otro mundo, lo cual no sólo transformó su uso y significado, sino también popularizó su práctica en distintas ciudades del país.

Conviene mencionar que durante este tiempo se expandió aquella variante del BMX conocida como *race*, así como la vertiente callejera, ésta última sólo divisaba pequeños saltos en banquetas, o bien numerosos brincos a fin de esquivar las cadenas de los estacionamientos u otros obstáculos que hallaban los *riders* en los suburbios, calles o barrios de las ciudades. Particularmente, en el Distrito Federal, surgieron algunos grupos de ciclistas, por ejemplo “los Haro” y, con ello, las primeras figuras del BMX en México, tal es el caso de Alejandro Puerto, el “Aguacates” de San Luis Potosí, entre otros.

El año 1993 representa otra fecha importante dentro del BMX en México, pues se creó la Asociación de Ciclismo Extremo en México. Por si fuera poco, cada estado de la república mexicana contaba con un representante de la mencionada agrupación, destacando las delegaciones de Guadalajara, Distrito Federal, Monterrey, Querétaro, Oaxaca y Tabasco.⁶ Resulta oportuno mencionar, que en aquellos tiempos uno de los requisitos para formar parte de esta asociación, devino en el compromiso de organizar el evento nacional de BMX que impulsaba esta institución. Nótese, que Puebla fue por primera vez sede del concurso nacional del BMX en 1994, refrendando su compromiso como organizador de otros eventos de envergadura nacional en el 2013. Ahora bien, en nuestros días, esta dinámica de concursos anuales sigue vigente, atrayendo la atención tanto de los practicantes de esta disciplina como del público en general, por ejemplificar, tenemos los eventos: “Revolcón Bmx” y aquel patrocinado por el grupo Vans.

Estudio de caso

La ciudad de Puebla vista como un espacio público está conformada por un conjunto de calles, rincones, monumentos y plazas, cuya geografía evoca un sinnúmero de experiencias, recuerdos y percepciones para aquellos que la transitan o habitan. Sucede, en efecto, que cada sujeto suele apropiarse y otorgar un significado distinto a aquellos lugares en los cuales construye su vida cotidiana. Tal es el caso de los *riders* poblanos, pues buena parte de su existencia es construida y expresada a través del espacio público, en donde conducen la práctica del BMX.

Históricamente, el fenómeno del BMX vería la luz en la ciudad de Puebla en el año de 1989. A partir de este momento fue frecuente observar en parques, plazas y otras locaciones nuevas formas de usar la bicicleta por parte de los *riders*. Huelga decir, que el bosque de Villa Verde fue uno de los primeros espacios en donde surgió el

⁶ El caso de Guadalajara destaca entre todos, pues en esta ciudad nació el equipo Mutante, grupo de practicantes del BMX que se dedicó a la manufactura de piezas de bicicleta y otros accesorios, que con el paso de los años se convirtió en una de las principales marcas en México.

BMX en Puebla. Esto, gracias a la participación y entusiasmo de los jóvenes habitantes de la Unidad Habitacional Villa Verde, quienes después de clases o en su tiempo libre, sumaron esfuerzos con el propósito de construir la primera pista *race* en Puebla.

En aquellos días los jóvenes veían al BMX como una “disciplina de corazón”, pues ésta se practicaba con bicicletas sencillas que eran modificadas con materiales resistentes y de bajo costo, a diferencia de la industria especializada de bicicletas y accesorios de seguridad que existen en nuestros días. A decir verdad, el equipo y los accesorios profesionales no eran tan importantes, antes bien lo significativo estriba en su destreza y adecuada ejecución de los trucos y suertes.

Aún más, se considera que esta disciplina sólo era para los “fuertes de mente y cuerpo”, practicada por jóvenes maduros que adoptaron un nuevo estilo de vida, el cual derivó en un proceso de construcción de un particular tipo de identidad urbana. Tal es el caso de los pioneros del BMX, por ejemplificar tenemos, al Lolo, Hugo Pastrana, Joel, Felipe Aranda. Así como los primeros equipos como el Caos y Acme, el primero liderado por Martín Gómez (el Gonzo), el segundo por Felipe (el Piojo).

Paralelamente, los *riders* poblanos se apropian de la Plazuela de Santo Domingo (ubicada en el Centro Histórico de Puebla), ya que esta locación poseía las condiciones materiales adecuadas para el BMX, tales como la centralidad del lugar, buena distribución espacial, pero, sobre todo, sus escaleras, bardas y suelo permitieron el desarrollo de una variedad de maniobras y destrezas. De hecho, entre saltos, suertes, giros, trucos y piruetas, estos primeros practicantes cautivaron la atención del público del atrio de Santo Domingo, pero, sobre todo, el reconocimiento social de la comunidad tribal.

Por si fuera poco, los *riders* también abrazaron aquellos espacios de la ciudad que presentaban buenas condiciones para ejecutar sus acrobacias. Particularmente, aquellos lugares que eran resistentes al ejercicio del BMX, o bien representan un desafío para realizar saltos y trucos que requieren de elevación, por ejemplo, el monumento a Benito Juárez, ubicado sobre el Boulevard Héroes del 5 de Mayo, en la colonia Anzures.

Frente al auge de este movimiento urbano y la expansión de esta práctica en el estado, el Ayuntamiento de Puebla, el Instituto Municipal del Deporte y Martín Gómez, quien fue representante de la entidad ante la Asociación Nacional de Ciclismo Extremo en México, unieron sus esfuerzos para construir el primer circuito de BMX en la Unidad Habitacional Villa Verde (1993), cuyo espacio fue utilizado para el desarrollo de una serie de competencias periódicas, las cuales incluían la entrega de diversos reconocimientos y premios (trofeos, diplomas y un pase de entrada anual a la Unidad Deportiva de Maravillas). Por ejemplificar tenemos, el primer Evento Nacional en Puebla (1994), el cual fue todo un éxito ya que concentró a *riders* de toda la República Mexicana.

Lo anterior, habría de fomentar el gusto por este deporte, específicamente por la modalidad de *freestyle* en detrimento del *race*, consolidán-

dose otras figuras del BMX en Puebla. Tal es el caso de Juan Carlos (Spike), líder de la Jauría Bmx, Román Soto (integrante de los Kawamos Bikes), el Greñas, David Ortega, Carlos (el Moreno), Lalo (el Loco), entre otros.

Como parte de la propagación de las distintas modalidades del BMX, los *riders* poblanos expandieron su práctica a varios espacios de la ciudad, entre los cuales destacan las calles de las colonias de San Felipe, Romero Vargas, La Calera y Villa Posadas. Para ello, consideraron variables como la cercanía a sus hogares, la topografía del espacio, la existencia de conflictos y enfrentamientos con otros grupos de jóvenes, la búsqueda del reconocimiento social, la negociación de su pertenencia local, etc.⁷ A decir verdad, detrás de la creación de los grupos de *riders* yace un complejo proceso de construcción de la identidad, en donde cada tribu urbana creó sus propios mecanismos de inclusión y exclusión a partir de la apropiación del espacio urbano y otros referentes identitarios.

Como fruto de lo anterior, el Gobierno Municipal y el Instituto Poblano de la Juventud (2010) se dieron a la tarea de construir una serie de parques para la práctica del BMX, Skateboarding y Roller (Circuito Radical, 2012), cuyo diseño contempló las características idóneas para el desarrollo de dichas disciplinas.⁸ Por citar, tenemos las plazas skate de Xonaca (2010)⁹ y Mateo de Regil (2012). En los años siguientes años, la tendencia a la inclusión de distintos actores al uso de los espacios públicos se manifiesta en el diseño, tanto en la remodelación y la creación de parques, los cuales se conforman por distintas áreas para el desarrollo de estas disciplinas; tal es el caso del Parque Ecológico (2015), Parque Estatal Flor del Bosque (2016) y Parque Benito Juárez (2018).

Propuesta tipológica de los *riders* poblanos

A primera vista, el objeto que caracteriza a los *riders* es la bicicleta, pues ésta constituye el principal identificador que configura la identidad de los grupos tribales del BMX. No obstante, para ellos, no todo aquel individuo que posea una bicicleta representa un *rider*, ya que desde su percepción existen otras características que los definen como practicantes. Pues, desde la retórica de dichos grupos es preciso considerar variables como el uso, modificación, estética y significación del espacio. Debido a la importancia de este tema, hemos decidido dedicar

⁷ Conviene señalar que la práctica del BMX en Puebla, también vería la luz en otros municipios del estado, tales como Tehuacán, Libres, Tecamachalco, entre otros. De hecho, estas locaciones cuentan con sus propios equipos, espacios y eventos anuales, por ejemplo, el evento de Air Bike en Tehuacán.

⁸ El *skate* es una práctica que se caracteriza por el uso de una patineta (también conocida como tabla), la cual es utilizada para deslizarse y elevarse a fin de efectuar una diversidad de trucos en el mobiliario urbano. Por su parte, el *roller* constituye una serie de trucos que se desarrollan en superficies distintas realizadas con patines.

⁹ En el año 2013, esta plaza fue sede del Concurso Nacional de BMX, patrocinado por Vans, en las categorías Street y Bowl.

los siguientes apartados al desarrollo de una tipología, cuyo contenido podría conducirnos no sólo a la caracterización del fenómeno BMX, sino también a la explicación del rol que cumple el espacio y otros elementos en la definición de la identidad de los *riders* en Puebla.

Ahora bien, en este trabajo se parte de la hipótesis de que el espacio *rider* se construye mediante un proceso de territorialización, cuya manifestación puede observarse a través del apego y apropiación que tienen los sujetos del lugar (o espacios que habitan o transitan). Cabe señalar, que estos también poseen un sentido de delimitación simbólica que generalmente se traducen en localizaciones físicas e imaginarios de los mismos, a partir de las cuales los sujetos negocian su pertenencia e identidad.

Para el caso que nos atañe, consideramos que los espacios pueden manifestarse a partir del reconocimiento, asignación o pertenencia simbólica de una o más locaciones, ya sea por parte de los integrantes que conforman un equipo de *riders*, ya sea por otros grupos de sujetos que reconocen su existencia en un determinado territorio. Es decir, estamos frente a un complejo proceso de inclusión y exclusión cuyo eje central pasa por la disputa del espacio físico e imaginario, entre los distintos practicantes del BMX.

Ahora bien, el carácter público del espacio supone que hipotéticamente todos los *riders* podrían hacer uso tanto de los parques como de las plazas *skate*, sin embargo, en la práctica cada uno de ellos se encuentra organizado por un conjunto de reglas (explícitas e implícitas), horarios de convivencia y normas, que orientan la conducta y prácticas tanto de los grupos *riders*, como de los practicantes de *skate* y *roller*. Sucede, en efecto, que estamos frente a un campo de disputa entre las distintas tribus urbanas por el espacio, pues cada tribu urbana reclama su ocupación y disfrute. Esto sucede, fundamentalmente, porque detrás del uso del espacio público yace un proceso de diferenciación, identificación y negociación de la pertenencia entre los diferentes grupos sociales que habitan el espacio, por mencionar tenemos el caso *skate versus rider* y *rider versus rider*.

En este sentido, lejos de que los espacios públicos constituyan comunidades homogéneas, representan locaciones con marcadas divisiones territoriales y simbólicas, cuya expresión es manifestada particularmente por la diferenciación de la práctica de los grupos tribales, pues cada uno construye sus propios límites espaciales a partir de sus similitudes y diferencias como *skate*,¹⁰ *rider* o *roller*. Por si fuera poco, hallamos que este manejo del espacio también ocurre mediante la significación de las distintas secciones que conforman los parques o plazas, pues su empleo marca una diferencia entre novatos y expertos. Por ejemplificar, tenemos los dispositivos que manejan los grupos tribales para limitar y restringir el goce de las instalaciones: no ceder turnos a los *amateurs*, plantarse en el sitio de las acrobacias, realizar trucos con la intención de que los aficionados se vean en la necesidad de desplazarse, entre otros.

Con base en estas formas de distinción del espacio público, la siguiente tipología propone la forma en cómo podrían ser clasificados los diferentes tipos de espacios, lo cual nos conduce hacia el entendimiento de los contextos y significados que otorga la tribu urbana BMX, de los mismos.

1) Espacios de la memoria BMX

A juzgar por los relatos de los grupos tribales, un primer elemento a considerar para mantener sus vínculos y continuidad como colectividad yace en su memoria colectiva, pues ésta constituye “una vivencia continua, la cual sólo retiene del pasado lo que está vivo para el grupo que lo sustenta” (Portal, 1997, p. 59) pero, sobre todo, dota de sentido al uso y apropiación del espacio, pues a partir de ella los grupos de BMX han logrado yuxtaponer un cúmulo de recuerdos, vivencias y significados de su pasado y presente. Prueba de ello, es que el espacio de la memoria tiene un rol de suma importancia en el origen, consolidación y expansión del movimiento, ya que cada una de las locaciones que han ocupado a lo largo de su vida, evocan y articulan varios fragmentos de su historia como tribus urbanas.

Así, por ejemplo, tenemos el bosque de Villa Verde, el cual como fruto de la colaboración de los primeros *riders*, llegó a convertirse en un lugar apropiado para el desarrollo del BMX. En efecto, dicho espacio público fue el detonador de la práctica del BMX en Puebla, así como la piedra angular de sus primeros recuerdos como grupo tribal. Cabe recordar, que en la unidad habitacional de Villa Verde también se construyó uno de los primeros circuitos, en el cual se dieron los primeros concursos y competencias locales y nacionales, surgiendo figuras y personajes sobresalientes del BMX poblano. Lo mismo ocurrió con la plaza de Santo Domingo, pues esta locación fue uno de los principales puntos de encuentro de los noveles practicantes del BMX.

2) Las plazas temáticas

En el mismo contexto preciso, tenemos a los parques, pues éstos fueron vistos por los grupos BMX como espacios idóneos para la práctica de su disciplina, permitiéndoles la ejecución de suertes, trucos y maniobras con la bicicleta. Lo mismo vale para el conjunto de plazas parque, ya que su diseño y materiales simulan el mobiliario urbano (escaleras, barandales, etc.). Además, son lugares en donde los grupos tribales, personajes, equipos y grupos de amigos se reúnen para convivir, habitar, evocar sus recuerdos y exteriorizar su gusto por el BMX.

Como muestra tenemos el caso de las plazas *skate*: Xonaca y Mateo de Regil. Por tanto, estas locaciones son campos de confrontación entre los *riders* y otras tribus urbanas. Ciertamente, en este tipo de espacios se logra apreciar el conflicto y disputa por el disfrute y apropiación del lugar, ya sea entre los *riders* locales de una tribu, o ya sea entre éstos con los miembros de tribus contrarias, creando una división espacial.

Efectivamente, cada grupo suele delimitar las secciones del espacio a ocupar, así como una temporalidad para la práctica del BMX. Cabe señalar que esta segregación genera una distinción asimétrica en el uso del espacio: ¿quién lo ocupa?, ¿por cuánto tiempo es ocupado?, ¿qué se disputa en su interior? En ocasiones, la apropiación del espacio puede ser circunstancial, como en el caso de los eventos locales y nacionales; en otros momentos, prolongada, pues cada equipo de *riders* o tribu busca conservar el disfrute de las plazas *skate*, lo cual se traduce en una constante conquista física y simbólica del espacio.

Hay que matizar, no obstante, que en otras locaciones de la ciudad es dable observar otra clase de dinámicas, por ejemplo: el parque Fuertes de Loreto no se consideró como un punto de encuentro entre los practicantes locales del BMX en Puebla, a decir de los mismos, no contaba con las características idóneas en material y acceso, pero si se consideraba un lugar de paso por *riders* foráneos, pues su forma y distribución espacial (circuitos) resultaban atractivos para ejecutar trucos y realizar videos. Mientras que el Parque de La Revolución Mexicana (Ecológico) ha presentado diferentes apreciaciones durante los primeros meses, después a su inauguración era un espacio neutral, es decir, varios grupos de *riders* que usualmente ya se les asocia a un lugar, guiados por la curiosidad, ver y medir sus habilidades ante y frente los otros, dio lugar a considerarse un punto de visita ocasional.

Posteriormente se da un proceso de separación de algunos miembros de antiguos grupos o equipos, y este parque ya es considerado por algunos como su lugar de práctica cotidiana; y ante la negativa de los otros a cambiar sus puntos de encuentro y recorridos habituales comienza la formación y expansión de nuevos grupos, todavía, reconocidos por equipos y miembros *riders* de pasadas generaciones. Acerca del Parque Juárez se percibe como el lugar donde practican los más jóvenes, se hace evidente la diferencia generacional y lo que el BMX les significa.¹¹

3) Hacer la calle: puntos de reunión y lugares de paso

Para los practicantes del BMX poblano, las calles de la ciudad constituyen una forma de habitar el espacio público. No causa sorpresa entonces, que, para los *riders* saltar por barandales, escaleras, escalones, paredes, bancas, fuentes, monumentos, banquetas y otros objetos, representa la mejor manera de vivir y construir los distintos lugares que posee la ciudad de Puebla. Así, por ejemplo, los lugares de paso “muestran un determinado sentido de usos, una determinada oportunidad” (Vidal y Pol, 2005, p. 287) para habitar y vivir el espacio. De ahí, que por su ubicación son vistos como geografías de trucos emergentes, tal es el caso del Monumento a Juárez, el quiosco del Paseo Bravo, las escaleras de la iglesia

de San Francisco, los paredones de la Unidad Habitacional La Margarita, la plazuela y monumento a Carmen Serdán, o bien el atrio de la capilla de Nuestra Señora de Dolores.

Frente a esta geografía emergente, también tenemos algunas calles de la ciudad, pues éstas se han convertido en puntos fijos de encuentro, debido a la cercanía de la residencia de los *riders*, o bien por el desarrollo de fraternales vínculos y lazos de amistad, o la construcción de rampas y mesas, tal es el caso la Colonia San Felipe, Villa Verde y la Plaza Amalucan.

4) Espacios esporádicos o temporales

Los espacios esporádicos o temporales también representan una forma de habitar y apropiar el espacio público por parte de los grupos de BMX. De hecho, éstos son utilizados por los *riders* (bajo el consentimiento de los vecinos o permiso previo de las autoridades), ya sea como parte de una festividad local, o bien en forma de exhibición o concursos que suelen organizar las tribus urbanas o autoridades correspondientes.

Aquí, hay que advertir la importancia que tienen tanto los parques como calles de Analco o el caso del Zócalo de Puebla. Este último constituye un escenario emblemático que muestra una heterogeneidad de prácticas, las cuales incluyen la presencia de las tribus urbanas del BMX, pues es considerado como un buen escenario para mostrar sus habilidades. Además, esta locación suele transformarse momentáneamente a partir de la incorporación de sonidos, escenografía y elementos estéticos varios.

A manera de conclusión

Los acercamientos sobre el espacio público constituyen un sugerente derrotero teórico para el abordaje de múltiples procesos socioculturales que involucran a las tribus urbanas. A decir verdad, a partir de sus elaboraciones se localizó la importancia que tienen las relaciones sociales y las formas de vivir y percibir el espacio entre los *riders* poblanos.

En efecto, desde la retórica tribal urbana sobresale el espacio como parte importante de la conformación del movimiento BMX, pues sus practicantes lo representan y significan a partir de sus experiencias vividas. Lo anterior, se traduce en la asignación y resignificación de una serie de locaciones, puntos de encuentro y referencia que devienen en una serie de disputas por la apropiación y uso ciertos parques, plazas y calles de la ciudad de Puebla.

Ahora bien, la descripción de las formas de apropiación del espacio que aquí se efectuaron, arrojan algunas contribuciones al estudio de las tribus urbanas. La primera de ellas constituye la tipología de los espacios *riders*. A partir de ésta, se logró mapear una serie de cualidades y rasgos que permiten identificar las diferencias que estriban dentro del colectivo BMX. Ciertamente, éstas *sugieren* que a pesar de que este colectivo agrupa a una “misma” tribu urbana, subyacen discrepancias entre aquellos grupos de *riders* que la conforman,

¹¹ Por mencionar, es común escuchar frases como “vamos a jugar”, entre los más jóvenes, haciendo referencia a la práctica. Este tipo de frases y algunas actitudes son consideradas por *riders* de otras generaciones como un término de niños, pues no representa la práctica del BMX.

pues éstos desarrollan particulares vínculos entre los equipos con quienes comparten y habitan el espacio. El colectivo BMX se divide en microgrupos, destacando la figura del equipo.

Otro de los aportes que abraza la presente tipología es la posibilidad de caracterizar la apropiación del espacio por parte de las tribus urbanas, la cual depende de la temporalidad y el sentido que le otorgan los grupos juveniles a aquellos lugares en donde conducen su práctica. No obstante, es preciso considerar que el espacio también genera disputas y conflictos por el dominio y control de los parques, plazas y monumentos que conforman el escenario de su práctica. En este sentido, podemos decir que estamos frente a una cartografía humana que sólo puede ser entendida y analizada desde la práctica del BMX por parte de los diferentes grupos de *riders* a lo largo y ancho de la ciudad de Puebla.

Aún más, la propuesta tipológica podría emplearse como modelo para estudios ulteriores que busquen profundizar en la operativización del concepto de espacio público, o bien en el rol que juega éste y otros factores en la configuración de las identidades y la negociación de la pertenencia de las tribus urbanas. Tal es el caso de los objetos que portan o utilizan los *riders* para el desarrollo de sus trucos y suertes, la buena práctica de esta disciplina, las relaciones sociales que edifican entre sus agremiados, el lenguaje oral y corporal que utilizan, la vestimenta que portan, la evocación del amor al deporte, la personalización de sus bicicletas y, desde luego, la apropiación del espacio que habitan.

En este sentido, se propone que la percepción y formas de habitar el espacio contribuyen al fortalecimiento de las relaciones sociales y estrechamiento de los vínculos entre las tribus urbanas, generando una serie de dinámicas de autoreconocimiento y heteroreconocimiento dentro y fuera de las mismas. Lo anterior, incluye diferentes formas de practicar y expresar la pertenencia y membresía grupal, ya sea desde los espacios de la memoria, la contingencia de “hacer la calle”¹² o habitar el espacio urbano.

Referencias

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Auge, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.

Circuito Radical. (2012, 19 de mayo). Circuito Radical-Inauguración Plaza Xonaca (Parte I). [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Jk-vUDZMRVo>

Costa, P., Pérez T., J. y Tropea, F. (1996). *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia.* Barcelona: Paidós.

Delgado, M. (1999). *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos.* Barcelona: Anagrama.

12 “Hacer la calle” implica una serie de recorridos y apreciaciones de la ciudad por parte de los *riders*, cuyo sentido se construye a partir de los trucos que estos realizan en el trayecto hacia determinado punto de encuentro, reunión o casa.

Fontrodona, M. (2019). *Qué significan las siglas BMX, pequeña historia, disciplinas, dónde practicarlo y riders más conocidos.* Red Bull. <https://www.redbull.com/es-es/que-es-bmx-bike>

Habermas, J. (1994). *Historia crítica de la opinión pública.* España: Gustavo Gili.

Hernández, R., Fernández C. y Baptista P. (2006). *Metodología de la investigación.* México: McGraw-Hill.

Marrero, G. (2008). “La producción del espacio público fundamentos teóricos y metodológicos para una etnografía de lo urbano”, *(Con)textos*, 1. <https://revistes.ub.edu/index.php/contextos/article/view/2144/2284>

Ortiz, R. (1998). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo.* Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Salcedo, M. y Caicedo, S. (2008). “El espacio público como objeto de estudio en las ciencias humanas y sociales”. *Revista científica Guillermo Ockmam*, 6(1), 99-114.

Vidal, T. y Pol, E. (2005). “La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares”, *Anuario de psicología*, 36(3), 281-297.

Maffesoli, M. (2001). *El tiempo de las Tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas.* México: Siglo XXI.

Maffesoli, M. (2002). “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones”. *Sociología de la identidad.* México: UAM-Porrúa.

Portal, M. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo.* México: Conaculta-UAM.

Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional.* Madrid: Síntesis.

Redacción Adrenalina 360 Excelsior (2013). Excelsior en la Historia: BMX, la evolución de pedalear. *adrenalina360EXELSIOR.*

<http://www.excelsior.com.mx/adrenalina/2013/08/07/912591>

Juegos Olímpicos Beijing, China 2008, Simulacro del BMX con Colombia incluida en el partidador. (2007). MUNDO CICLISTICO.

<https://www.revistamundociclistico.com/2007/juegos-olimpicos-beijing-china-2008-simulacro-del-bmx-con-colombia-incluida-en-el-partidor/>

La modalidad BMX, deporte olímpico en Pekín 2008. (2003). El periódico Extremadura. https://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/deportes/modalidad-bmx-deporte-olimpico-pekín-2008_62351.html

APROPIACIONES Y PRÁCTICAS DEL ESPACIO DE LOS JÓVENES GAMER DE GUADALAJARA

MARA RODRÍGUEZ VENEGAS¹

Introducción

El propósito de este texto es analizar las apropiaciones y prácticas del espacio partir de las experiencias de los jóvenes *gamer* de Guadalajara. Sus edades oscilan entre 16 y 24 años y tienen intereses marcados en los videojuegos, aunque tienen carencias de medios lúdicos en sus hogares. Debido a ello tienen su propio sistema de autoidentificación en detrimento de los estereotipos creados por la industria *gamer*. Mientras ésta los identifica como *gamers* casuales o novatos, por la frecuencia de juego y posesión de equipos, estos jóvenes se autodefinen como profesionales o medios, trastocando el sentido de ser *gamer* que para ellos enfatiza en la importancia del trabajo en equipo mientras se juega, en la amistad, el entrenamiento y la habilidad que poseen para permanecer en un grupo de juego y de chat en las redes sociales. Frecuentan espacios de juego en la ciudad y pertenecen a comunidades *gamer* en las redes sociales que usualmente sirven de medio de comunicación con sus iguales. Enfrentan, a su vez, una experiencia juvenil que, si bien está atravesada por la carencia de medios de juegos, buscan alternativas de consumo resignificando espacios populares de juegos y creando relaciones de poder en ellos que da sentido a una espacialidad juvenil construida.

Convivir dentro y fuera de las redes sociales posibilita un entendimiento del espacio *gamer* de manera compleja, desdibujando las fronteras que distinguen lo virtual de lo físico. De manera que la metodología empleada para el estudio fue la etnografía digital (Ardèvol, 2017; Di Prospero, 2017) permitiendo las entradas y salidas

¹ Candidata a Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS, Unidad Occidente. Contacto: mararv84@gmail.com. Este texto se realizó como parte de la tesis de doctorado de la autora.

de estos dos ámbitos para entenderlos de manera híbrida, resignificando lo digital. En un primer momento se llevó a cabo un acercamiento etnográfico a través de observaciones participantes, entrevistas, conversaciones informales en sus ámbitos de juegos frecuentados por los jóvenes del estudio. Esto con el objetivo de identificar espacios de juegos populares, así como las formas en que los construyen, apropian y resignifican.

Más tarde se hizo una etnografía digital en Facebook con el fin de entender las complejidades de este espacio entendido como una extensión del físico y no de manera fragmentada. Se llevaron a cabo conversaciones vía Messenger, que fluctuaban entre textos y registros de audios, además se hicieron capturas de pantallas de Facebook de sus publicaciones, organizándose en carpetas designadas por categorías y subcategorías, que en su interior se organizaban por fecha. Se trianguló la información con aquella obtenida en los centros populares de juegos y se realizó un análisis de contenido de las mismas para identificar las prácticas y apropiaciones de este espacio juvenil, así como de los factores que lo constituyen.

El texto se divide en varios apartados que expresan apropiaciones y prácticas de los jóvenes en una suerte de proceso de construcción y resignificación del espacio juvenil *gamer*. En un primer apartado analizo el lugar, el espacio y el territorio como ejes que articulan la complejidad del espacio juvenil *gamer* mediado por las relaciones sociales. Después elaboro una geografía de las prácticas *gamer* en donde las experiencias juveniles y sus ámbitos de sociabilidad relacionados con los videojuegos, permiten identificar a nivel espacial la conformación de zonas *gamer* que responden al consumo, a la accesibilidad y a las dinámicas sociales. Más adelante distingo los espacios *gamer* de los jóvenes desde sus prácticas y narrativas insistiendo en aquellos que mayormente frecuentan. Por último profundizo las plataformas y aplicaciones más usadas como componentes del espacio digital *gamer*. Estos aspectos suponen la construcción simbólica de la espacialidad *gamer* como parte del proceso de apropiación y práctica del espacio desde las experiencias de los jóvenes *gamer* de Guadalajara.

Lugares, espacios y territorios

Los lugares, espacios y territorios se han conceptualizado desde diferentes abordajes y disciplinas como la historia, la geografía y la antropología. Sus relaciones conjugan sujetos, significaciones, simbologías y relaciones de poder. Mazurek (2012) sostiene que el lugar tiene una ubicación geográfica, aunque sus coordenadas suelen representarse a partir de la convergencia con lo conocido, lo que acrecienta el valor simbólico que se le confiere a un lugar, en tanto el hábitat al ser el medio en que viven los sujetos (Mazurek, 2012, p. 109). Por su parte, Augé (2000) refiere que el lugar se relaciona con la vivencia de los individuos y con la identidad que construyen mediante su vínculo con él. Ambos autores coinciden con el hecho de concebir los lugares como una especie de enclaves sociales, marcados y distinguibles por el sentido que le otorgan los sujetos.

El espacio como consecuencia y según el criterio de Mazurek (2012), es una producción social que debe entenderse desde la localización misma. Sin embargo su cualidad es social lo que permite percibir diferentes espacios construidos desde lo geográfico, desde estructuras espaciales y desde las formas de representación que aluden a simbologías. En virtud de ello existen tres niveles de apropiación del espacio que son **el vivido, el mental y el percibido**, lo cual indica la forma en que las experiencias que se tienen en él, permiten describir el espacio de muchas maneras. En el espacio *gamer*, por ejemplo, se puede identificar varios comportamientos orientados hacia una identidad colectiva que forja a jugadores pero también a jóvenes, a través del uso de determinados equipos de juego, vestimentas y formas de sociabilidad, como apunta Mazurek (2012), “La representación del espacio se basa en la percepción que tiene un actor determinado de un espacio. La representación puede ser técnica, idealizada, y tomar referencias desde lo vivido, lo percibido o intelectualizado” (p. 110).

El territorio conjuga no sólo la localización y las relaciones de los sujetos, sino también los procesos de apropiación que se establecen en él. Se entiende como un producto de la actividad humana y se visibiliza relacionado con grupos sociales e intereses colectivos (Mazurek, 2012; Lefebvre, 2013). Entre sus funciones se halla vivir, apropiarse, explotar e intercambiar (Mazurek, 2012). Son referentes para leer los procesos y fenómenos sociales que tienen como base las relaciones de poder situadas en territorios puntuales. Por ejemplo, los *cibergamers* son lugares de encuentro para jugar, pero al mismo tiempo son espacios de ocio y de consumo en donde comparten con sus iguales aficiones y relaciones afectivas. En ellos se crean relaciones de poder entre los usuarios más asiduos convirtiéndolo en territorio, debido a los procesos que se viven en él. Si bien pueden identificarse desde lo geográfico y físico, también podrían pensarse en el ámbito digital.

Espacios y territorios digitales

Internet ha influido en las relaciones sociales contemporáneas y los jóvenes *gamers* no están exentos de esta influencia en dicho contexto..., ¿es posible hablar de territorialidad en las comunidades digitales? Si bien en las comunidades digitales no hay un espacio físico propiamente dicho, se podría afirmar que: “El ciberespacio aparece como ‘desterritorializado’, y en este caso, muchas veces se trabaja con la dicotomía entre el mundo virtual y el mundo real, entre el mundo de la esfera inmaterial y el mundo de la esfera material. Pero cuando se disocian o se separan estos dos mundos, se puede suscitar un problema muy serio porque, obviamente, no se puede construir el ciberespacio sin una base material, sin una conexión con la tierra, con lo concreto” (Haesbaert, 2013, p. 15).

El fenómeno de la desterritorialización implica un cambio de enfoque de cómo entender el territorio. Las comunidades digitales ancladas en las redes de plataformas digitales, mayormente no tienen un correlato físico, sin embargo en ellas se crean relaciones

de poder o de dominación. Este elemento acentúa su rol territorial en la medida que visibiliza las culturas juveniles como la de los *gamer*. Al observar las dinámicas de las comunidades digitales resaltan algunos fenómenos que coincidirían con una especie de multiterritorialidad. El hecho de pertenecer a varias a la misma vez y construir espacios simultáneos suponen una suerte de multiterritorialidad. En virtud de ello resulta pertinente señalar que,

La multiterritorialidad es la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios reconstruyendo constantemente el propio. Esta posibilidad siempre existió (esto es importante, pues incluso los hombres más “primitivos” no se atenían a un solo territorio), pero nunca en los niveles contemporáneos, especialmente a partir de la llamada compresión del espacio-tiempo. Entonces la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios define la multiterritorialidad (Haesbaert, 2013, p 35).

Aunado a ello aparecen otros procesos como la transterritorialidad que de manera elemental podría estar asociada con la penetración de un territorio en otro. Según Haesbaert (2013), se configura como un territorio-red que ignora demarcaciones y fronteras específicas dándole un nuevo significado al territorio (p. 36). Por ejemplo, el hecho de compartir un video de un canal de YouTube en el muro de una comunidad de Facebook implica una suerte de transterritorialidad porque se conectan dos espacios en la medida que conviven en un momento específico.

El espacio, el lugar y el territorio conforman una espacialidad en la que distingue la relación entre la identidad y el poder (Escobar, 2001). De esta forma, los lugares digitales que generan las comunidades mediante las plataformas, muestran la existencia de un espacio particular sin correlato físico al tratarse de la producción social del espacio (Lefebvre, 2013). Las dinámicas que se generan en él, de empoderamientos y jerarquías alcanzan significado como territorio conteniendo procesos complejos que abran fenómenos de la multiterritorialidad y la transterritorialidad. Las comunidades digitales tienen entonces una referencia física compleja, no desde lo geográfico, pero sí desde lo relacional, lo simbólico y lo jerárquico. En éstas se opera con códigos y experiencias que configuran la pertenencia de los jóvenes a la espacialidad legitimada por sus vivencias. Esta situación se complejiza cuando se analiza el espacio *gamer* en Guadalajara.

Geografía de las prácticas *gamer* en Guadalajara

En la ciudad de Guadalajara, el desarrollo tecnológico de la industria del videojuego es un elemento que potencia a la cultura *gamer*. Su impulso está articulado al interés del Gobierno del Estado de Jalisco en promover el desarrollo tecnológico de la industria del videojuego medi-

ante proyectos como el de Ciudad Creativa Digital, que desde el 30 de octubre de 2017 es parte de la red UNESCO.² Asimismo se dio impulsó a la interconectividad de la ciudad aprovechando su alto nivel de digitalización y la presencia de más de 600 compañías que invierten en alta tecnología (El Informador, 2019). Al lado de cadenas comerciales como GamePlanet³ en plazas comerciales y lugares alternativos de consumo como la Plaza de la Tecnología.

De la misma forma se encuentran los recintos educativos universitarios orientados a la formación de ingenieros y licenciados especializados en diseño de juegos. Además de otros espacios de recreación como bares, restaurantes y *cibergamers* cerca de la zona centro de Guadalajara y en el municipio de Zapopan, que son populares entre los jóvenes (ver mapa 1). A ellos se suman eventos organizados en la FrikiPlaza, en los *cibers* y en Expo Guadalajara, tales como Talent Land⁴ en los que confluyen miles de jóvenes que consumen esta cultura digital.

Cabe señalar que la ciudad de Guadalajara se distingue por su segregación social, espacial y simbólica, como ocurre con la emblemática Calzada Independencia, que es la frontera cultural y de clase de la ciudad (Arias, 2011; Cabrales, 2010) y que divide a los ricos de los pobres. Por lo que resulta evidente que las tiendas de juegos tiendan a localizarse al oeste de dicha calzada. La mayoría de los productos que se comercializan en estas tiendas son de elevado costo, como lo mencionan los jóvenes entrevistados:

“Yo no voy ahí [se refiere a las tiendas GamePlanet], y si voy sólo para ver, pero esas tiendas puedes cambiar tus juegos que ya usaste por otros y pagas algo. Eso mayormente sale en sus páginas y los chavos lo comparten en el Face.” ¿Y por qué no vas? [le pregunto] “Los precios, no manches... prefiero ir y jugar por una hora de diez pesos que meterme a comprar un juego, por más que me guste. Además ahorita consola no tengo” (Brian, 17 años, fragmento de conversación informal. FrikiPlaza, 11-06-2018).

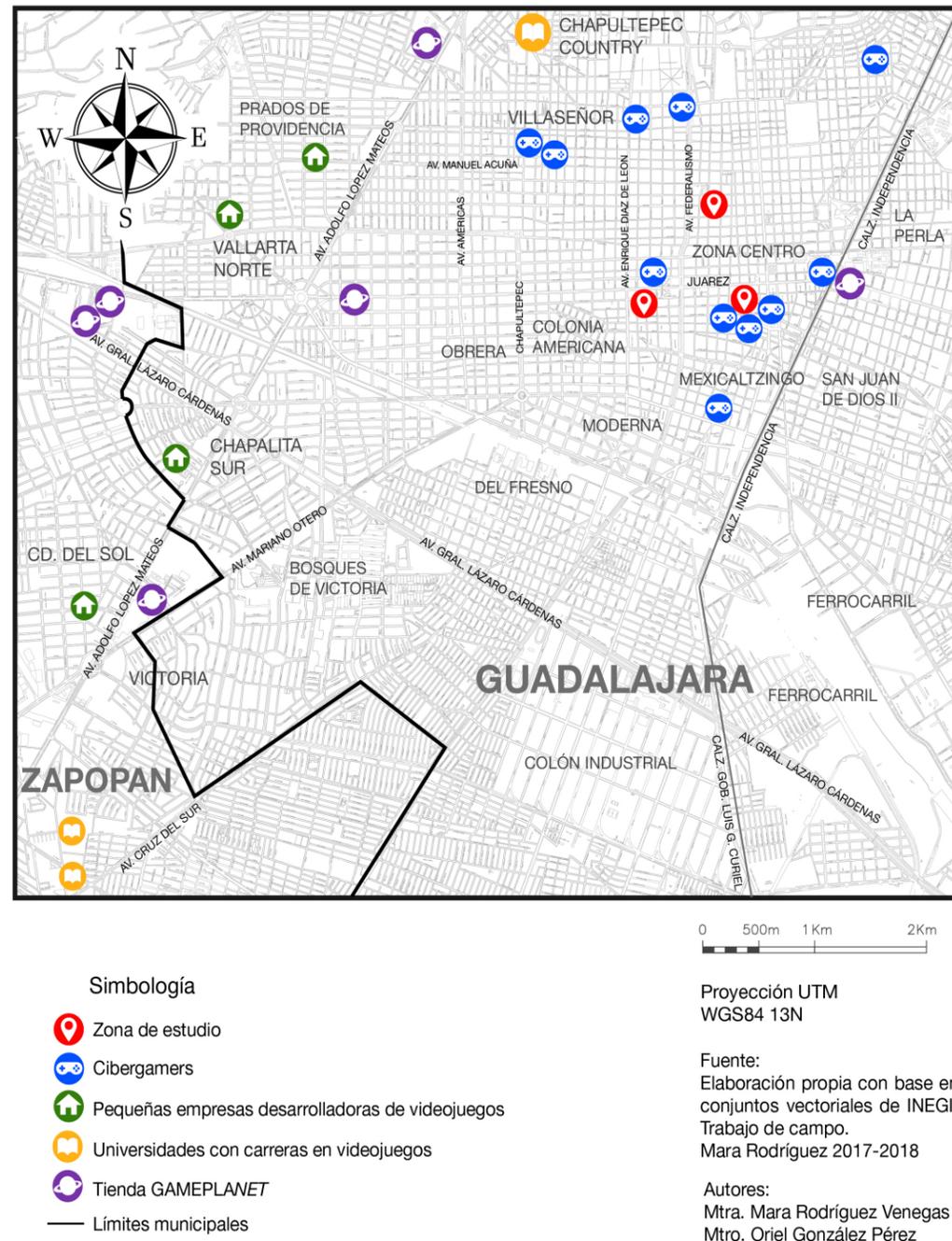
Estas tiendas están dirigidas a consumidores que poseen consolas o *PC-Gamer*, en contraste, muchos jóvenes de recursos medios o escasos no tiene acceso a este tipo de consumo. Tal y como lo explica Saraví (2016), “La ciudad centra y materializa una explosión de contrastes que afloran de una estructura social profundamente desigual” (p. 134).

2 “Guadalajara fue elegida por el Massachusetts Institute of Technology como sede para albergar la Ciudad Creativa Digital, considerada como la primera ciudad creativa en América Latina, donde se concentran industrias creativas, tecnologías de la información e innovación”. Consultado en: <https://www.gob.mx/promexico/articulos/ciudad-creativa-digital-de-guadalajara-ingresa-a-red-de-la-unesco> (19-01-2018).

3 A inicios del mes de julio de 2019, la cadena de tiendas, Gamers, anunció que cerrará todas sus sucursales en México, por lo que GamePlanet absorberá todas sus operaciones.

4 Sus dos últimas ediciones transcurrieron entre 2 y el 5 de abril de 2018 y del 21 al 26 de abril de 2019 en Expo Guadalajara, con el objetivo de aunar a jóvenes interesados por el mundo digital, la música, el audiovisual y los videojuegos.

Mapa del Espacio Gamer en Guadalajara, Jalisco



Mapa 1. Espacio gamer en Guadalajara registrado a partir de pequeñas empresas desarrolladoras de videojuegos, universidades y tiendas especializadas, así como espacios populares de juego entre los jóvenes. Esto supone territorialidades múltiples definidas a nivel simbólico.

Lo mismo ocurre con los centros educativos que imparten las carreras de diseño de aplicaciones y programación de videojuegos en la ciudad. Las instituciones privadas están emplazadas en áreas de medio-alto estatus social, en los municipios de Guadalajara y Zapopan. Muchos de los jóvenes entrevistados desconocían su existencia, ya fuera porque no está a su alcance o porque no constituyen una opción cercana a su realidad: “Sí quisiera más que jugar hacer videojuegos, pero la neta no creo que pudiera pagar una carrera así.” ¿El precio es muy alto? [le pregunto]. “Y también porque no se cómo pueda trabajar en eso, ¿en qué compañías o empresas? Hay que conocer a alguien para eso [risas]. Yo creo que lo más fácil es dedicarte a probar videojuegos, eso sí sería chido” (Jonathan, 18 años, fragmento de conversación informal. FrikiPlaza, 3-7-2018).

La producción regional de videojuegos es otro punto relevante por entender. En 2017 Guadalajara concentraba el 26.7% de pequeñas empresas desarrolladoras de videojuegos —también conocidas como ‘estudios de videojuegos’— del país, de acuerdo con el Informe Anual de la Asociación Mexicana de Videojuegos. Entre las más conocidas por los jóvenes, entre los que destacan: 1 Simple Game, 2D Nutz, Cosmoginía, Feline Arts, Guaostudio, KaraOkulta, Larva Games Studios. Estos estudios están dispersos por la ciudad y otros recurren a las redes como Facebook y Twitter para dar publicidad a sus productos. La realidad es que a pesar de tener muchos seguidores en las redes, no logran llegar a sectores populares.

De esta forma, las tiendas de cadena, las universidades e instituciones especializadas y las pequeñas empresas de videojuegos, son relevantes en el mundo *gamer*. A la par que los eventos organizados por las Industrias Creativas de Jalisco que gozan de prestigio y popularidad y venden con un año de antelación sus entradas, según la magnitud del evento. También hay reuniones mensuales que organizan las pequeñas empresas de videojuegos para mostrar sus trabajos, aunque no suelen llamar la atención de jóvenes de sectores populares. Si bien el panorama descrito es relevante en la territorialidad *gamer* aún es necesario considerar las experiencias y simbolismos que se generan en espacios particulares de interacción de estos jóvenes, que a continuación se abordará.

Los gamers y sus espacios en Guadalajara

Debido al alto costo de los productos asociados a los videojuegos existe una oferta alternativa en pequeños negocios de venta y alquiler de juegos a precios accesibles. La Zona Metropolitana de Guadalajara cuenta con aproximadamente 2,127⁵ cibercafé, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), incluyendo centros de impresión y de copiado, reparación de implementos tecnológicos y lugares de juego. Por lo tanto, la cifra de *cibergamers* es inexacta, ya que pueden registrarse bajo otros giros de actividad.

⁵ Cifras correspondientes a INEGI. Véase <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/denue/Default.aspx?idee=1839822>, consultadas en 5-2-2019.

Los *cibers* surgieron en la ciudad aproximadamente en 1998, al principio se ubicaron dos en el centro de Guadalajara, y para 2007, había 408 (Becerra, 2007). Este tipo de negocios suelen ser familiares e incrementaron su popularidad debido a la renta de consolas y *PC-Gamer*, en donde conviven niños, jóvenes y adultos. En los *cibergamer* se establecen relaciones sociales entre los jóvenes quienes dejan claras sus preferencias por los sitios de juego, según sea la capacidad de éstos:

“[...] no sé si lugar *gamer* o qué [risas], pero sí me gusta venir aquí, mejor con compas,... A veces me encuentro con algunos chavos aquí... el ambiente si está más chido que en otros lados. Aquí puedes practicar con calma, pero también competir” (Isaac, 17 años, fragmento de conversación informal. *Cibergamer*, 28-5-2018).

Estos negocios tienen estrategias de mercado para mantener a su clientela. La especialidad de muchos negocios es la venta de videojuegos, los que cuentan con una gran gama, según la opinión de uno de los entrevistados, éstos suelen tener proveedores que le facilitan máquinas, consolas y juegos para jugar en estos centros.⁶ El *cibergamer* en el que se realicé observaciones y trabajo de campo abrió en 2010, como papelería y *ciber*, al inicio sólo había dos PC habilitadas para jugar. Al paso del tiempo se recurrió a las redes sociales para dar publicidad al lugar mediante la organización de torneos *gamers* y también informando a los usuarios de los nuevos juegos que iban adquiriendo. De ese modo el número de jóvenes que empezó a frecuentarlo aumentó, además se colocó publicidad en la parte exterior para llamar la atención de los transeúntes. Los dueños entendieron que el área adolecía de espacios de juegos por lo que un negocio de este tipo sería rentable y ofrecería entretenimiento a niños y jóvenes, además el establecimiento continuaría ofreciendo servicio de Internet e impresiones. Pero con el tiempo hubo problemas, dos jóvenes se pelearon, lo que llevó a los dueños a poner carteles en la zona de juego señalando: “No Pelearse”. Para quien es ajeno a este espacio y lee los carteles pensaría que hay problemas serios, a lo que se suma el estereotipo que hay sobre los jóvenes *gamers* como violentos y agresivos. Pero en realidad ocurre lo contrario, se trata de lugares divertidos y agradables para los jóvenes. El *cibergamer* también tiene la función de ser un punto de encuentro para los jóvenes:

“[...] aquí me encuentro con un compa y ya cuando nos aburrimos, y [pau-sa] vamos al Multiplayer”. ¿A seguir jugando videojuegos? [le pregunto, sorprendida]. Es que ahí también van chavas y hay de todos los juegos, hay consolas, pero hay otras cosas.” ¿Juegos de mesa? [le pregunto]. “Sí [risas].” (Tony, 17 años, fragmento de conversación informal, *Cibergamer*, 3-4-2018).

De esta manera, los espacios *gamers* a esta escala son apropiados y resignificados por los jóvenes, según las experiencias y dinámicas que se generan al interior.

Otro espacio relevante es la Frik Plaza, en donde también predominan los varones. Su particularidad es que es más heterogéneo y existe más variedad de medios de juegos que se

rentan. Éstos van desde consolas actualizadas y remodeladas, máquinas de juegos y ámbitos donde se puede jugar en realidad virtual. La plaza está ubicada en el centro de la ciudad, en donde se venden juegos, consolas de mesa y portátiles, así como otros artículos relacionados con la experiencia *gamer*. Es también un lugar de intercambio de experiencias de juego, de consumo cultural y de relaciones sociales. Entre sus particularidades se nota que no es exclusiva de los *gamers* ya que éstos conviven con otros grupos como los *cosplay* y los *otaku*.

Si bien comparten el mismo piso en la plaza comercial (los dos últimos grupos), en la primera mitad del área se encuentran los locales de los *gamer*, y en la segunda mitad y al centro, los *otros*. Daniel, uno de los jóvenes entrevistados en este estudio, explica:

“Aquí hay locales de unos y otro, y no es que yo vea que se peleen, pero sí, en los festivales de *cosplay* vienen más chavos que los de videojuegos. Esto de jugar no es para todos, pero si hay cosplayers que son de personajes de videojuegos, y he visto a varios que en las competencias se visten así. La semana pasada fue el concurso del Cosplay que el ganador iba a representar a Jalisco en el CNC (Concurso Nacional de Cosplay) de Ciudad México y el chavo que ganó era Carter, de Halo. Él se llama Naruto, bueno así está en Facebook, no me acuerdo cómo se llama. Pero no wey, su vestuario estaba muy bien, y sí, nos tomamos fotos con él. Yo sé que el chavo jugaba Halo, y creo que está más en lo del *cosplay* que lo hace a veces, y sí, la semana pasada ganó sus mil pesos. Pero sí, yo digo que aquí sí, los lugares donde comprar trajes, o videojuegos o para jugar y sí están como organizados así” (Daniel, 20 años, fragmento de entrevista. Frik Plaza, 17-05-2018).

Cuando la Frik Plaza entró en reparación, la mayoría de los jóvenes se trasladaron a otros espacios *gamers*. Aumentó la asistencia no sólo a los cibers, sino también a bares-restaurantes como el Multiplayer y el 8Bits, que eran espacios equipados para jugar y consumir alimentos. Estos enclaves en general conforman una geografía especial, algunos gozan de más popularidad entre los jóvenes contando con una clientela fija. Esto genera una especie de empoderamientos a partir de una sociabilidad compleja al coincidir usuarios frecuentes con otros que no lo son. En particular podrían pensarse estos espacios como territorios en pugna coyunturales, que visibiliza un empoderamiento particular. Entre las narraciones recogidas este pasaje destaca según relata Adolfo,

“Ahí unos chavos que venían de no sé dónde y se las daban de genios, se sentaban en una de las consolas a jugar y todas las chavitas iban con ellos, mirándolos.” ¿Pero para llamar la atención o...? [le pregunto]. “Sííí, para eso, iban y se sentaban ahí, pero eran medio problemáticos, sí se creían el cuento

⁶ En algunos lugares de la ciudad se paga por hora para jugar con consolas o *PC-Gamers*.

del *gamer*, ay no manches, yo dejé de ir algunos días.” ¿Pero tuviste problemas con ellos? [le pregunto]. “No, pero casi..., pero ya después parece que los corrieron porque llegaron a tener un lugar ahí y si no le daban ese lugar levantaban al que fuera. Y tú dices, ¿qué onda con estos weyes?, no manches”. (Adolfo, 19 años, fragmento de conversación informal. Multiplayer, 21-6-2018).

Además de los espacios referidos, existen áreas de consumo cultural como los tianquis y bazares en donde los jóvenes compran productos originales y de piratería. Tal como señala Reguillo (2007, p. 88), “Los jóvenes han encontrado en el comercio pirata en ropa, música, películas entre otros productos [por ejemplo, videojuegos] la manera de inscribirse en este discurso que condena a la invisibilidad a quienes están afuera de sus circuitos”. Máxime si se considera que no tienen acceso a otros espacios *gamers* y que buscan alternativas para viabilizar sus intereses e identificaciones con este tipo de cultura.

Si bien el eje que articula a los jóvenes son los videojuegos, también lo es la socialización que establecen y los escenarios de los que se apropian. El espacio *gamer* es, por tanto, el reflejo de la noción de un “espacio de nosotros” con respecto a “los otros”. Los jóvenes jugadores suelen definir al *cibergamer* y a la Frikiplaza como un “espacio nuestro” en donde se establecen relaciones de poder, se construyen jerarquías y se hacen diferencias con respecto a los otros como el MultiPlayer o el 8 Bits. Al respecto, la hipótesis de Lefevre (2013) sobre el espacio como producción social es relevante, ya que estos jóvenes producen espacios territoriales, pero también expresan relaciones de poder y jerarquías internas. Esta especie de territorialidad, que menciona Haesbaert (2013), es el espacio vivido, experimentado y resignificado. Como es lógico esta sociabilidad generada en los diferentes lugares de la ciudad se proyecta en los espacios digitales, como a continuación se tratará.

Los *gamers* y los espacios digitales

Los espacios y territorios *gamers* digitales surgen de la confluencia de intereses temáticos sobre los videojuegos. Esto expresa la complejidad del espacio *gamer* digital al estar conformado por aplicaciones, plataformas, canales de juegos, sitios y páginas de información de los mismos, así como por comunidades. La interrelación de cada uno de ellos caracteriza a este espacio digital en la medida que va generando territorialidades. Estas últimas están ancladas a las formas en que se socializa, así como al tipo de contenido que se genera de ellas, lo cual permite reconstruir sus fronteras territoriales constantemente.

La existencia de múltiples comunidades con temática de juego en las redes sociales, representa un ámbito de despliegue de la cultura juvenil *gamer*. La mayoría de las redes de plataformas sociales cuentan con comunidades integradas por jóvenes *gamers*. Las más comunes son aquellas que provienen de Facebook, YouTube y Twitch.

Según los registros de campo, las comunidades *gamers* construidas en Facebook tienden a establecer una serie de requisitos para entrar y permanecer en ellas. Ésta no es su principal cualidad, sino sus modos de socialización que tienden a ser diferentes, en la medida que todas ubican la habilidad del jugador como eje rector de experiencias. Durante el trabajo de campo eran populares juegos como Destiny, Fortnite, Grand Theft Auto V (GTA V) y Call Of Duty, los que contaban con infinidad de comunidades no creadas por la plataforma de juego, sino por los propios jugadores. La pertenencia a ellas se daba a través de invitaciones de terceros o por su grado de popularidad. Por ejemplo, los juegos de violencia, de estrategia y de acción, suelen ser los más valorados entre algunos de los *gamers* entrevistados y la pertenencia a dichas comunidades tiende a nutrir el prestigio del jugador. Numerosos fueron los criterios recogidos entre unas y otras.

Fortnite México, era una comunidad un poco más amigable, mientras Destiny 2 Xbox MÉXICO, Official GTA V Online Mexico y Call of Duty Black Ops 4 México, eran comunidades problemáticas, pero según algunos jóvenes había formas de habitar en ellas, según sea el caso. Una narración recogida en campo, mostraba la experiencia en uno de estos espacios:

“Yo estoy en varios grupos de Facebook, en algunos soy más activo que en otros, pero estoy en todos a la misma vez. En el de Destiny, tú te puedes meter al grupo y ahorita hay uno diciéndole anciano a otro, y el otro diciéndole escuinclé, rata” (Gus, 23 años, fragmento de entrevista, FrikiPlaza, 2-2-2018).

Otras de las plataformas que suelen tener muchos seguidores es YouTube, que en los últimos tiempos ha fungido como un territorio *gamer* al crear canales temáticos sobre juegos específicos. En algunos casos muchos jóvenes comparten en Facebook los materiales que postean en sus canales de YouTube para alcanzar vistas y audiencia. Según narraciones recogidas en campo, uno de los chicos entrevistados contaba que su amigo había iniciado un canal y que había posteado en una de sus comunidades que si sus publicaciones llegaban a 20 *likes* y comentarios se seleccionarían personas al azar y se les regalarían armas y dinero durante una sesión del juego GTA V (2-06-2018. Notas del Diario de Campo, MRV).

Entre las experiencias negativas de los jóvenes con YouTube resaltan aquellas que se relacionan con las políticas de censura de contenido inapropiado, que en los últimos años se ha afianzado cada vez más. Sobre ello, un entrevistado comentó,

“No tiene sentido salir en un video fumando ni bebiendo alcohol y si esto pasa, entonces el video no puede ser monetizado. Y no digo que este tipo de cosas estén mal, pero... mmm... a veces se pasan de lanza. YouTube antes era una plataforma más o menos libre, era para expresar ideas, todo lo que tú quieras, pero ahora se ha convertido en una guardería mal hecha. Vi en Facebook a unos chavos quejarse de que les bajaron un video y lo que tenía era una ima-

gen insignificante, que no era para tanto...” (Diego Alejandro, fragmento de entrevista. FrikiPlaza, 22-3-2018).

Pese a los problemas ocasionados en estos espacios, mayormente del uso de la plataforma continúa con su popularidad entre los jóvenes *gamer*. Sin embargo, sucesos como éstos han generado la migración de plataformas. Twitch se convirtió en una de las plataformas para migrar aunque su implementación ha sido gradual, pues según registros de campo, muchos *youtubers* utilizan sus cuentas de Facebook para informar sobre el cierre del canal y la apertura o continuidad Twitch (22-03-2018. Notas del Diario de Campo, MRV).

Estos aspectos demuestran los diferentes usos que le dan a los territorios *gamers* que componen el espacio. Esto va generando su significación a partir de las narraciones que se hacen sobre él, lejos de delimitar fronteras, continuamente se están transgrediendo y reconstruyendo otras. Sobre esto Andrew dice,

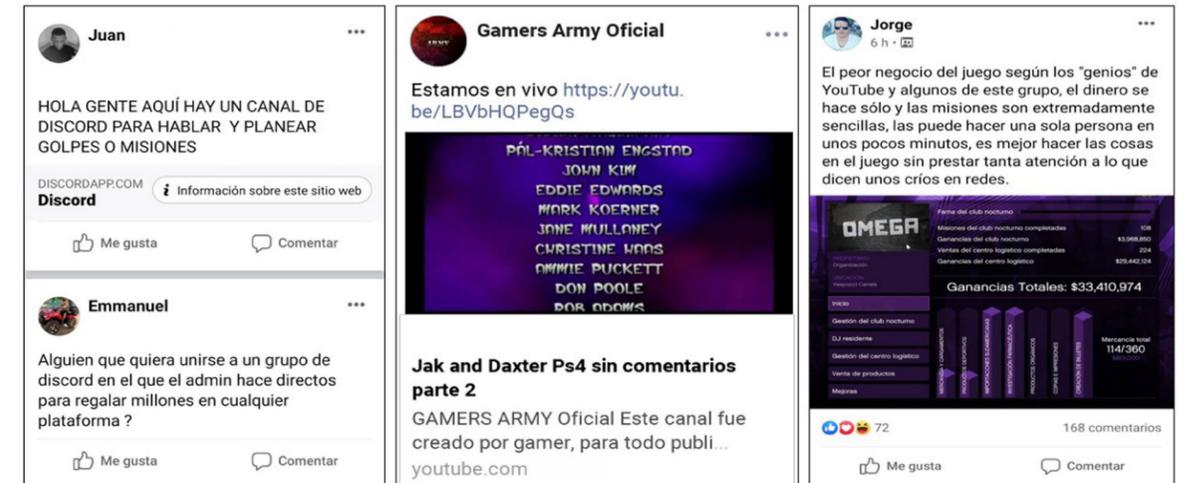
“Es que todas funcionan al mismo tiempo y no puedes separarlas, aunque están separadas [risas], que este contenido es sólo de Facebook y el otro en YouTube o de Twitch. Yo por ejemplo sigo un canal de YouTube de unos compas y todo lo que hacen ahí, ellos lo comparten en Facebook y en Twitch, es una para tener más vistas. Puede ser que YouTube es la más importante, pero la neta no, son todas.” ¿Funcionan como un todo en uno? [Interrumpí preguntando]. “Exacto sí, todo está muy relacionado y aunque funcionan diferentes las plataformas, el contenido es casi el mismo si compartes todo el tiempo.” ¿Es como una conquista del espacio *gamer*? [Pregunté]. “En cierta forma, sí” (Andrew, 24 años, conversación informal. FrikiPlaza, 17-5-2018).

Según la experiencia de este joven el espacio *gamer* digital alcanza la cualidad de practicado que propone Michel de Certeau (1999), pues además de estar socialmente poblado y ser significativo, se delimita por el tipo de prácticas y presencias que se construyen alrededor de él y le dan un sentido. En el espacio practicado la ausencia de un correlato físico toma como eje las formas de identificación con él, así como el tipo de prácticas que en él se llevan a cabo. Esto explica el hecho de que el espacio *gamer* digital se construye desde la proximidad de varias redes y plataformas y no desde la preponderancia de una de ellas.

Las aplicaciones de mensajería son otro ejemplo de espacios *gamers*. Comúnmente Messenger y WhatsApp se usan de manera continua, sumándose Discord, una aplicación creada para conversar sobre diferentes temáticas del mundo *gamer*. En cierta medida las redes sociales y plataformas construyen un espacio *gamer* que se va configurando a partir de la forma de usarlas de manera dialógica. Con ello es posible que en comunidades *gamers* de Facebook se comparta contenido de otras aplicaciones como Discord o plataformas como Twitch

o YouTube (imagen 1). El acto de compartir una aplicación, la emisión de un canal o simplemente emitir un criterio cualquiera que éste sea, dejan una especie de huella que desde el punto de vista de la narración asegura cómo los jóvenes se apropian y construyen el espacio.

Imagen 1. Refiere los usos de diferentes plataformas y aplicaciones por los jóvenes gamers. Es el caso de la invitación a chatear a través de Discord y de ver un video en YouTube, usando como primera referencia a Facebook.



La transterritorialidad se visibiliza como un fenómeno pero también como parte de las prácticas juveniles de compartir determinadas aplicaciones y sitios con un fin particular. Esto pareciera una suerte de jerarquización en el espacio que según Bourdieu (2002) se justifica porque “en una sociedad jerárquica, no hay espacio que no esté jerarquizado y no exprese jerarquías y las distancias sociales” (p. 120). Ello queda visible en comentarios, publicaciones, estados, así como en el tipo de material que postean. Por otro lado, las vivencias que los jóvenes comparten en la red son un ejemplo de la llamada sociedad en red (Castells, 2000). En este contexto los videojuegos abrieron las puertas a un mundo digital y específico para los jóvenes de modo que las recurrencias a Facebook y a sus propias comunidades, hacen que habiliten y habiten en un espacio propio de los *gamer*. Esto les permite tejer y utilizar redes de comunicación a través de varios canales como son los chats de WhatsApp, Discord o Messenger. Dichos recursos mantienen a las comunidades digitales vivas.

Por lo anterior, se puede afirmar que el espacio digital está compuesto por plataformas, aplicaciones y mensajería referidas al juego, lo que permite entenderlo desde tres dimensiones, lo narrado, representado y practicado. Para los jóvenes se trata de un espacio

altamente valorado que responde a los preceptos propios del mundo del videojuego y de la cultura digital en la que están inmersos.

Conclusiones

El espacio *gamer* significa la representación de las experiencias juveniles de los jugadores, ya sea en las redes sociales digitales o en espacios específicos de sociabilidad en la ciudad. Los espacios de juegos públicos distribuidos por la ciudad, permiten el intercambio de ideas y productos con sus pares, la adquisición de mercancías y la aprehensión de trucos que tiene su extensión en el juego en línea, a partir de una suerte de alfabetización lúdico-digital (Apperley, 2017). En estos enclaves la sociabilidad tiene diferentes niveles de intensidad y desde ella se construyen relaciones de poder, jerarquías y el espacio es apropiado y pensado desde varias dimensiones.

En el contexto digital, en plataformas como Facebook, Twitch y YouTube constantemente demarcan espacios digitales con fines *gamers* por el tipo de contenido que se publica y consume. En este proceso los *youtubers* tienen un papel relevante dinamizando también una alfabetización lúdico-digital que enfatiza en formas de habitar en el espacio. Estas dinámicas posibilitan el seguimiento de *streaming* de juegos y el acto de compartirlo en las diferentes redes. De este modo, la espacialidad *gamer* podría entenderse como un ámbito de representación de la juventud que pone acento a un estilo de vida específico. Al trascender lo físico, lo geográfico y lo virtual puede entenderse desde lo multiterritorial, como resultado de las formas de comprenderlo en tanto narración, representación y práctica.

Referencias

- Apperley, T. (2017). "Digital Gaming, Social Inclusion, and the Right to Play: A Case Study of a Venezuelan Cybercafé". En H. H. Larissa Hjorth, A. Galloway y G. Bell (Ed.), *The Routledge Companion To Digital Ethnography*. Routledge.
- Ardèvol, E. (2017). Etnografía digital. Consultado el 6 de diciembre de 2018. <https://eardevol.wordpress.com/2011/01/17/etnografia-digital/>
- Arias, P. (2011). Cercanas y distantes. Desafectos y dilemas de las mujeres en la periferia urbana de Guadalajara. *Estudios de Género. La ventana*, 34.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares*. Gedisa.
- Becerra, M. H., F. (2007). Los cibercafé de la ciudad de Guadalajara como centros de acceso público a Internet. Paper presented at the International Conference Virtual City and Territory. 4º Congreso Internacional Ciudad y Territorio Virtual, , Guadalajara-Jalisco, México.
- Bourdieu, P. (2002). *La miseria del mundo*. FCE.

- Cabrales, L. (2010). "El de atrás paga: El modelo metropolitano de Guadalajara". En O. Urquidez (Ed.). *Reinventar La Metrópoli Guadalajara*, Jalisco. El Colegio de Jalisco.
- Castells, M. (2000). Internet y la sociedad red. Paper presented at the Conferencia de Presentación del Programa de Doctorado sobre la Sociedad de la Información y el Conocimiento. Universitat Oberta de Catalunya. Consultado el 29 de julio de 2017. <https://www.alfabetizaciondigital.redem.org/wp-content/uploads/2017/05/Internet-y-la-sociedad-red..pdf>
- de Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana.
- Di Prospero, C. (2017). Antropología de lo digital: Construcción del campo etnográfico en co-presencia. *Virtualis*, 7 (15).
- El Informador (2019). Se duplican empresas de alta tecnología; invierten al año 35 MDD en el Estado. informador.mx. Consultado el 21 de septiembre de 2020. <https://www.informador.mx/Economia/Se-duplican-empresas-de-alta-tecnologia-invierten-al-ano-350-MDD-en-el-Estado-20170906-0160.html>
- Escobar, A. (2001). "Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization". *Political Geography*, 20.
- Haesbaert, R. (2013). "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales*, 8(15).
- Lefebvre, H. (2013). "La producción del espacio". En *La producción del espacio* (pp. 219-229). Capitán Swing Libros.
- Mazurek, H. (2012). *Espacio y territorio: instrumentos metodológicos de investigación social*. U PIEB, Univ. de Postgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia.
- Reguillo, R. (2007). *Legitimidades divergentes*. México IMJ/SEP: Encuesta nacional de jóvenes (2005).
- Saraví, G. (2016). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. CIESAS, FLACSO México.

LA IDOLATRÍA ES SERRANA, PERO LOS ÍDOLOS SON URBANOS

CARLOS ARTURO HERNÁNDEZ DÁVILA¹

Usualmente lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles.

Pero basta una crisis para que, de todas partes,
como desbordando de su cauce por el caudal subterráneo,
levante las tapas que mantenían cerradas las alcantarillas

e invada los sótanos, y luego las ciudades.

Nos sentimos sorprendidos cada vez que lo nocturno
se abre brutalmente a la luz del día.

Y, sin embargo, ello revela la existencia de lo que está abajo,
una resistencia interna que nunca se debilita.

(DE CERTEAU, LA POSESIÓN DE LOUDUN, 2012).

El 15 de diciembre del año del Señor de 1817, el cura vicario del Pueblo de Huitzililapan, en las montañas de la sierra de las Cruces y Montealto, descubrió (seguramente guiado por incondicionales delatores) a un grupo de indios e indias otomíes que alababan, en lo más alto de la noche, a *Yemixintte*, “dios de los montes, protector de las semillas”.

Los indios descubiertos bailaban, cargando chiquigüites con tortillas y platos donde reposaban gallinas fritas, mientras que en otros había flores y frutas, además de trozos de algodón, que envolvían a muñecos de barro a los que hacían convivir con imágenes de Cristo y la Virgen.

Mientras idolatraban, otros indios tocaban arpas y guitarras que completaban un cuadro seguramente espeluznante para los ortodoxos ojos de su cura. Este, poseído del celo apostólico propio de su condición, hizo amarrar a los indios y llevarlos presos al pueblo de Lerma, en el valle de Toluca, donde fueron interrogados con severidad.²

¹ Contacto: p34874@correo.uia.mx

² Todo el expediente puede consultarse en el Archivo General de la Nación (AGN) (México), Bienes Nacionales, vol. 663, exp. 19, año de 1817.

No era, con todo, el primer caso reportado con características similares. La pestilencia de la idolatría infestaba las montañas salpicadas de pueblos de indios como San Luis Ayuca, Santa Ana Jilotzingo, San Francisco Ayotuxco, San Antonio Huixquilucan, San Miguel Ameyalco, Santa María Atarasquillo, San Francisco Xochicuautla y San Lorenzo Huitzilapan, lugares de carboneros y campesinos rudos, reticentes a aceptar la santa y verdadera fe, debido (según los inquisidores) a la ignorancia inherente a vivir en inaccesibles, frías y lejanísimas montañas, lejos de la ilustración de la ciudad.

Para quien no la conoce, este espinazo serrano es una sucesión monótona de pinos, abetos, oyameles y ocotes. Pareciera ser que lo mismo vale una piedra que un arroyo. Al ojo extraño le son exactamente indiferentes una roca partida en una cima o una suave depresión en un recodo de alguna vereda. Pero lo asombroso es que esta sierra está profundamente urbanizada, pues se encuentra justo en medio de las ciudades de México y Toluca, a las que hay que sumar sus respectivas zonas conurbadas: estas montañas a veces parecen una suerte de patrio trasero (o delantero) de las ciudades, sus reservas de agua y oxígeno son un botín que codician, por igual, empresarios y políticos (que muchas veces son lo mismo).

En el siglo XXI, de esta sierra se conoce ampliamente la región conocida como La Marquesa, lugar de paseantes urbanos, aburridos del gris de sus colonias y que atiborran sus valles en búsqueda de sopa de hongos, quesadillas y pulque, y que gastan sus sábados o domingos en montar a caballos viejos y cansados, cuatrimotos o volar papalotes. Pero quien se aleja de estos parajes fabricados para turistas de fin de semana, y de pronto se halla en los senderos que desembocan en los santuarios del Divino Rostro, fractalmente distribuido en las montañas, puede hallarse con sorpresas: monte adentro y monte arriba, los sentidos pueden ser traicionados, pues el bosque tiene un lenguaje que no todos entienden, y que es más que una conexión de palabras, pues acá las cosas también hablan.

Además, el tiempo que puede subvertirse al entrar o salir de una cueva; balbucea el silencio cuando éste se abate en medio de la noche, aquietando los gritos de los grillos y menguando las luces de las luciérnagas si un ser voraz y predador está al filo del ataque contra transeúntes inadvertidos. No es bueno hablar en voz alta al atravesar el monte: uno podría escuchar voces o músicas que encantan, y en algunas barrancas viven seres de otros tiempos, cuyas moradas están señaladas por piedras donde han impregnado sus huellas, y que no toleran el escándalo de quienes entran en la espesura sin la cortesía debida.

Si para los urbanistas aquí la naturaleza sobra, para los otomíes lo que sobra es la condición social de los elementos: hoy, como hace casi cinco siglos, aquellos siguen afirmando que los “dueños del agua” (en otomí *Minthe*) se cansan y buscan su relevo atrapando cuerpos humanos. Sumergidos en las mansas aguas, primero suave, pero después ferozmente atrapados por las húmedas fuerzas subterráneas de aquellos, los cuerpos nutren la tierra y proveen agua por algunos años más, hasta que estos dueños se empiecen a fatigar y sea menester buscar a sus sucesores.

Como la gente sobra, el abasto de aguas subterráneas debería estar asegurado, dicen los otomíes cuando pasan frente a un ojo de agua. Si el agua rebosa es porque alguien fue arrebatado para mitigar la sed del mundo. En más de una ocasión, el *Minthe* sale del agua al mediodía, y toca y baila con su violín frente a algunos testigos que, por serlo, no recobrarán nunca la paz. Dejándose ver, estos seres desafían las ideas sobre el orden del mundo que es, al mismo tiempo, atroz y cargado de ternura. Pero no sólo los dueños del agua se agotan. El santo rayo/la santa centella viaja, veloz, buscando relevos y cuerpos que le permitan cumplir con sus dos principales tareas, a saber: dar de comer (haciendo llover y cuidando las semillas) y procurar la salud (desterrando el mal, cercando la envidia, atajando la brujería) de sus hijos, exigiendo a cambio que la gente no se olvide de darle de comer en lo alto de los cinco cerros donde están sus casas y santuarios. Básicamente, el hambre y la enfermedad existen por el olvido de los humanos en reciprocarse estas tareas. La natura existe como resultado de continuas depredaciones consensuadas.

Amortiguar los efectos de ese olvido fue la causa que impulsó al acusado principal de los indios apresados en Huitzilapan en 1817 a entregarse a la veneración de muñecos e imágenes católicas, en insoportable mezcla para los ojos de frailes, curas y funcionarios civiles. De oficio carbonero, este bajaba hasta la capital de la Nueva España a venderlo o trocarlo para hacerse de cosas que en los pueblos de la montaña no se conseguían con facilidad. El indio era casi ciego y en la ciudad necesitaba apoyarse de las paredes para no tropezar.

En los interrogatorios a los que es sometido en la cárcel eclesiástica de Lerma, el acusado refiere que al vender su carbón en los alrededores de la Iglesia de Santa Ana un hombre de Puebla le pregunta el por qué de mala vista. Al no saberlo, el poblano le dijo que el origen de su enfermedad radicaba en que había olvidado el quehacer de sus antepasados, a saber, ofrecer dones, bailes, muñecos y comida a los dioses viejos y a los nuevos. El origen de la ceguera radicaba en la desmemoria: esta certeza se repite en otros procesos, cartas, anotaciones, crónicas o informes de curas que, a lo largo y ancho de la sierra reportaban que la idolatría era prácticamente inextinguible debido a que en ella los indios buscaban (y tal vez encontraban) la salud de la tierra y la de sus propias personas. Sobrevivir implicaba aprender a no olvidar.

El resto de los acusados intentan deslindarse de sus acusaciones explicando ante los jueces que en sus bailes, ofrendas y alabanzas no existía ninguna suerte de hechicería, culto a satanás o intención de ofender al único Dios Vivo y Verdadero (es decir, el dios católico). Insistían en que sólo buscaban curar a su vecino y pariente ciego. Por su parte, éste insiste en que el misterioso hombre poblano le indicó el protocolo que debía seguir para la ceremonia, además de enumerar la parafernalia necesaria, entre la cual no debían faltar “dibujos y banderas”, compradas en los mercados de la ciudad de México. El celo inquisidor del vicario preservó sin saberlo y, para nosotros, uno de esos dibujos.

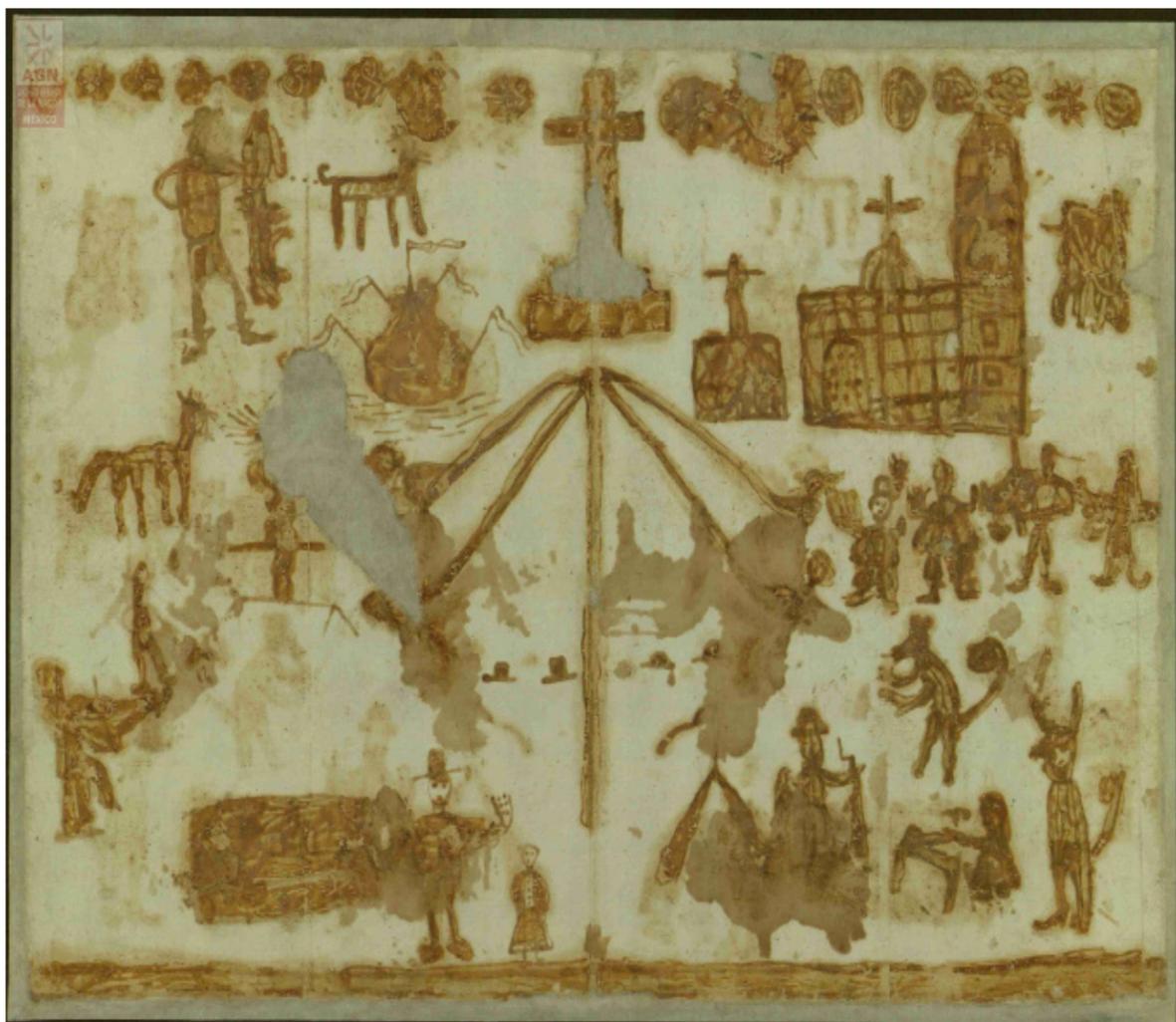


Imagen 1. Papel de brujería, recogido durante un proceso por idolatría, Huitzizilapan, Lerma. AGN, Bienes Nacionales, vol. 663, exp. 19, 1817.

Ante nuestros ojos aparece un conjunto de imágenes extrañas: en el centro, un palo volador (ceremonia compleja ejecutada en muchas regiones de Mesoamérica, y no sólo en el Totonacapan), sitiado por extrañas figuras de animales antropomorfizados en lo que parece ser la plaza de un pueblo. En el juicio, el indio avisa que tanto estos dibujos, como las banderas para el ritual y los muñecos de barro necesitarísimos para sus elaborados rituales de curación, se encontraban a la venta de manera corriente en los diversos mercados de la ciudad. En donde él los adquiere se le mira con sospecha y la vendedora inquiere hacia él para qué demanda dichos materiales. “Para jugar”, dice el indio ciego a la vendedora, quien seguramente entendió que el “juego” (en otomí *nteni*) refiere también, secretamente, a ceremonias muy especiales, tanto de índole pública (como el carnaval) como privada (curaciones con bailes).

Hasta aquí, lo narrado no parece ser diferente a otras crónicas coloniales que refieren a la lucha contra la peste con la que el demonio mantenía atadas las almas y cegadas las mentes de los indios en las montañas que rodean a la muy noble y leal Ciudad de México, desde cuyo arzobispado, tribunales, conventos, parroquias y universidad se combatía esta plaga con escaso (por no decir nulo) éxito. Lo que queda claro en éste y otros casos es que, si bien los rituales se hacen en el monte, las cosas, la materia de la idolatría, se fabrica y comercia en la ciudad. Como si de un anticipo colonial del actual mercado de Sonora se tratara, diversos mercados en varios puntos de la antigua Tenochtitlán comerciaban, distribuían y facilitaban a los idólatras las más diversas mercancías que se volvían imprescindibles para “no olvidar” a los dioses, y atraer la lluvia o la salud.

En otro documento, en este caso la carta XVII de la obra de un eclesiástico, Benito María de Moxo (1805), narra con no fingido estupor cómo los pueblos de la misma sierra “nunca habían sido cristianos” aunque como tales fueran considerados. Moxo refiere una curiosa ceremonia denunciada en las montañas de Huixquilucan (pueblo situado en la misma sierra que nos ocupa), llamada “remuda de ídolos”, que consistía en renovar las figuras de barro que representan a los viejos dioses (y que aún se conocen en Temoaya como *t’sawas* y el Valle del Mezquital como “San Juanes”). Según este autor, los ídolos eran comprados

—¿dónde más?— en los mercados de la Ciudad de México, y transportados a escondidas en canastos, y eran luego recibidos con cohetes, flores, danzas, comidas y “excesos”. Los signos sensibles con los que hombres y dioses dialogaban provenían de la ciudad, circulaban secretamente ante los ojos examinantes y vigilantes de los perseguidores de idolatrías, cuyo celo sin embargo no alcanzó a advertirlo todo, controlarlo todo, supervisararlo todo.

Más que a los indios, la idolatría tuvo (y tiene) la formidable capacidad de enceguecer a sus perseguidores.

Durante el *annus horribilis* del 2020, el valle y la Ciudad de México, con sus casi 20 millones de habitantes, no escaparon ni a los efectos del COVID-19, ni a los diversos artificios y sortilegios que algunos especialistas en magias y hechizos realizaron para ponerle cerco. Además de ser el centro desde donde se toman las decisiones de las políticas públicas en materia de salud, la ciudad es también un poderoso centro de poder milagroso contra cualquier peste. Si en el siglo XVIII, durante las pestes de *matlazáhuatl* y *cocoliztli*, la virgen de Guadalupe fue declarada patrona efectiva de la ciudad, en el siglo XXI se apeló a todas las fuerzas que en ella se asientan para proteger a quienes la pueblan. La hechicería estaba de vuelta. Y es justo aquí donde la historia se narra en primera persona.

En efecto, casi dos siglos después del episodio del encuentro en la ciudad entre indio ciego y el poblano especialista en rituales y conjuros, en octubre del 2020 la historia se

repitió con algunos matices pues yo, vecino y nativo de las montañas de Las Cruces y Montealto, bajé desde allá para encontrarme con otro demiurgo poblano, en este caso el gran *bädi* (en otomí “el que ve”) poblano Alfonso Margarito García Téllez, famoso chamán originario de San Pablito Pahuatlán, Puebla, quien se ha convertido en prestigioso informante de antropólogos y otros especialistas del ritual y la religión. Él es uno de los más célebres maestros en el arte del papel recortado, arte cultivado en toda la Huasteca meridional mediante el cual los dioses, los aires, los muertos y los espíritus de las plantas toman cuerpo. No es éste el mejor momento para hacer apología de don Alfonso Margarito y remito a los lectores a las obras que sondan los profundos pozos de su destreza (García Téllez, 2018).

Había entrado en contacto con él debido a que mi amigo Iván Pérez Téllez publicó en Facebook que el viejo *bädi* la pasaba mal, sin trabajo durante la pandemia y que ofrecía a la venta algunos materiales que desde hacía décadas habían pasado de objetos de uso ritual a artesanías con fines decorativos. Esta compleja operación mercantil, por supuesto, tenía en la Ciudad de México un extraordinario mercado. Sus magistrales recortes, que dan cuerpo al Señor del Monte, a los jueces del infierno, al espíritu de la papaya o los arcángeles, ya no se venden en los mercados colocados alrededor de las iglesias de la ciudad, sino en algunos tianguis que, entre otras cosas, ofrecen “arte popular mexicano”, como La Lagunilla, cerca de Tepito, o en el de San Jacinto, en San Ángel, al sur de la ciudad.

Don Alfonso Margarito estaba impedido de viajar a la ciudad debido a las restricciones de movilidad por la pandemia. Fue necesario viajar hasta la Sierra Norte, el 16 de septiembre de este año, para comprarle “artesanías”. Mi propósito secreto era, si todo iba bien, poder hablar con él acerca de los recortes (más que de las “artesanías”) y, con suerte, conocer su altar y explorar más su enigmática personalidad. Saliendo desde la ciudad de México y vía Tulancingo, la llegada a Pahuatlán, se dio con tiempo suficiente para hablar con calma en su casa. Una vez agotadas la charla y el café que me invitó su esposa, y acordados los precios de las cosas que compraría, una pregunta que formulé casi al azar me llevó de súbito al terreno donde quería estar.

–¿Y cómo va el coronavirus por acá por el pueblo, don Alfonso?

–Ya pronto se va a revelar la mentira. Se va a saber que esto no es la verdad.

–¿Cómo así, don Alfonso?

–El pueblo de San Pablito Pahuatlán, está protegido de las mentiras de esa enfermedad.

Le pregunté si existían recortes sobre este mal, y me dijo que “recortes no, pero dibujos sí”. Y de inmediato le pidió a su esposa, en otomí, que trajera de su altar-bodega una cartulina con unos dibujos que turbaron mi alma: el *bädi* le había puesto rostro al COVID-19.

En efecto, en medio de la pandemia y la crisis económica que acarrearía, Alfonso Margarito, el hacedor de artesanías de recortes o pinturas hechas en papel amate, pidió

ayuda para vender sus mercancías. Sin embargo, en cuanto *bädi*, este hombre no sólo no requería ni necesitaba ayuda alguna, sino que más bien él había sido convocado para brindarla con urgencia, para bien de todo el planeta. Sin embargo, en ese momento yo no lo sabía y él tampoco me lo compartió. Se ofreció a venderme la primicia de sus dibujos sobre “la mentira” (pues contaba con el modelo original) y prometió, sin mucha seguridad, buscarme y encontrarme un día en [la Ciudad de] México “para enseñarme más dibujos”.

Volví a casa con mis dibujos y con más preguntas que no sabría responder sin el concurso del *bädi*. Pero el 18 de octubre, casi un mes después, recibí una llamada a mi teléfono móvil con una clave del estado de Puebla. Era él.

–Vine a [la Ciudad de] México a ver si vendo algo.

Pero las palabras mágicas con las que me atrapó fueron: “Traje más papeles de la mentira; ¿a dónde se las llevo para que las vea?”, me preguntó. La doble sensación de estar a la vez ante un experto *bädi* y un hábil vendedor de artesanía, buen conocedor y satisfactor de las necesidades de sus clientes, me asaltó por un momento. Más no había opción. Si quería escuchar más sobre “la mentira”, era preciso encontrarse con don Alfonso. Éste no encontró a nuestro amigo Iván, por lo que tuvo que alojarse en un extraño hotel de la Ciudad de México, donde lo encontré al otro día antes del amanecer.

Situado a pocas cuadras del cruce del Circuito Interior y la calle de Nezahualcóyotl, en el Centro Histórico de la Ciudad de México, el hotel contaba con un estacionamiento donde varios jóvenes jugaban cartas y estaban armados. Posibles miembros de algún cártel urbano, custodiaban el lugar y fueron más o menos amables cuando pedimos la llave para subir a la habitación que don Alfonso había alquilado. Observándolo, me di cuenta que los años de trato comercial y profesional con el mundo mestizo lo habilitaba para transitar, sin intimidarse, por las calles y rincones de la urbe. A sus casi 80 años, se movía con facilidad en camiones, metro y taxis sin mayor problema. Era un indio que contaba con un capital social y cultural que le habilitaba para subsistir sin demasiados sobresaltos en el incierto y fortuito mundo mestizo.

En la habitación del hotel me mostró sus mercancías. Pero inmediatamente se ocupó de los “papeles de la mentira”, los dibujos que ya había mirado en San Pablito Pahuatlán, trazados sobre una cartulina, y que habían sido ya trasladados a papel amate.

Y fue ahí, con más calma, que el *bädi* me contó el origen de estas visiones plasmadas en papel: ante el avance de la pandemia, en el mes de marzo, diversos *bädi* se reunieron en un oratorio para preparar y llevar a cabo una poderosa ceremonia de adivinación. Se trataba de hacer un ritual de fuerza, cuya importancia exigía el concurso de varios especialistas para adivinar y descifrar con más precisión el caos que se cernía sobre el mundo. La asamblea de estos *bädi* vislumbró noticias alarmantes: la enfermedad era una “mentira”, pero no por falsa, sino por ser un instrumento claramente diabólico.

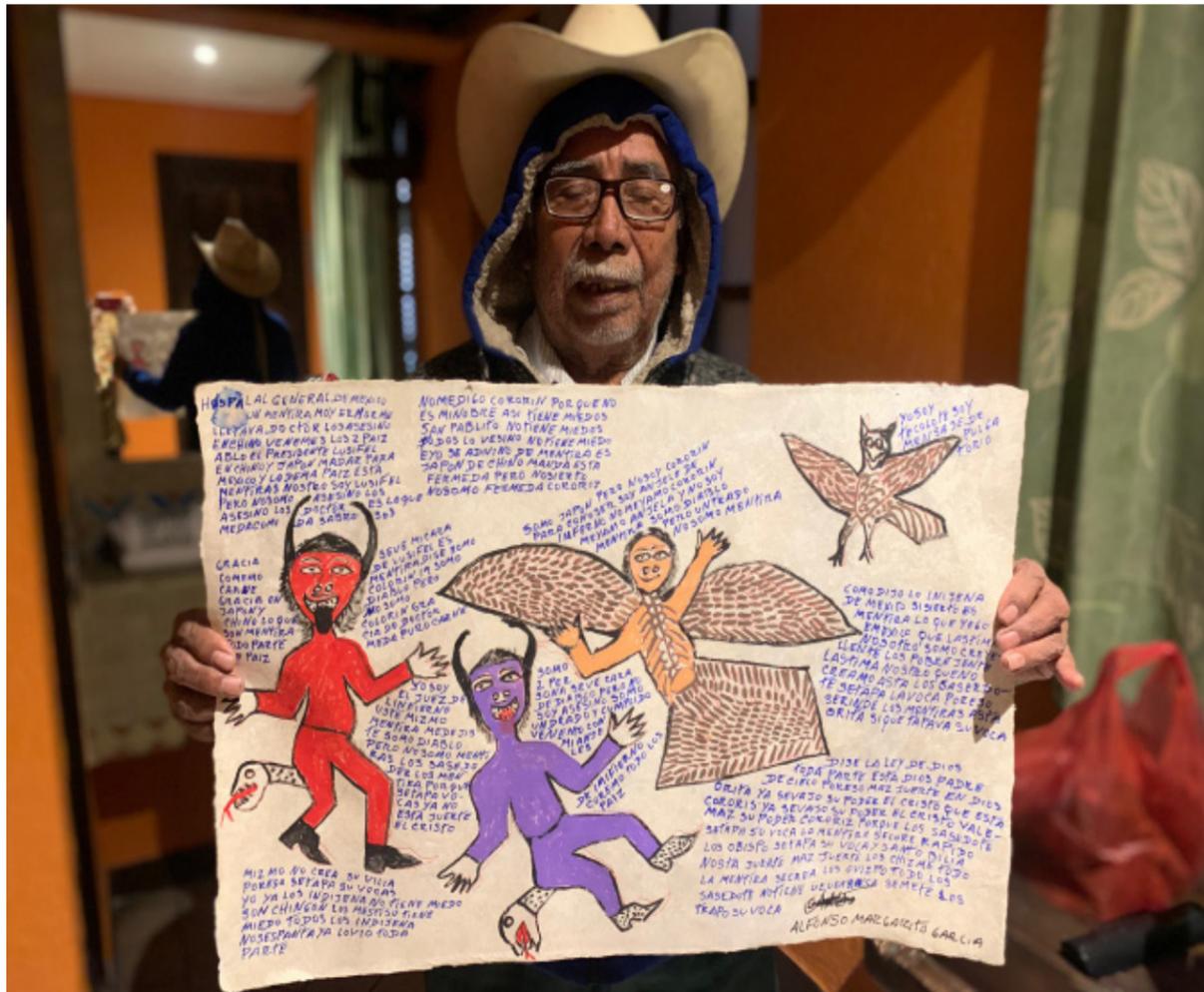


Imagen 2. Alfonso Margarito García Téllez, bādi otomí, muestra sus “papeles de la mentira” sobre el COVID-19, en una habitación de un hotel de la Ciudad de México. 17 de octubre de 2020.

Fotografía de CAHD.

Aquella se había originado en China y Japón, “donde hay gentes que adoran a dioses que son animales (como los murciélagos), y donde sus reyes y presidentes conspiraron contra los pueblos donde el Cristo es honrado y adorado”. La mentira del “Cororin” (*id est*, el coronavirus), contaba con la complicidad del diablo, cuyos instrumentos eran lo mismo los médicos que la “ánjela” (*sic*) del infierno, y que le aseguraba a aquel que “sobrara su comida” (los cadáveres de los infectados). Es justo acotar que este discurso gráfico no significaba una ignorancia supina ante la pandemia. En el plano del pensamiento otomí, la “mentira” no representaba falsedad, sino disimulo: no se negaba la existencia y efectos letales del SARS-CoV-2, sino que se ponían en entredicho sus orígenes e intenciones. El ritual llevado a cabo en la primavera había tenido como efecto el que San Pablito Pahuatlán, había logrado contener la enfermedad y no contar con infectados ni mucho

menos, difuntos: una vez más, como en otras ocasiones a lo largo de los siglos de sometimiento colonial, los indios de la Sierra Norte de Puebla estaban logrando mantenerse.

Dejé a don Alfonso en su habitación, y salí del hotel sorteando a los grupos de jóvenes provistos de mariconeras de imitación de piel donde guardaban sus armas y, nuevamente, volví a mi casa al Montealto con dibujos y papeles aptos para ejercer la brujería. Y al igual que hizo dos siglos antes un indio ciego de Huitzililapan, quien fue acusado de idolatría por seguir las consejas de un misterioso poblano, yo mismo me disponía a proseguir con mis propios rituales para descifrar lo que don Alfonso Margarito había escrito en sus inusitados papeles. En mis montañas también había hombres y mujeres de conocimiento que luchaban contra el virus desde sus oratorios ocultos en el monte. Las elaboradas ceremonias de petición de lluvias, o que imprimían fuerza a la tierra para el crecimiento de las semillas, habían dado espacio a otros rituales dedicados a pedir a los dioses que enviaran “luz y conocimiento para los científicos de los laboratorios”, como escuché en algunos cantos chamánicos durante las ceremonias del verano.

Pero la idolatría (como la enfermedad) no cede. El año está cerrando con una vuelta dolorosa al llamado “semáforo rojo” en la Ciudad de México y en el Estado de México, que rodea al territorio de una ciudad. Un solo territorio, administrativamente separado por fronteras irreales, se encuentra cada vez más infestado del SARS-CoV-2, con hospitales saturados y personal médico exhausto, y con la gente desbordando las calles en busca de algo que comprar antes de morir entubado en un hospital o asfixiado en su propia casa. Y mientras los mensajes de los gobiernos siguen siendo endebles y contradictorios, nuevamente los objetos de poder circulan desde la ciudad hasta los pueblos, en auxilio y prevención de la peste que azota al mundo: una ceremonia llevada a cabo en las montañas de Temoaya, Estado de México, tuvo como uno de sus protagonistas la figura del niño-doctor, eficaz aliado contra las enfermedades que suelen acechar a los otomíes. Pero el niño-doctor ahora está circulando hacia los pueblos con una variante especial, pues en la calle de Talavera, nuevamente en el Centro histórico de la Ciudad de México, las tiendas dedicadas exclusivamente a vender los accesorios para los niños que representan a Jesucristo recién nacido, ofrecen ahora al llamado “niño COVID”.

Desde su aparición, lo mismo la prensa que algunos fieles han desafiado las restricciones sanitarias para llegar hasta este corredor comercial para hacerse de su niño-COVID. Un sencillo paseo por este corredor demuestra las formas en las cuales los niños-Dios pueden ser revestidos de cientos de maneras que escandalizan por igual a curas católicos que a pastores evangélicos, unificados ambos en detener la secular porfía y obstinación de los indios a entregarse a la adoración de objetos (aparentemente) inanimados. Desde la



Imagen 3. “Niños-Dios” vestidos como el personal de salud, conocidos como “niños-COVID”, calle Talavera, Centro Histórico de la Ciudad de México. Diciembre de 2020. Fotografía de CAHD.

calle Talavera circulan imágenes, ropajes, atavíos, sombreros, zapatos y otros atuendos que confieren poderes específicos a las diminutas imágenes que los portarán durante el año.

¡Ay, la idolatría! ¡Ay, la insoportable mezcla! ¡Ay, el sacrílego amasijo de creencias y objetos! En estos días he visto a grupos de peregrinos mazahuas y otomíes subir con sus niños-Dios a los cerros donde el Señor Divino Rostro (nombre castellano de aquel *Mixenthe*, al cual los indios de Huitzilapan pidieron devolver la vista para su pariente ciego). Vista desde la cima del cerro de La Campana, el punto que encabeza el eje ceremonial de la sierra, la ciudad se aprecia lejana y cercana al mismo tiempo: el *skyline* de los edificios de Huixquilucan y Santa Fe, el corredor arquitectónico del paseo de la Reforma, y la masa urbana que se aprecia desde estas alturas, parecen reflejo de una ciudad moderna, que da la espalda a la superstición y al sortilegio.

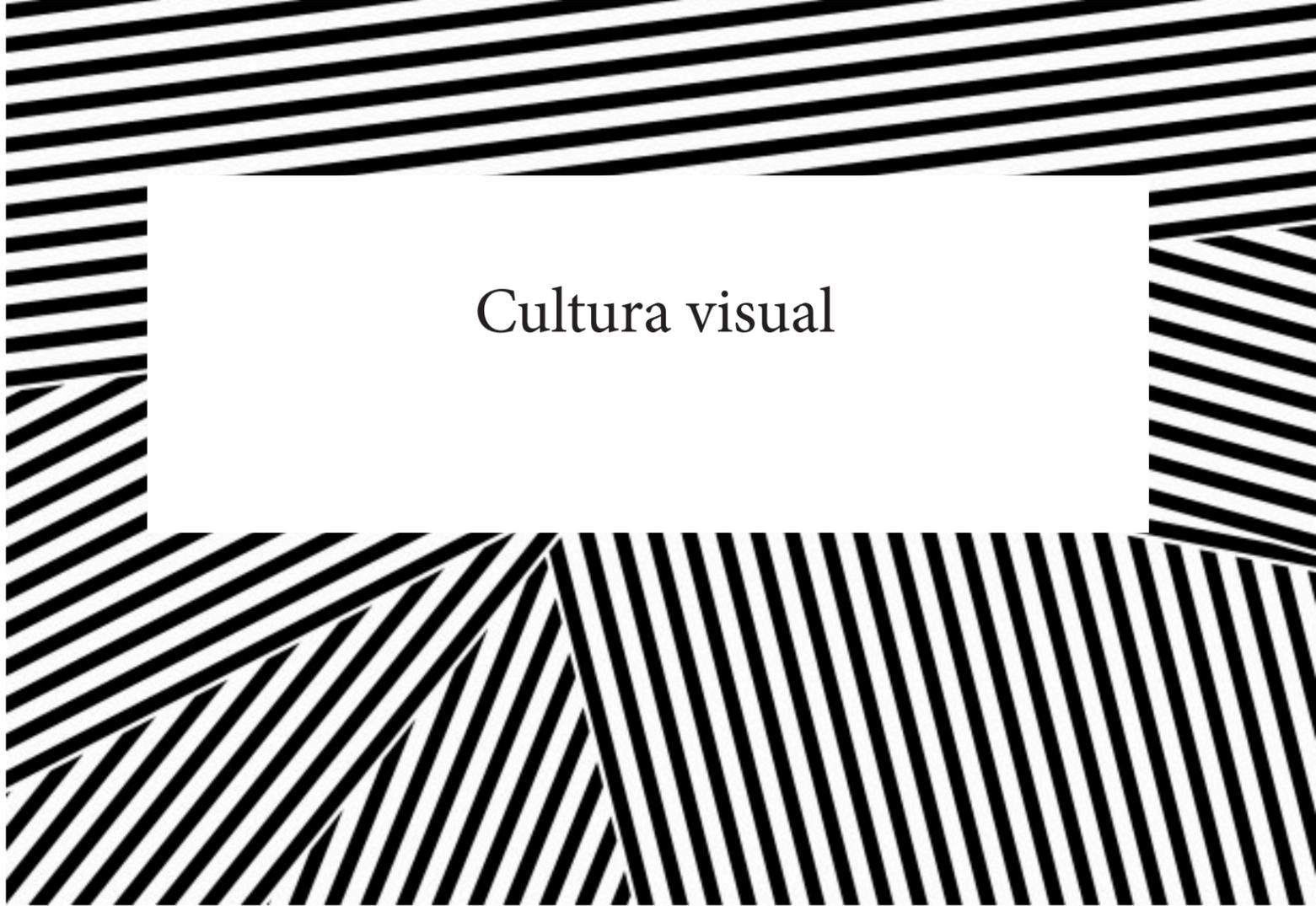
Más, los ensalmos entonados desde los cerros, las barridas con palmas benditas limpiando el cielo de la ciudad de las energías negativas, son tareas continuas de los indios quienes con ello también se protegen cuando a ella bajan a trabajar, a vender escaleras o vigas de madera, y cuando también van a ella en busca de ídolos para seguir sosteniendo con vida a todos los mundos posibles.



Imagen 4. El valle de México visto desde el oratorio del Cerro de la Campana, Estado de México. Fotografía de CAHD.

Referencias

- Certeau, M. (2012). *La posesión de Loudun*. Universidad Iberoamericana.
- García Téllez (2018). *Écrits. Manuscrits á miniatures otomi. Livres présentés et traduits de l'espagnol par Pierre Déléage. Postface de Jacques Galinier*, Nanterre. Société d'ethnologie.
- Moxo, B. (1805). *Cartas Mejicanas*. Tipografía de Luis Pellas.



Cultura visual

IMÁGENES DEL RACISMO EN AMÉRICA LATINA. LA INDIA MARÍA EN MÉXICO:
DEVENIR REPRESENTACIÓN RACISTA

MA. LUISA CAMARGO CAMPOY¹

India María. Representaciones sociales en lugares del no ser

Introducción

La India María es un personaje de la televisión y del cine mexicanos, interpretado por la actriz María Elena Velasco Fragoso (1940-2015). El personaje apareció por primera vez en la película *El Bastardo* (Arturo Martínez, 1968); a raíz de esa primera aparición, el director Fernando Cortés (1909-1979), le sugiere pulirlo y le propone realizar una película² en la que se presente a María Nicolasa Cruz, originaria de San Pedro de los Burros, nombre que tomará el personaje, a quien se conocerá a partir de entonces con el apelativo de India María. Es en 1972 cuando se proyecta en cines nacionales la primera película *Tonta tonta pero no tanto* (Fernando Cortés), donde se nos presenta a una mujer indígena, pobre, analfabeta, migrante, considerada sucia, que no sabe hablar correctamente el español, elementos que harán de ella una figura icónica, que corresponde con una imagen que al mismo tiempo se vinculará con un nombre: India María.

India María. Mujer mazahua

Seraina Rohrer, analista cinematográfica, ubica la comedia que realizó María Elena Velasco, en México en la llamada “comedia blanca” y sus filmes se dividen en los sigui-

1 Estudiante de Doctorado. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Contacto: dulcezelik@gmail.com

2 Entrevista dada a la cineasta Seraina Rohner (2017).

entes temas: migración, religión y estructuras de poder en las sociedades (Rohrer, 2017). Agrega que, a pesar de la crueldad de las bromas, la India María invitaba a la audiencia a “reír con” (*laugh with*) ella, lo que hizo que la audiencia la amara. En entrevista, la actriz comentó que efectivamente, ella está representando a una mujer mazahua: “Viviendo en el D. F., crucé esas mujeres cada día en las calles [...] hasta que un día decidí de interpretar una de ellas. Así nació el personaje” (Rohrer, 2017).

Además de las películas filmadas (en total son 20) la comediente realizó *sketches* en la televisión; el programa Siempre en Domingo (1969-1998) fue una de las plataformas principales para la difusión del personaje, con el conductor Raúl Velasco establecía diálogos, creando comedia *slapstick*. En ellos María llegó a ejecutar instrumentos musicales, sus diálogos concluían con alguna reflexión, se reivindicaba como una mujer casta y pura, incapaz de tener algún desliz de carácter sexual; si bien se dirigía al conductor como “güerito” y simulaba estar enamorada de él, el contexto y los discursos tanto orales como visuales, indicaban que una relación entre ellos, jamás se daría.

Durante los *sketches*, el racismo se configura en el momento en que el personaje es construido con base en conocimiento que deriva de prácticas de mujeres indígenas migrantes en la Ciudad de México, transformándolo en humor, dejando de lado el análisis crítico de las situaciones que llevaron a estas mujeres a desplazarse de sus lugares de origen para buscar un “futuro mejor”, mostrándolas simplemente como mujeres que sí, hacen crítica, pero ésta será emitida por medio de “chistes” descontextualizados. Estos chistes las llevarán inmediatamente a la llamada zona del no ser (Fanon, 2017), lugar en el que existe una disputa ontológica sobre la humanidad/no humanidad.

India María. Representación social (RS)

Las representaciones de los pueblos indígenas haciendo uso de personajes humorísticos ha sido una constante en la industria cultural mexicana, principalmente en la televisión y el cine. Un ejemplo lo podemos encontrar en el programa transmitido por Televisa, *Una familia de diez* (Ortiz de Pinedo, 2007-2019), programa que tiene entre sus personajes principales a Tecla, empleada doméstica de la familia y a Jacinta, madre de Tecla, quien la suple en el trabajo, sólo que ella lo realiza sin sueldo, luego que la hija se va a filmar la nueva película de Alfonso Cuarón, llamada *Condesa*³ (la apología-burla que hacen sobre la actriz ñuu savi (mixteca) Yalitza Aparicio y su participación en la película *Roma* (Cuarón, 2018), es evidente). Tanto Tecla como Jacinta son indígenas.

Los personajes mencionados no serían posibles si no existiera el precedente de la India María, que logró establecerse como personaje humorístico en México y convertirse en una RS.



Tecla. Instagram de Jessica Segura, noviembre de 2019.

De acuerdo con especialistas que estudian el racismo en América Latina⁴, éste es contextual. Por tanto, es importante señalar que la conformación de la India María como RS ha tenido contextos históricos que confluyen en la aceptación o negación del personaje como racista. Es decir, la representación social de la India María no es estática. El personaje sufrió cambios desde que aparece (1968) hasta la última película, *La hija de Moctezuma* (Lipkies, 2014).

Algunas investigaciones académicas referentes a la India María, aseguran que su éxito se debió a la crítica social que realiza y su frecuente exposición al público.⁵ Estos códigos racistas la representa como mujeres necesitadas, desterritorializadas, que portan prendas de algún pueblo indígena, de cabello largo, negro, trenzado y que usualmente ofrecen productos a la venta en la vía pública. India María, ha devenido entonces en una representación social hegemónica.

De acuerdo con Moscovici (1988) las representaciones sociales hegemónicas pueden ser compartidas por miembros de un grupo bien estructurado en una comunidad o nación. La vinculación entre cine nacional e identidad nacional nos revelan la forma en que el personaje ha sido vinculado con el deber ser de las mujeres indígenas migrantes. Se trata de una representación social hegemónica. La India María representa la hegemonía y la estabilidad de lo que significa una mujer indígena migrante en la ciudad, no importa su historia, no importa si el traje que porta contiene símbolos que ofrecen una lectura específica sobre

4 Entre éstos, se encuentra Van Dijk (1997, 2007), Peter Wade (2000, 2014) y Mónica Moreno Figueroa (2010).

5 Entre ellas, se encuentra la opinión de Maricruz Castro Ricalde, quien afirma que el éxito del personaje se debió a que nace en las carpas, en el teatro frívolo, que fueron lugares en los que el pueblo se divertía; las apariciones frecuentes en el programa Siempre en Domingo, le posibilitaron demostrar a la actriz sus dotes como comediente y saltar al cine, ya con un público asegurado.

el entorno en el que se elabora. De allí que, cuando aparece cualquier mujer que porte cualquier elemento que comparta con María Nicolasa, se le acuse enseguida de ser India María.

Momentos

De acuerdo con la Teoría de las representaciones sociales (TRS) al realizar investigación desde su marco, es importante tomar en cuenta tanto las prácticas cotidianas como los contextos en que se dan esas prácticas. Citando a Moscovici, la Dra. Eréndira Serrano⁶ recapitula:

Las representaciones sociales son “sistemas de valor, ideas y prácticas” que simultáneamente “establecen un orden que permite a individua/os familiarizarse y disponer del mundo social y material” e igualmente “permiten que la comunicación entre miembros de una comunidad se lleve a cabo al proveerles un código de intercambio social compartido el cual nombra y clasifica variados aspectos del mundo y su historia personal o grupal sin ambigüedades” (Moscovici, 1973).

En el proceso que lleva a configurar las RS serán importantes la objetivación y el anclaje, etapas que les permitirán establecerse societalmente. Las RS son además “socioculturales’ ya que constituyen el espacio simbólico o de significados compartidos que permite los procesos de identidad, la comunicación y el cambio” (Serrano, 2020). Para este trabajo me interesa resaltar tres momentos: **la objetivación y el anclaje** del personaje India María, así como los contextos históricos en los que surgen los personajes.

Objetivación

De acuerdo con Ángela Arruda, el proceso de objetivación en las RS “revela cómo se estructura el conocimiento del objeto² (Arruda, 2010); agrega que funciona en tres etapas: primero, se hacen recortes de lo que se va a representar, posteriormente se seleccionará aquello que esté en el marco de las experiencias y valores, que derivarán en la selección de lo que será “el núcleo figurativo de la representación, el cual, según Jodelet, presenta la tendencia a aparecer con aspecto de imagen” (Arruda, 2010). El momento histórico en que el personaje India María en México, es determinante para entender las razones por las que los personajes que basan su humor en códigos racistas son populares.

La India María aparece por primera vez como personaje de reparto en la película *El Bandido* (Fernando Cortés, 1968). Durante esos años, México estaba inmerso en un sexenio que concentró el poder en el Estado e hizo cotidiano el uso de la fuerza, tanto de forma legal como ilegal; es durante esa década que se concretará el régimen

⁶ Material proporcionado por la Dra. Eréndira Serrano durante el seminario de investigación sobre representaciones sociales, realizado en la UAEMorelos, México, durante el invierno-primavera 2020.

represor de Luis Echeverría Álvarez, quien gana las elecciones en 1970, proceso electoral que, hasta ese momento, no se caracterizaba por ser democrático. El antecedente inmediato en cuanto a represión y control, es el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz.

Se estaba viviendo la última etapa del periodo conocido como “milagro mexicano”, que se dio gracias a las políticas y medidas económicas implementadas durante el mandato de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958); el milagro estuvo basado en un modelo económico conocido como Desarrollo Estabilizador, vigente de 1954 a 1973, que tuvo como principales ejes la no devaluación de la moneda mexicana con la finalidad de evitar la inflación y el proteccionismo. La estabilidad económica no coincidía con la estabilidad social.

De acuerdo con el escritor José Agustín, en los años cincuenta, en el paternalismo se practicaba principalmente con las poblaciones indígenas:

A principios de los años cincuenta el indio sólo era bueno para explotarse y para despojarle lo poco que tenía en beneficio, otra vez, de los agricultores privados. Naturalmente, este racismo (que abarcaba prácticamente todo el espectro de la sociedad implicaba el peso específico del malinchismo explorado intensamente, en esos momentos, por los estudios de “lo mexicano”, que también abarcaba todas las capas sociales y muy especialmente, en esos momentos, a la intelectualidad) y que se fomentaba indirectamente con las nociones de “industrialización” y “desarrollismo”, pues éstos abrían la puerta a la admiración acrítica e incluso devota de lo extranjero, especialmente del “hombre blanco y barbado” (Agustín, 2007).

Nociones como desarrollo, progreso, industrialización, se comienzan a vincular con imágenes de personas concretas: las personas blancas estadounidenses. México adopta algunas formas de ser del país del norte

[...] la norteamericanización de las costumbres, caracterizada por las influencias transculturales de gran magnitud que aparecieron en el lenguaje, la comida, las formas de vestir y que permearon muchas de los aspectos de la vida cotidiana de los mexicanos; [...] las creaciones y apropiaciones particulares que hicieron los mexicanos de la cultura del consumo. Hacia 1950 el *american way of life* apareció como el símbolo de la modernización, como el estilo de vida que se vinculaba a las clases medias y altas y que se configuraba en gran medida por la capacidad de consumo (Sosenski y López de León. 2015).

Los discursos visuales en la capital del país, se convirtieron en una plataforma para hacer propaganda de la estabilidad económica que permeaba. A la par que se están dando las

condiciones para el desarrollo económico, las movilizaciones sociales eran cada vez más frecuentes. “Como en otros momentos de la historia mexicana la modernización del medio de siglo XX llegó de arriba hacia abajo y tuvo altos costos sociales que se expresaron, por ejemplo, en el éxodo campesino hacia las grandes ciudades y los Estados Unidos” (Servín, 2010).

La necesidad de la población que vivía en las ciudades por pertenecer a los grupos sociales encumbrados, con características raciales blancas, llevó a rechazar a todo aquello que estuviera vinculado con el atraso, desde la ideología, formas de hablar, de pensar, de actuar hasta personas que poseían rasgos raciales considerados campesinos o indígenas.

Todo güerito de ojos claros (oh maravilla tener ojos verdes o, mejor aún, azules) era bien apreciado, así como se repudiaba a los prietos y ain-diados. Si de plano eran indios, peor [...] en la colonia se discutía si los indios “tenían alma o no”, pero en el México independiente no les fue mejor. Ni la reforma juarista ni la revolución escaparon de aplastar a los grupos indígenas del país, y siempre se consideró que la esencia nacional era el mestizaje, por lo que los indios tenían que integrarse (Agustín, 2007).

Dicotomías como blanco/a-negro/a, indio/a-güerito/a, atraso-progreso, modernización/costumbre, surgen de los discursos estatales, gubernamentales y se difunden ampliamente con ayuda de la propaganda, tanto la oficial como la privada, el periódico, la radio, el cine y se configuran los llamados “enemigos del progreso” (Servín, 2010); entre la gente considerada enemiga, figuró principalmente la población indígena y campesina, esta forma de ver, basada en códigos racistas, clasistas, sexistas, se cimentará en la mirada cotidiana. Las migraciones del campo a la ciudad de poblaciones indígenas, se encuentran así con un territorio preparado para rechazar su imagen, en especial si ésta concuerda con la concepción social del atraso, como generalmente sucedía.

Es en este contexto en que surge el personaje, la India María, su imagen se estará repitiendo a partir de 1968 tanto en *sketches* como en películas, que permitirá realizar el proceso de objetivación de lo que es una mujer indígena en un lugar que *per se* no le corresponde. “Es la primera vez que, con la honrosa excepción de las tehuanas, se ven por las calles de México a indígenas vestidas de indígenas” (Arizpe, 1975); el hecho de vestirse con los trajes propios de sus pueblos es lo que marca la diferencia y se empieza a generar preocupación en la población, principalmente por la imagen que estarían ofreciendo.

El marco del que se tomará información para la objetivación serán imágenes de mujeres indígenas en las calles ofreciendo productos con quienes la población citadina seguramente ha tenido contacto, enmarcadas en un esquema de valores formado por prejuicios respecto a las implicaciones de habitar ciudades como símbolos de modernidad y progreso; éstas imágenes derivarán en la objetivación de la RS de lo

que serán las mujeres indígenas migrantes (tercer paso) que será complementada por las películas de la India María, personaje que reafirmará la extranjería en la ciudad de las mujeres indígenas; la imagen del personaje será prácticamente igual a la imagen de las mujeres mazahuas. A partir de ese momento, se naturaliza la RS de las mujeres indígenas migrantes. Hablamos de ellas, y ya se tiene una imagen de lo que son.



Doña Agustina Mondragón. Mujer mazahua de San Felipe del Progreso, Estado de México. Galería personal.

Anclaje

El momento del anclaje es importante en la configuración de las RS de mujeres indígenas habitantes de la ciudad. Volviendo con Arruda (2010), es cuando se le da sentido al objeto, en este caso, la imagen de las mujeres indígenas vendiendo productos. Es importante también el contexto de racismo que impera en México y los discursos sobre la importancia de hacer de los habitantes de la ciudad referentes exitosos tanto en lo social y económico; lograrlo, significa progresar, estar en la modernidad. En los años setenta,

cuando se crea el mayor número de películas de la India María, el discurso sobre la modernidad citadina es recurrente y ante ello el significante de mujer indígena habitante de la Ciudad de México preocupará, “algunos ciudadanos siguen aprisionados en la vieja idea de que lo indio significa retraso y se preocupan temerosamente de la imagen que proyecta México frente al extranjero; otros, en cambio, ya aprecian lo pintoresco y autóctono de la identidad indígena” (Arizpe, 1975). El discurso racista se cimentará, así en el discurso cotidiano de la gente que habita la ciudad, discurso del que tomará ejemplos María Elena Velasco⁷ para interpretar a su personaje, que devolverá después en código humorístico.

El anclaje se realizará a nivel social gracias a la difusión que se hace en los medios de comunicación, como se ha insistido. Pongo como ejemplo un segmento. En una secuencia de la película, *Duro pero seguro* (Fernando Cortés, 1968), María, montada en el burro Filemón (de quien se hace acompañar recurrentemente en sus películas), avanza por una avenida (aparentemente es la lateral de Periférico de la Ciudad de México). Detrás, un conductor toca el claxon exigiendo a María se haga a un lado.

Conductor: A un lado estorbo, ¿qué no escuchas el claxon?

María: Ahh, pues pásale, mira quién te está estorbando.

Conductor: A estorbar al monte, huarachuda.

María: Huarachuda tu tía.

Reflexiones finales en torno al racismo y la India María como RS

En su momento de objetivación, las RS se instalan a través de imágenes; códigos visibles para el resto de la gente con quienes interactuamos, con quienes podemos tener similitud o diferencia; la visualidad es cotidiana, es parte de la vida social, sin embargo, los entramados de poder se hacen evidentes cuando ciertas RS cuentan con espacios de difusión en medios masivos de comunicación, ya que llegan a cantidades importantes de personas con quienes no es necesaria la interacción para asumir que la imagen que se observa pertenece a determinada RS. La India María, si bien personaje, cuenta con ese aparato fáctico que le ha permitido ser vista, escuchada y tomada como tipo ideal; derivado de éste, se construyen imaginarios colectivos que asociará, a su vez, imágenes concretas a la expresión maría. Este proceso nos muestra el vínculo entre RS y racismo, “a partir de las representaciones sociales se margina y se estigmatiza, aunque las representaciones sociales se pueden modificar” (Serrano, 2020).

Para Peter Wade el racismo en América Latina se acrecienta cuando existe fuerte movilización de los grupos racializados. “En América Latina el racismo puede adquirir matices más fuertes que nunca –por ejemplo, en Bolivia y Gua

⁷ De acuerdo con entrevistas concedidas por la actriz a la cineasta Seraina Rohner, para las temáticas vividas por su personaje, tomó como ejemplo experiencias y prácticas de mujeres indígenas migrantes habitantes en la Ciudad de México (Rohner, 2017).

temala– a medida que ‘los indios’ van presionando a las clases medias y las élites, compitiendo por el poder, la educación y los recursos económicos” (Wade, 2000).

Esta forma de dominación por medio de códigos racistas, no es nueva. Desde la época en que se constituyeron los dos virreinos más importantes de España durante su época colonial, la intención de dominar a los principales pueblos que habitaban los territorios fue el motivo por el que se establecieron allí. En un contexto de migración fuerte del campo hacia la ciudad, no es casual que el personaje India María haya aparecido.

Personaje complejo, que está lejos de ser inocente, como su intérprete, la actriz María Elena Velasco Fragoso (1939-2015), intentó hacer creer a la audiencia durante el tiempo en que vivió. Inocencia que llega a caer en la estupidez, como lo muestra el primer filme con el que se da a conocer masivamente *Tonta tonta pero no tanto* (Fernando Cortés, 1972). En las 20 películas que se filmaron sobre ella, al igual que en sus apariciones en *sketches*, podemos atestiguar la diversidad de situaciones por las que atraviesa María, destacando su origen y la referencia específica que hace a un grupo de mujeres: es una india y de acuerdo con los cánones establecidos por la modernidad, una india no es oriunda de una ciudad, así que su condición es de migrante.

Su imagen fue usada en un momento específico en la historia de México como antítesis a la modernidad, ya que durante la etapa en la que surge y difunde ampliamente en las principales salas del país, el Estado mexicano era el encargado de decidir qué se proyectaba. Así, la intensa propaganda realizada para difundir los filmes tuvo que contar con la anuencia del entonces encargado gubernamental de la industria cinematográfica.

Humor

La representación de la India María se hace desde una mirada dicotómica, sustento de la modernidad occidental; María es una india, con las características ya señaladas, se resalta principalmente el desconocimiento que tiene sobre la vida en la ciudad, y, se le hace interactuar con quienes se supone desde esta mirada, son sus opuestos: la clase política que se dice preparada frente a María que es analfabeta; María a la que presentan como una mujer fea frente a mujeres blancas que poseen belleza, entendida ésta desde cánones estéticos occidentales, en los que la blancura es el régimen que priva; María con su inocencia frente a la violencia de las autoridades policiacas, que la llevan invariablemente a ser detenida y encarcelada; María, la mujer en situación de vulnerabilidad por su condición de india migrante frente a personas que ostentan poder económico, político, social; María, la sirvienta frente a la empleadora, mujer blanca y autoritaria; María, la noble frente a la maldad de las personas que habitan las ciudades; María la casta frente a las mujeres altamente sexualizadas que, en algunos casos, se dedican al trabajo sexu-

al; María, la abstemia frente a aquellas personas que frecuentan las cantinas; María, la monja, frente a las ‘prostitutas’; María, la presidenta justa frente a la corrupción masculina de sus antecesores; María, la sucia frente a la limpieza de las personas con las que interactúa; María, la criminal frente a las personas incapaces de cometer un delito; María, la guerrillera frente al Estado; María, la india frente a la sociedad blanca-mestiza.

El absurdo que supone que una mujer indígena, devenida india, sea quien critique y a la vez posea la voz del pueblo, es el mismo absurdo que supone que los pueblos indígenas sean modernos. De allí la paradoja. Para Silvia Rivera Cusicanqui (2015), desde el discurso occidental moderno los pueblos indígenas están en el atraso, por lo tanto, no son modernos o a menos pudieran ser premodernos.

Televisión, importante medio de difusión masiva en México. En un contexto de creciente popularización de las redes sociales, en un país basado en la desigualdad social y económica, hace difícil el acceso de un gran número de gente al internet, y, por tanto, a las redes sociales, por tanto, la televisión sigue siendo el principal medio por el que la gente se entera de lo que acontece en lugares diferentes a los que habita. Observar telenovelas, series, noticias, programas en general, entre los que destacan los de comedia, es una actividad de la vida cotidiana mexicana. De acuerdo con Pierre Bourdieu “la televisión es un instrumento que, teóricamente, ofrece la posibilidad de llegar a todo el mundo” (1996).

Al personaje se le ve como una mujer que hace crítica política, sin embargo, estas críticas difundidas ampliamente por un personaje de ficción, por una representación de la realidad, desvían la mirada de las críticas realizadas en la calle hacia el régimen por gente con demandas reales, creando así una cortina de humo en torno a la represión contra quienes se manifestaban. Como lo maneja Bourdieu, quienes aparecen en televisión son prestidigitadores que tienen la tarea de “llamar la atención de una cosa distinta de la que están haciendo” (1996). La India María pudiera ser una gran prestidigitadora, si bien en sus diálogos se hace denuncia social y critica sutilmente al gobierno, el discurso visual que le acompaña está basado en códigos racistas. Ni la vestimenta ni el peinado, ni la forma de caminar, ni los temas que denuncia, emanan de algún pueblo indígena de México.

La India María, al representar a una india la está despojando de agencia, de la capacidad de actuar. Donde hay apropiación cultural, existe inherentemente el despojo. Se apropian de la imagen de la india, la reconstruye y la regresa para su consumo. De fondo está el hecho sobre quién tiene derecho a hablar por medio de imágenes usando plataformas digitales o los medios de comunicación que son parte de la industria cultural, como son el cine y la televisión.

Referencias

Programas de televisión

- Ortíz de Pinedo, J. y P. Ortíz de Pinedo (productores) (2007). *Una familia de diez* [serie de televisión], México. Televisa.
- Velasco, R. (1969-1998). *Siempre en domingo*. [programa de televisión]. México, Televisa.

Filmografía

- Cortés, F. (director) y F. de Fuentes (productor) (1972). *Tonta tonta pero no tanto* [cinta cinematográfica]. México. América Films, Diana Films, Teleprogramas Acapulco.
- Cuarón, A., N. Celis y G. Rod (productores). Cuarón, A. (director) (2018). *Roma* [cinta cinematográfica], México, Participant Media y Esperanto Filmoji.
- De Fuentes, F. (productor) y Cortés, F. (director) (1978). *Duro pero seguro* [cinta cinematográfica]. México. Diana Films, Estudios América.
- Parra, A. (productor) y Martínez, A. (director) (1968). *El bastardo*, [cinta cinematográfica]. México. Estudios América.

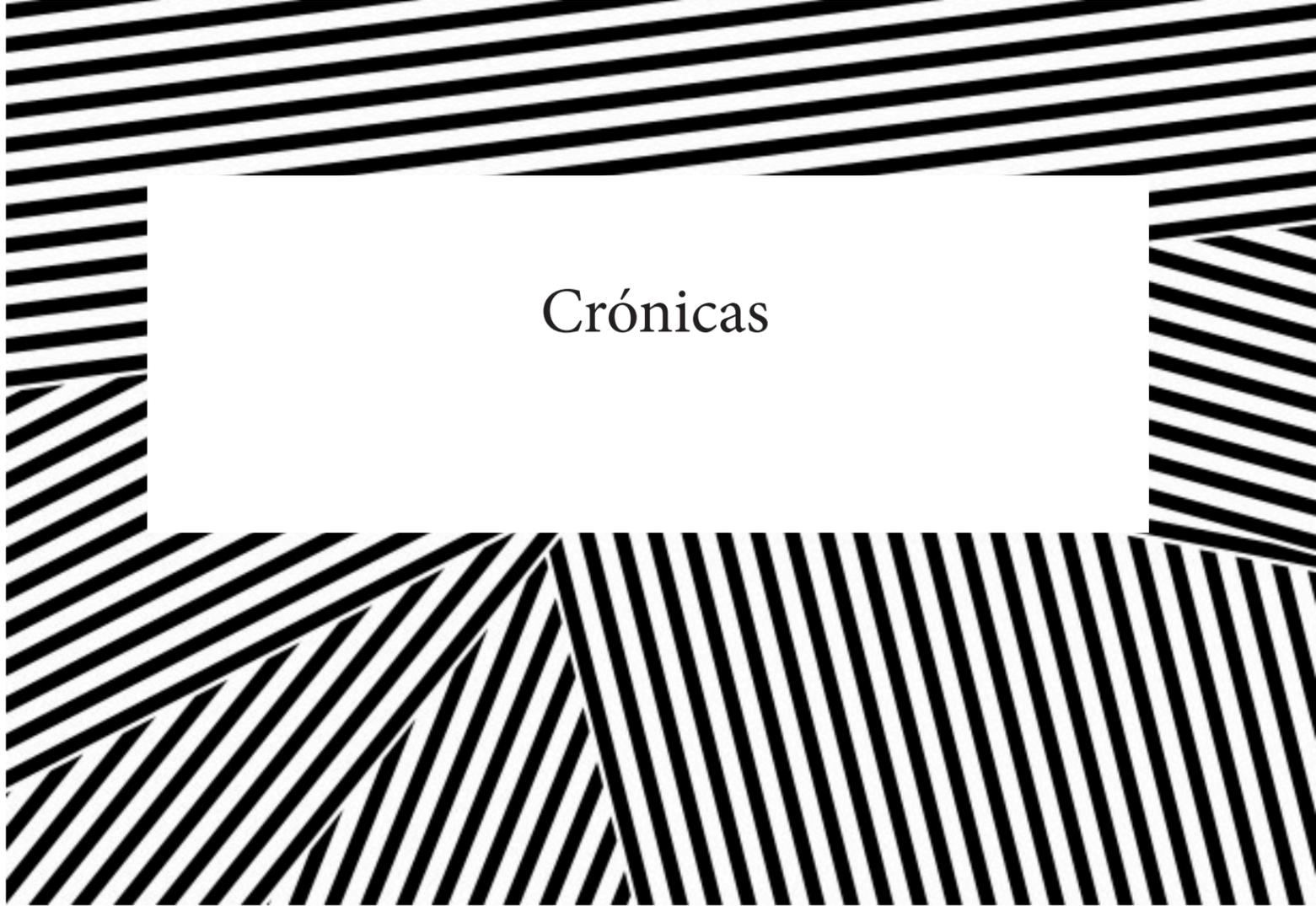
Bibliografía

- Agustín, J. (2007). *Tragicomedia mexicana*. México, Booket. “El desarrollo estabilizador” (1952-1958). pp. 115-168
- Arizpe, L. (1975). *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*. SEP, México.
- Arruda, A. (2010). “Teoría de representaciones sociales y teorías de género”. En Blázquez, N., Flores-Palacios, F. y Ríos, M., *Investigación Feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp. 317-338). Ciudad de México: UNAM.
- Bourdieu, P. (1996). *Sobre la televisión*. Anagrama, Francia.
- Castro Ricalde, M. (2004). “El cine popular mexicano y la representación del indígena: El coyote emplumado de María Elena Velasco, la India María”, en *Las dos Orillas*, Actas XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004.
- Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen*. Miradas ch’ixi desde la historia andina. Tinta Limón, Argentina.
- Fanon, F. (2017). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, España.
- Moscovici, S. (1988). Notes Toward a Description of Social Representations, *European Journal of Social Psychology*, 18: 211-250
- Rohrer, S. (2017). *La india María: mexploitation and the films of María Elena Velasco*. University of Texas Press. EE.UU.

Servín, E. (2010). “Los enemigos del progreso. Crítica y resistencia al desarrollismo del medio siglo”, en Elisa Servín (coord.), *Del nacionalismo al neoliberalismo, 1940-1994. Serie historia de las modernizaciones en México*, 6. México, FCE.

Serrano, E. (2020). *Material del Seminario de Investigación sobre Representaciones Sociales*. UAEMorelos, México.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ecuador, Abya Yala.



Crónicas

DEL NEOLIBERALISMO AL POPULISMO: LA ARQUITECTURA MEDIÁTICA EN LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA EN MÉXICO. COBERTURA PERIODÍSTICA SOBRE LA CANCELACIÓN DEL PROYECTO NACIONAL DEL NUEVO AEROPUERTO INTERNACIONAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO (NAICM)¹

KARLA DANIELA ANTONIO MANZO²

Ciudad de México, 13 de septiembre de 2015: en un comunicado emitido por la Secretaría de Comunicaciones y Transportes dirigida por Gerardo Ruiz Esparza se devela el inicio de la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México; tal obra tendría como principales mecenas económicos los presupuestos del orden fiscal y los bonos bancarios. Es decir, para la construcción del nuevo aeropuerto se creó el Fideicomiso para el Desarrollo del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México con clave 1409JZL0005, al cual se le asignaron poco más de 115,000 millones de pesos del erario público regulado por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP); mientras que los bonos bancarios, regulados y pagados por la Tarifa de Uso Aeroportuario (TUA), se adquirieron con un valor de entre .77 y .90 centavos de dólar por bono, puestos a la venta por el Consejo de Administración del Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México (GACM), en su mayoría comprados por inversionistas norteamericanos.

La construcción del NAICM representaba para México, en palabras del presidente Enrique Peña Nieto (sexenio 2012-2018), “un proyecto trascendental y emblemático del Nuevo México [...] siendo la puerta de entrada del mundo a México [...] es un aeropuerto que merece el país y por eso es la firme decisión del go-

1 La investigación y recolección de datos de este escrito se realizó en 2019 y se actualizó en 2020 para su publicación.

2 Socióloga y comunicóloga, doctorante-investigadora del Departamento de Comunicación, Doctorado en Comunicación de la Universidad Iberoamericana. Contacto: karla.antonio@correo.uia.mx

bierno de llevarlo a cabo”, de ahí que el plan del aeropuerto tuviera un alto valor político, tanto de la administración ejecutiva nacional como del partido en el poder.

La construcción de este aeropuerto se inserta en un contexto de tensión política derivado de más de 18 años de gestión para la construcción de nueva infraestructura aeroportuaria en la zona metropolitana de la Ciudad de México y está enmarcado en un ambiente de reconfiguración del poder político y de los equilibrios entre poder ejecutivo, legislativo, entidades federales y locales, así como las relaciones de la prensa con el poder (Hughes, 2007).

Los costos políticos y sociales del NAICM

El modelo de desarrollo económico neoliberal que prevaleció en México durante los últimos 30 años privilegió la infraestructura privada sobre la construcción de infraestructura estatal, la privatización de los bienes estatales, la depredación de zonas naturales y la expropiación de tierras comunales; tales situaciones fueron el andamiaje y caldo de cultivo para los conflictos políticos y sociales alrededor del proyecto nacional del aeropuerto. Según opiniones de expertos del Colegio de México (COLMEX) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), hace 18 años el Aeropuerto Internacional Benito Juárez de la Ciudad de México (AICM) se encontraba rebasado en su capacidad; sin embargo, la construcción de un nuevo aeropuerto era contrastado con los posibles impactos ambientales y sociales cuya planeación se registraba, al menos, desde el sexenio de Ernesto Zedillo (sexenio 1994-2000) (Gómez Tagle, 2002).

El 22 de octubre de 2001, después del anuncio del presidente Vicente Fox Quesada (sexenio 2000-2006) sobre el nuevo aeropuerto; tres municipios mexiquenses: Atenco, Chimalhuacán y Texcoco, con sus respectivas trece comunidades campesinas, fueron afectados por los 19 decretos expropiatorios promulgados por el Gobierno Federal (Kuri Pineda, 2010). El coste político respecto a la enajenación de tierras e inversión privada indujeron movilizaciones ciudadanas y la organización política civil comenzando el día 23 de octubre de 2001 con la manifestación del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) protestando contra el decreto expropiatorio que afectaba el patrimonio de más de 4 mil familias, así como la devaluación del valor de la tierra de hasta en 7.25 pesos mexicanos por metro ejidal y 25 pesos mexicanos por tierras de riego. En tal manifestación, conocida como “De Los Macheteros” (ya que los pobladores de estas tierras salieron a bloquear la carretera Texcoco-Lechería con machetes, palas y varillas); el coste social fue la detención de varios ejidatarios y su reclusión en el penal de máxima seguridad del El Altiplano, en Almoloya de Juárez.

Tras diversas marchas pacíficas llevadas a cabo entre el 2002 y el 2006; los días 3 y 4 de mayo del 2006 se suscitó un enfrentamiento violento entre los pobladores de los municipios mexiquenses de Texcoco y San Salvador Atenco y las policías federal, estatal y municipal dejando un saldo de dos muertos, 191 detenidos, 183 denuncias de

abusos policiales y 31 denuncias de abusos sexuales durante las detenciones y traslados (Villalvazo G., 2012). En este contexto, la entrada de grupos antimotines de manera violenta y que, según reportes de prensa (BBC, 2006) y testimonios de participantes (Amnistía Internacional, 2006), ocurrieron violaciones a los derechos humanos, detenciones arbitrarias, así como intimidación y violaciones sexuales (Goldman, 2017); esta respuesta de brutalidad policiaca y ensañamiento a disidentes políticos fue interpretado como una forma de revanchismo, los cuales se enmarcaban en el periodo electoral del año 2006, plagado de polarización política e intervencionismo del ejecutivo en asuntos electorales, y el ascenso en la política de Enrique Peña Nieto (gobernador del Estado de México durante este conflicto) y donde la estrategia de presión política y jurídica culminó con la cancelación del proyecto significando una derrota para el entonces presidente Vicente Fox, y logró una identidad colectiva del grupo de ejidatarios.

La cancelación de proyecto aeroportuario facilitó diversos movimientos sociales identificados con la izquierda radical, los cuales continuaron con actividades de confrontación durante el resto de la gestión de Vicente Fox (Moreno Sánchez, 2010), así como la adición a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el mismo año. Es importante señalar que durante la administración de Felipe Calderón (sexenio 2006-2012), el contexto social y de seguridad se centró en el endurecimiento al combate armado contra el crimen organizado y el tráfico de drogas ilícitas concluyendo en el incremento de la violencia y la migración; por lo que el tema de la cancelación del NAICM y grandes proyectos de infraestructura fueron rebasados en términos de agenda política, agenda mediática y opinión pública. Para el año 2012, y tras asumir la presidencia Enrique Peña Nieto, lo que en medios internacionales se denominó el *Mexican Moment* (Tuckman, 2014), se incluían proyectos de infraestructura y reformas estructurales en sectores energéticos y de telecomunicaciones con el fin de establecer una narrativa positiva de México en oposición a la caída en la reputación internacional por la llamada “Guerra contra las Drogas”.

Después de 17 años... Cancelado

Desde el virreinato se han ostentado construcciones magnas que se colocan en la memoria colectiva y la realidad urbana; han sido proyectos de alta arquitectura como el Castillo de Chapultepec (1778-1788) bajo el mandato de Luis de Velasco y Ruiz de Alarcón; el Palacio Postal (1902-1907) durante el mandato de Porfirio Díaz; la Carretera Federal 95 México-Acapulco (1927-1931) iniciado por Plutarco Elías Calles e inaugurado por Pascual Ortiz Rubio; el Palacio de Bellas Artes (1904-1934) planeado por Porfirio Díaz e inaugurado por el presidente interino Abelardo Rodríguez; si bien hay una basta lista de construcciones de ofrenda al gobierno en turno que quedan para la posteridad hay otra lista de inversiones soberbias

donde la construcción del Aeropuerto Internacional Benito Juárez de la Ciudad ha sido la más costosa y trascendental de la historia de los gobiernos. Este proyecto aeroportuario inició su construcción en 1911 y es hasta el año 2007 donde se concluye la última fase del proyecto; es decir, pasaron 96 años desde que se colocó la primera piedra durante a la administración de Francisco I. Madero hasta que se finalizó la última obra con la inauguración y puesta en operación de la Terminal 2 en el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa.

La emulación de iniciar, conducir o concluir un proyecto de alto coste social, económico y político motivó a más de una administración federal a lo largo de toda la historia de los gobiernos de México y, para no romper con la tradición, Enrique Peña Nieto no se iba a ir sin un proyecto de tal dimensión; desafortunadamente para él, tras intentos fallidos por lograr una visión positiva de México y debido a la alta corrupción presentada en su sexenio, así como del enriquecimiento ilícito de él, su familia y varios colaboradores del gabinete de gobierno, el éxito le fue mermado dado que desde la puesta en marcha de la primera etapa de construcción del NAICM, se iban presentando “imprevistos” como las investigaciones alternas de institutos y colegios de ingenieros civiles que destacaban el mal tratamiento del suelo, la contaminación de mantos acuíferos, la interrupción del abasto de agua en municipios aledaños, la malversación de fondos y licitaciones, algunos ejemplos de una larga lista de eventos desafortunados; fue así como se iría hundieron en el fango cada cimiento de este controvertible plan aeroportuario. Tras un “estira y afloje” entre grupos empresariales y políticos, el ya electo presidente Andrés Manuel López Obrador (AMLO) ordena, el 27 de diciembre de 2018, al Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México (GACM) cancelar, anticipadamente, los contratos. Una “victoria” igual de faraónica para AMLO, pero si los costos sociales y políticos de estas cancelaciones fueron los movimientos sociales de organizaciones campesinas y civiles, así el derrocamiento de un partido político de largos años en el poder ejecutivo, ¿qué costo económico, tecnológico, turístico y comercial tendría ahora el cumplimiento de tal promesa electoral en el gobierno de López Obrador?

Haciendo leña del árbol caídoL, ahora Santa Lucía

Durante los eventos políticos del aludido presidenciable; el NAICM siempre estuvo presente en los discursos de precandidatura, campaña presidencial y postelectorales del año 2018. Las inmutables referencias hacia la cancelación del aeropuerto como opción política fueron perennemente una constante; pero no fue hasta el mes de octubre de ese mismo año que delegó un aparato de información con el fin de impulsar una consulta ciudadana para estar al corriente de la opinión pública respecto a la pertinencia del aeropuerto en la zona de Texcoco, y la opción de cancelarlo y trasladarlo a la zona de Tecámac, en la base aérea de Santa Lucía (Animal Político, 2018).

La pugna entre la élite económica y la opinión pública se volcó en una campaña mediática donde los principales debates giraron en torno a tópicos como: las pérdidas económicas debidas a la cancelación del proyecto, la pertinencia de impacto ambiental y ecológico que tendrían los megaproyectos en ambos sitios, los recursos invertidos y el coste final de la construcción tras su posible cancelación, reubicación y nueva licitación. Tal campaña mediática tenía la premisa de favorecer la nueva manera de concebir la política donde la consulta ciudadana instituiría parte de la democracia participativa que promulgaba el ya presidente de la República Mexicana; es decir, la ciudadanía sería un agente de cambio estructural y político que promoviera una suerte de horizontalidad en el poder y la toma de decisiones. A la sazón de la toma de decisión sobre la cancelación, o no, del proyecto aeroportuario con el fin de incentivar el poder de decisión y participación igualitario entre los mexicanos y mexicanas que sólo participó el 1% de la población electoral donde la mayoría votó en contra de tal proyecto; a decir de ese porcentaje de muestra resultó ser una encuesta poco significativa tomando en cuenta que en México hay, más menos, 126,577,691 habitantes.

Recordando las preguntas que antecedieron a este apartado sobre el costo económico, tecnológico, turístico y comercial donde tendría la decisión del uno por ciento de la ciudadanía respecto al NAICM; los resultados no se hicieron esperar y estos se pudieron relacionar con la caída del peso frente a la paridad dólar, así como la baja en los puntos de las calificadoras respecto a la deuda internacional de México (Malkin, 2018). La cancelación del aeropuerto tuvo diversas paráfrasis, pero dos fueron las sobresalientes; la primera respondía a un cambio en el paradigma político donde la especulación destacada en la esfera pública sería la de vapulear a Enrique Peña Nieto y su gobierno frenando tal obra de infraestructura que sería la más importante durante su mandato; mientras que la segunda decantaba sobre el retroceso tecnológico, económico y nacional que conllevaba tal derogación aeroportuaria donde el costo del avance sobre la construcción ya oscilaba los 100,000 millones de pesos mexicanos (BBC, 2018).

Respecto a la operación de la base militar de Santa Lucía como terminal aérea que contrarreste la sobrecarga de recepción de pasajeros y aviones al Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (la acumulación de operaciones es de 300,000 a 370,000, de las 420,000), hasta ahora no hay estudios de impacto ambiental significativos que permitan realizar una evaluación cualitativa desde la opinión pública, así como de fuentes especializadas sobre el tema; sin embargo, de los pocos anclajes investigativos que se hallan es el de Riobóo y Samaniego (2017) en conjunto con la empresa NavBlue donde resumen que la posibilidad de utilizar dicha base se suma a la simultaneidad en operación del aeropuerto internacional y el Aeropuerto de Toluca para atender la carga y donde conjeturan, sin un marco de referencia metodológica claro, que la suma de las operaciones entre estos tres será de 1,260,000, abasteciendo “de sobra” las demandas de los usuarios y la infraestructura. A mitad de este 2020 el proyec-

to de la terminal aérea en la base militar, promovido a finales del año 2018, sigue sin mostrar avances y por lo tanto el AICM sigue con sobrecarga de pasajeros y tráfico aéreo.

La arquitectura mediática del NAICM en la transición democrática en México

McQuail (1993) considera que los medios de comunicación de masas transmitirán una visión del mundo acorde con los intereses de la clase dominante y más o menos coherente con el saber (o ideología) que producen otras instituciones, por lo que la importancia de los diarios como divulgadores de noticias del entorno político, económico y social es vital para la vida nacional de un país y la participación social. Los periódicos son utilizados, con frecuencia, como un canal vinculante entre la esfera pública, la clase política y la élite empresarial; por lo que se entiende a los periódicos como informantes sobre diferentes entornos, temas y realidades. Este segundo apartado del texto tiene como objetivo identificar un vínculo entre el tipo de fuentes (Manning, 2001) y cobertura según el medio periodístico, el método de reporteo y el modelo de periodismo observado en las unidades de análisis (Mellado, 2006). La *arquitectura mediática* que se ha construido en torno al NAICM parte de algunas preguntas fundamentales: i) ¿cuáles son las principales fuentes referidas en las notas?, ii) ¿cómo son las estrategias y las reglas periodísticas usadas para justificar la veracidad en las notas analizadas?, iii) ¿hay una relación entre la línea editorial de los periódicos analizados y los modelos periodísticos significativos, según las notas contenidas en este análisis? y iv) ¿cuál es el modelo periodístico con mayor prevalencia según lo observado en las notas?. La premisa contenida en este análisis deviene (1) de las posturas editoriales de los periódicos en cuestión sobre los métodos de reporteo, los modelos periodísticos y la construcción de noticias que se les confiere respecto a la cancelación del proyecto aeroportuario; así como (2) determinar si el contexto sociohistórico de los diarios, desde su fundación hasta la actualidad, decreta o no la forma en que estos diarios participan en ciertos temas de interés socioeconómico.

Teorizando sobre lo mediático; algunas aproximaciones conceptuales

Hanitzsch (2007) y Schudson (2003) señalan que tanto la cultura del reportero como la ideología pueden presentar tensión o diseminación respecto a las dimensiones como el intervencionismo, la distancia con el poder, la orientación del mercado, la objetividad, el empirismo, relativismo y el idealismo. Schudson considera que la producción de noticias parte de diversos factores; es decir, que las fuerzas sociales, culturales, políticas y económicas, estructuran la producción de noticias actuando sobre “algo” en el mundo (Schudson, 2005); admite que los periodistas producen noticias y éstas son socialmente construidas, a la vez destaca que, son los acontecimientos en sí mismos los que previenen

que los mercados o gobiernos domestiquen y controlen las noticias (Schudson, 2006). Respecto a los medios de comunicación y la resignificación del mundo, Shoemaker y Reese presentan un abordaje muy parecido al que sustenta Schudson, pero parten de una jerarquización sobre los contenidos donde las aristas principales son: a) el comunicador, donde hay influencia de su socialización y actitud respecto al tratamiento de la noticia, b) las rutinas organizativas; es decir, el contenido surge directamente de la naturaleza organizativa de los medios de comunicación, c) las fuerzas económicas, políticas y culturales, refiriéndose a los requerimientos de la audiencia y d) las posiciones ideológicas o el llamado enfoque hegemónico donde hay un apoyo a los intereses de los que están en el poder (Shoemaker y Reese, 2013). Estas perspectivas los definen como la visión ocupacional compartida de cómo el periodismo y los medios deben operar en la sociedad; esto es, el conjunto de ideas y prácticas particulares a través de las cuales la profesión legitima su rol (Donsbach, 2008).

La literatura sugiere que la labor periodística puede ser analizada desde al menos tres dominios: 1) el nivel de presencia de la voz periodística en la noticia, 2) la relación que el periodismo tiene con aquellos en el poder y 3) la manera en que el periodismo aborda a la audiencia. En este sentido, Mellado (2017) señala que los asuntos sociales (social issues) pueden ser problemas, oportunidades o tendencias que afectan a un número considerable de individuos, haciendo un llamado de forma directa, o indirecta, a un debate público o a la participación de las instituciones públicas. Para Hughes (2003), la transición del periodismo autoritario al cívico y a los modelos impulsados por el mercado surgió de manera diferente y en momentos distintos en los principales diarios de México y en las estaciones de noticias televisivas. Más importante, los enfoques divergentes que surgieron en este periodo pusieron a las salas de redacción y a los que los ejercían en desacuerdo. Según Hughes (2017: 32), mientras que el entorno político, económico y social pudo haber ayudado a componer el modelo que predominaba a finales del siglo XX, el principal lugar de transformación era la sala de redacción en sí; y los cambios que tuvieron lugar dependían en gran parte de las acciones de "empresarios institucionales".

Un periodismo con el potencial de empoderar a los ciudadanos considera las noticias y los periodistas que lo producen como facilitadores de la participación ciudadana en la política responsabilizando a sus gobernantes. El papel de periodista en este modelo es el de proveer a los ciudadanos de información que fomente la opinión razonada y la participación reflexiva y, a la vez, dicha determinación periodística cambia o procura el sendero de la estructura de valor de los periodistas (Hughes, 2003, p. 88).

Tabla 1. Distribución porcentual de las variables con presencia sobre el tipo de cobertura de los diarios. Elaboración propia.

Tipo de fuente	La Jornada	Reforma	El Universal	Total (%)
Documentales	3.7%	8.7%	23.8%	11.3
Humanas	66.7%	82.6%	76.2%	74.6
Estado/Partido	37%	65.2%	33.3%	45.1
Empresariales	48.1%	56.5%	42.9%	49.3
Sociedad Civil	22.2%	17.4%	9.5%	16.9
Ciudadanos	11.1%	13%	9.5%	11.3
Medios	7.4%	0%	4.8%	4.3
Expertos	7.4%	13%	19%	12.7

Disertaciones sobre la construcción de la noticia del NAICM en algunos diarios mexicanos

Se eligieron tres periódicos nacionales de gran circulación en México, según el Padrón Nacional de Medios Impresos, para ejemplificar la edificación mediática sobre la noticia: *La Jornada* (110,236 ejemplares diarios), *Reforma* (133,446 ejemplares diarios) y *El Universal* (186,474 ejemplares diarios). Las referencias periodísticas se localizaron a través de la base de datos en línea de cada uno de los diarios con las palabras clave: NAIM, NAICM, aeropuerto, Texcoco. Se incluyeron todas las notas relacionadas con el proyecto aeroportuario del 22 de octubre al 06 de noviembre de 2018. La muestra arrojó 71 noticias, las cuales se han convertido en la muestra de análisis.

El trazo metodológico y de desarrollo que se planea para este trabajo tendrá por objetivo responder cada una de las preguntas planteadas en los dos apartados previos. La primera interrogación trata el uso de fuentes y se narra de la siguiente manera: ¿cuáles son las principales fuentes referidas en las notas? Para la cual se responde que (véase tabla 1) son las fuentes humanas, de estado o partido y empresariales las más prevalentes en la muestra. *La Jornada*, *Reforma* y *El Universal* privilegian las fuentes humanas, ya que representan el 66.7%, 82.6% y 76.2% del total de sus fuentes consultadas y ubicadas en sus notas, respectivamente; le sigue la fuente estado o partido en el diario *Reforma* con un 65.2%; es decir, serán funcionarios o personal perteneciente a la administración del gobierno nacional y miembros de partidos políticos, así como representantes de entidades paraestatales (Inegi, INE, CNDH) u organismos internacionales, los que conformarán gran parte de la información vertida en la nota, ya sea por cita o por entrevista. Será también el periódico *Reforma* el que privilegie la “voz” de los empresarios, entendiendo a esta fuente

como actores provenientes del sector empresarial tanto como grupo, asociaciones y compañías; dicha conformación dentro de la noticia se relaciona no sólo con entrevista a dichos grupos, sino también en grado de relevancia o testimonio asociado al tema de cobertura.

El total acumulado entre el tipo de fuentes posiciona con el 74.6% la fuente humana, 49.3% la fuente empresarial, 45.1% la fuente de estado o partido, 16.9% a la sociedad civil (esta fuente hace referencia a las ONG, sindicatos o grupos de autodefensas), 12.7% a fuentes especializadas (especialistas de un área concreta, entendidos como académicos e investigadores), 11.3% a las fuentes documentales y ciudadanas (se entiende como documental la fuente que proviene de publicaciones o informes oficiales, boletines de prensa, citas de reportajes, mientras que en la fuente ciudadana se hace referencia al *vox populi*) y finalmente, 4.3% los medios como fuente (se refiere a la representación de uno o varios medios de comunicación de forma evidente, ya sea periodistas, cadenas de multimedios o grupos editoriales). En ese sentido, con respecto al uso de fuentes por parte de estos tres diarios se puede concluir que la fuente humana es la más frecuente donde el medio de comunicación construye la noticia de manera imprescindible con entrevistas sobre el tema, mientras que la menos significativa es aquella referencia explícita de la opinión de los medios de comunicación, ya sea propios o ajenos.

La siguiente pregunta planteada hace referencia a los métodos de reporte que identifican al tipo de periodista mediante el análisis de los componentes que utilizó para construir su nota y se narra de la siguiente manera: ¿cómo son las estrategias y las reglas periodísticas usadas para justificar la veracidad en las notas analizadas?, es preciso decir que se entiende como método de reporte aquellos criterios que tiene el periodista para dar cuenta de la realidad mediante la ausencia, balance o presencia de fuentes y puntos de vista, evidencia comprobable o datos duros, el uso condicional de quien escribe y la argumentación (tabla 2); se halló que los diarios *La Jornada* y *El Universal* tienen una distribución más amplia entre la ausencia, balance y presencia de esos criterios en conformación de su cobertura respecto a la cancelación del proyecto aeroportuario; es decir, ambos diarios oscilaron entre el uso de fuentes especializadas y oficiales que contuvieran un discurso no polarizado, así como la comprobación de tales dichos con datos duros, aunado a la opinión argumentada del periodista a cargo que a la vez sostiene, en muchas veces, la ideología del medio al que se adscribe. El diario con la mayor cobertura unilateral fue *El Universal* con 71.4%, mientras que el diario donde se observó la ausencia de fuentes o puntos de vista en la descripción de sus notas fue *La Jornada* con 55.6%; esto no quiere decir que no tuviera notas objetivas ni argumentadas, sino que hubo un exceso en el uso de pocas fuentes con una tendencia a favorecer la fuentes oficiales respecto al tema tratado siendo un medio ofrecido al oficialismo del régimen político actual; el diario *Reforma* sujetó todas sus notas (100%) a la pluralidad de fuentes especializadas y oficiales. En conclusión, en cuanto a las variables de balance, entendiendo esto como en

qué medida la noticia presenta una perspectiva equilibrada según las variables presentes, podemos decir que hay mayor presencia a la cobertura unilateral, información fáctica y verificables, así como conclusiones, suposiciones y conjeturas por parte del periodista en el diario *El Universal*, mientras que *La Jornada* presenta diversos puntos de vista representando diferentes posiciones dentro de la historia, así como mayor ejercicio de razonamiento o lógica por parte del periodista, pero con ausencia efectiva de fuentes especializadas.

Sobre las preguntas relacionadas a si hay una relación entre la línea editorial de los periódicos analizados y los modelos periodísticos significativos según las notas contenidas en este análisis, así como indagar respecto a cuál es el modelo periodístico con mayor prevalencia según lo observado en las notas, se encontró que (tabla 3) la presencia de variables como la opinión del periodista, la búsqueda de significados o posibles consecuencias por parte del periodista o la propuesta/demanda donde el periodista manifiesta la necesidad de cambios, fueron las que se hallaron más significativas para el Modelo Diseminador/Intervencionista donde el diario *La Jornada* tiene el mayor porcentaje (3.7%) en estas tres variables, mientras que el diario *El Universal* no tiene presencia en lo que respecta a la posición en la noticia, en tanto que un mayor nivel de participación del periodista implica niveles más altos de intervencionismo y viceversa.

La presencia del diario *La Jornada* en el Modelo de Vigilancia nos puede exhortar a hablar de un periodismo cercano a la vigilancia del buen hacer del gobierno, ya que sugiere que el periodismo tiene la responsabilidad de asegurar la rendición de cuentas por parte del poder. Notamos que el diario *La Jornada* (15.9%) cumple con la función de cuestionar, criticar o denunciar individuos o instituciones, en el caso del NAICM; según las notas analizadas, hay una crítica, denuncia y cuestionamiento a los gobiernos, estados y partidos políticos. En el Modelo Leal Facilitador se pudo observar las dos vertientes donde los periodistas cooperan con los que están en el poder siendo el caso del diario *Reforma* (16.83%), al mostrar en sus notas apoyo a las actividades y políticas de la élite económica y política atendiendo a agendas de noticias de la élite visibilizando posturas de cada parte respecto al proyecto aeroportuario; la segunda vertiente es la postura del periodista respecto a la promoción de la imagen positiva del país, así como fomentar el sentido de pertenencia y fortalecimiento del prestigio del país, en este caso, ubicamos al diario *La Jornada* (17.11%). Respecto al Modelo de Periodismo Cívico, el diario *La Jornada* deja ver una perspectiva dominante (11.51%) en las noticias referentes a la presentación de grupos sociales fuera del poder permitiéndoles ejercer llamados a las élites económicas y políticas, probablemente haya una relación con el uso de la fuente humana que se observa al inicio del desarrollo de los hallazgos. Probablemente este modelo haya prevalecido los días previos a la Consulta Ciudadana con el tema referente al Nuevo Aeropuerto donde el periodista tiende a crear conciencia sobre problemas profundos, exponiendo necesidades sociales.

Tabla 2. Representación de la distribución porcentual positiva sobre los métodos de reporte de los diarios. Elaboración propia.

DIARIO ANALIZADO * BALANCE			BALANCE			Total
			ausencia de fuentes o puntos de vista	cobertura unilateral	presencia de diferentes fuentes y puntos de vista	
DIARIO ANALIZADO	LA JORNADA	Recuento	15	5	7	27
		%	55,6%	18,5%	25,9%	100,0%
	REFORMA	Recuento	0	0	23	23
		%	0,0%	0,0%	100,0%	100,0%
	EL UNIVERSAL	Recuento	2	15	4	21
		%	9,5%	71,4%	19,0%	100,0%
Total		Recuento	40	20	11	71
		% dentro	56,3%	28,2%	15,5%	100,0%

Tabla 3. Distribución porcentual de las variables con presencia de los modelos periodísticos observados en las unidades de análisis. Elaboración propia.

DIARIO	Modelo Diseminador Intervencionista (%)	Modelo Vigilante (%)	Modelo Leal Facilitador (%)	Modelo de Periodismo Cívico (%)	Minigráfico de tendencia
LA JORNADA	3.7	15.9	17.11	11.51	
REFORMA	3.64	7.34	16.83	5.77	
EL UNIVERSAL	0	9.47	12.5	8.46	

La conclusión sobre un proyecto y una arquitectura

De tal forma, el establecimiento de las fuentes noticiosas y de la agenda obedeció a temas empresariales, políticos y económicos, pues el encuadre noticioso estuvo presente como una cobertura de un tema de coyuntura que abarcó desde la controversia respecto a consultas públicas y su crítica ante un nuevo gobierno de transición, así como a los efectos económicos adversos derivados del anuncio de la cancelación de la obra de infraestructura aérea en el lago de Texcoco, en contraste con la variable ecológica o el impacto ambiental. En este sentido la variable sobre alejamiento del poder podría denominarse como moderada y la versión de las noticias podría considerarse como coberturas de corte “oficialista” (Hallin, 2000). Partiendo de lo anterior, los resultados muestran que las fuentes de tipo humanas, empresariales y estado partido político con cobertura unilateral, diversidad en puntos de vista, información fáctica y verificable, así como el uso de argumentos formaron parte de los métodos de reporte observable en las notas respecto al NAICM.

La cobertura periodística de temas políticos ocupa una referencia primordial en la creación de contenido noticioso, a este respecto la cobertura periodística de fuentes institucionales o fuentes de elite sugiere la elección primordial de los periodistas. Si bien la bibliografía sobre comunicación política sugiere que el periodismo puede servir como un aparato de ideología estatal, o bien como un aparato diseminador del estatus socioeconómico; la cobertura de temas económicos y políticos pueden, en ocasiones, llevar una fuerte carga hacia el modelo leal facilitador y es un denominador común en la cultura periodística y en la forma de moldear las noticias en los diarios. A este respecto los diarios de grandes tirajes en México son representados como diarios con orientaciones políticas y editoriales definidas: *La Jornada* (izquierda), *Reforma* y *El Universal* (centro/derecha), donde las notas se enmarcan en un periodismo local y se presupone una ausencia de fuentes internacionales; sin embargo, las fuentes documentales están en función de especialistas internacionales mas no de agencias de noticias.

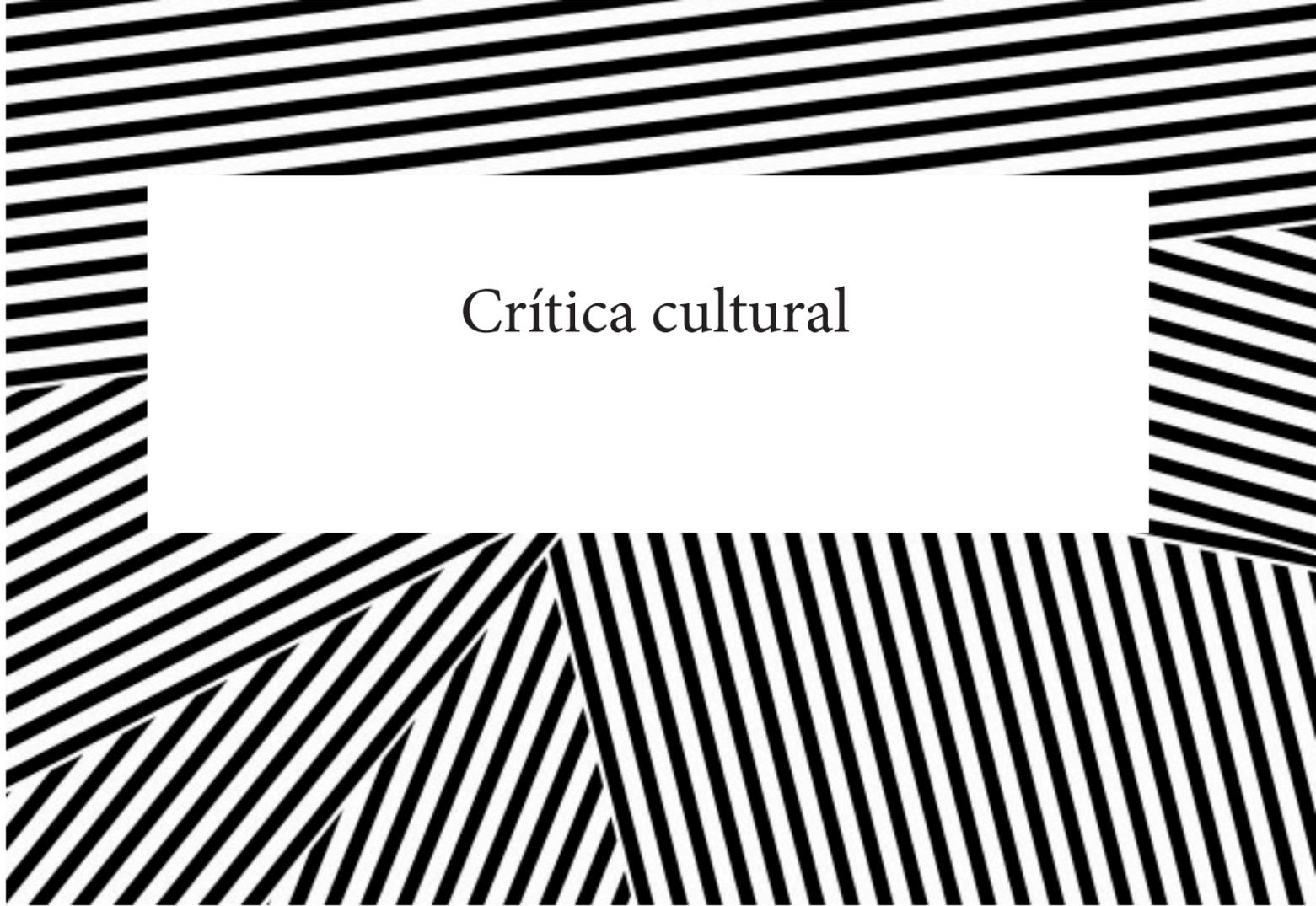
Referencias

- Amnistía Internacional (2006). *Violence against woman and justice denied in Mexico State*. Amnistía Internacional.
- Animal Político (22 de octubre de 2018). *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2018/10/horarios-fechas-ubicacion-mesas-consulta-nuevo-aeropuerto/>
- Arrueta, C. (2010). La línea editorial como estrategia de demarcación de zonas periodísticas. Red de Investigaciones Socio-históricas Regionales.
- BBC (5 de octubre de 2006). Mexico police 'hushed up rapes'. BBC NEWS, sitio web. Consultado el 8 de diciembre de 2018. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/5407092.stm>
- Goldman, F. (29 de junio de 2017). The Atenco Warning. *The New York Times*. [sitio web]. Consultado el 8 de diciembre de 2018. <https://www.nytimes.com/2017/06/29/opinion/atenco-mexico-pena-nieto-yosoy132.html>
- Gómez Tagle, S. (26 de julio de 2002). El aeropuerto, un conflicto más allá de Atenco. *La Jornada*. [sitio web]. Consultado el 8 de diciembre de 2018. <https://www.jornada.com.mx/2002/07/26/020a1pol.php?printver=1>
- Hanitzsch, T. (2007). *Deconstructing Journalism Culture: Toward a Universal Theory*. Communication Theory.
- Hughes, S. (2003). *From the Inside Out How Institutional Entrepreneurs Transformed Mexican Journalism*. Press/Politics.
- Hughes, S. (2007). Explaining Press Performance in New Democracies. *Taiwan Journal of Democracy*.
- Hughes, S. y Guerrero, M. (2009). Emotional Attachment, Social Stratification, and Mediated Politics in Mexico's 2006 Presidential Election. *International Journal of Press/Politics*.

- Igartúa Pero Sanz, J. J. (2006). "El análisis de contenido". En J. J. Igartúa Pero Sanz, *Métodos cuntitativos en comunicación* (175-203). Bosch.
- Krippendorff, K. (2013). *Content Analysis An Introducttion to its Methodology* (Third Edition ed.). London: SAGE.
- Kuri Pineda, E. (2010). *El movimiento social de Atenco: experiencia y construcción de sentido*. Andamios.
- McQuail, D. (1983). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Paidós.
- Manning (2000). "Theorising News Media and News Sources". En Manning, *News and News sources. A critical Introduction* (69-80). SAGE.
- Malkin, E. (29 de octubre de 2018). Mexico's Incoming President Plans to Cancel Giant New Airport Project. *The New York Times*. [sitio web]. Consultado el 8 de diciembre de 2018. <https://www.nytimes.com/2018/10/29/world/americas/mexico-incoming-president-cancel-airport.html>
- Malkin, E., y Villegas, P. (20 de octubre de 2018). Mexico's President-Elect Rethinks His Campaign Promises. *The New York Times*. [sitio web]. Consultado el 20 de octubre de 2018. <https://www.nytimes.com/2018/10/20/world/americas/mexico-lopez-obrador-campaign-promises.html>
- Mellado, C., Cabello, P y Torres, R. (2017). Modelos periodísticos y el uso de actores y fuentes en la cobertura de asuntos sociales en la postcandidatura chilena (1990-2010). *Comunicación y sociedad*.
- Mellado, C., López Rabadán, P y Elortegui, C. (2017). ¿(Para) ciudadanos o espectadores? *Palabra Clave*.
- Mellado, C., Márquez, M. et al. (2016). *Journalistic performance in Latin America: A comparative study of professional roles in news content*. SAGE.
- Moreno Sánchez, E. (2010). El aeropuerto y el movimiento social de Atenco. *Convergencia*.
- Palavicini, F. F. (1938). *Historia de la Constitución de 1917* (I). México: Cámara de Diputados.
- Sánchez Aranda, J. (2004). "Evolución de la prensa en los principales países occidentales". En C. Barrera, *Historia del periodismo universal*. Ariel.
- SECTUR (2014 de noviembre de 2014). *gob.mx*. [sitio web]. Consultado 17 de agosto de 2020. <http://www.sectur.gob.mx/blog-de-la-secretaria/2014/09/19/infraestructura-para-el-turismo/>
- Segovia Alonso, A. (2001). *La estructura de los medios de comunicación en Estados Unidos*. Universidad Complutense de Madrid.
- Shoemaker, P y Reese, S. (2013). "Media Content and Theory. En *Mediating the message in the 21st century*". *A media sociology perspective*. Routledge.
- Schudson, M. (2005). "Four approaches to the Sociology of News". En J. C. Gurevich (ed.), *Mass Media and Society* (172-197). Hodder Arnold.

Schudson, M. (2006). "Entre la anarquía del evento y la ansiedad del relato". *Cuadernos de Información*, 19. Consultado en www.cuadernos.info

Tuckman, J. (9 de enero de 2014). Has Mexico's moment finally arrived? *The Guardian*. [sitio web]. Consultado el 8 de diciembre de 2018. <https://www.theguardian.com/world/2014/jan/09/mexico-moment-reforms-enrique-pena-nieto>



Crítica cultural

SOBRE EL EXCREMENTO Y LA CIVILIZACIÓN

URIEL IGLESIAS COLÓN¹

A primera instancia, el título podría parecer irónico en muchos sentidos. ¿Cómo se relacionan unos y otros, cómo relacionar tiros y troyanos cuando justamente parecen ser cosas que de manera alguna irían juntos? En el presente ensayo me propongo examinar, en vista de algunas observaciones a partir del *Ensayo sobre la ceguera* de José Saramago (aunque no únicas a él) y realizar una revisión antropológica a partir de un tipo civilizatorio: el colapso civilizatorio. La idea es, por supuesto, abarcar de qué manera la literatura podría apoyar al estudio antropológico a manera de proyección y posterior comprobación en el campo.

Sobre la obra, poco puede añadirse: fue publicada en 1995 por primera vez, unos años antes de que el autor recibiera el Premio Nobel (en 1998) y que sería mencionada dentro del comunicado de prensa con la distinguida mención (The Nobel Prize, s. f.).² Con el paso del tiempo, se habría de convertir en una de las obras más leídas del autor, amén de su rápida traducción al español y a otras lenguas, que llegó inclusive a ser la base para una película estrenada en 2008. El *Ensayo sobre la ceguera* lid-

¹ Contacto: uriel.iglesias@lasallistas.org.mx y uriel2588@gmail.com

² Las designaciones al Nobel han sido polémicas prácticamente desde sus orígenes y, en últimos años, este conflicto no ha hecho otra cosa que arreciar las críticas por las muy cuestionables nominaciones. La academia sueca mantiene una secrecía de cincuenta años antes de dar a conocer los documentos completos, por lo que hasta el año 2048 será posible saber un tanto más de las nominaciones y de los nominadores. El principal debate nace con respecto a cierta tendencia de la academia por buscar cierto perfil de los nominados. Los ejemplos sobran, como la negativa por motivos políticos de elegir a Jorge Luis Borges o inclusive a Ramón Menéndez Pidal, que fue nominado 26 veces, incluyendo la nominación del año 1956, que fue aprobada por 196 distintas personas y asociaciones. Independientemente de esto, es claro que el polémico Saramago se erige como una de las principales glorias de la literatura portuguesa y universal del último cuarto del siglo XX y que seguramente continuará, con sus altibajos, dentro de las clases de literatura universal.

ia con un hipotético caso, una distopía, tan caras para el mundo contemporáneo: si el mundo fuese atacado por una peste de ceguera sin cura, ¿cómo actuaría éste? La peste, sin embargo, no es cualquiera, sino una donde parece no haber una causa biológica que la explique y donde la ciencia parece no hallar forma alguna de detenerla.

No es un virus ni una bacteria, ni una enfermedad autoinmune, es una enfermedad muy contagiosa y parece no tener cura ni otra causa mayor que dejar ciego a quien la porte.³ Tampoco causa por sí misma la muerte ni una pérdida de cualquier otra facultad salvo la ceguera, una ceguera blanca, que es descrita así: “[a]hora, al contrario, se encontraba sumergido en una albura tan luminosa, tan total, que devoraba no sólo los colores, sino las propias cosa y los seres, haciéndolos así doblemente invisibles” (Saramago, 2007, 14). Nótese entonces cómo la particularidad de esta ceguera es justamente que no pertenece al género de las cegueras conocidas, puesto que el color negro es la forma en que la ceguera típicamente se presenta, pero, en este caso, no es la ausencia de color, sino el excedente de color y luz, acaso una ceguera *sui generis*, exclusiva de la modernidad.

Dentro de la enorme tradición de la novela, es interesante justamente que el título de la obra es, ante todo, un *ensayo*. ¿Por qué razón un ensayo? La primera y más evidente respuesta es porque aparece como voluntad en la nomenclatura de la obra. No es una cosa tan superflua como parecería (excúseme la obviedad), pues para los lectores de esta obra, por ejemplo, en inglés, difícilmente llegarían a conclusiones semejantes,⁴ pues los traductores han decidido eliminar esa palabra del título; sin embargo, amén de cuestiones de traductología, la pregunta es importante en función de qué criterios debemos utilizar para interpretar la. ¿Por qué ensayo? Más allá un artilugio literario que nos propondría el autor, debemos recordar que la palabra contiene una carga tal como fue formulada, en principio por Montaigne, y por otra parte, los principios señeros del empirismo en torno a la experiencia y a la prueba. No en balde los textos de la filosofía empírica suelen referir justamente a este concepto (*essay, inquiry*) que, evidentemente es afín al problema que plantearían estos filósofos.

El tema es, evidentemente, amplísimo, pero me gustaría centrarlo en torno a dos elementos: la filosofía y la tradición literaria comenzada por Montaigne, pero que ha es-

3 José Saramago (2007, 128-9): “Desgraciadamente, pronto se demostró la inanidad de tales votos [sobre la cura], las expectativas del Gobierno y las previsiones de la comunidad científica se las llevó el agua. La ceguera iba extendiéndose, no como una marea repentina que lo inundara todo y todo lo arrastrara, sino como una infiltración insidiosa | de mil y un bulliciosos arroyuelos que, tras empapar lentamente la tierra, súbitamente la anegan por completo.”

4 El título en español de la obra es *El ensayo sobre la ceguera*, que es una traducción literal del título original en portugués, *Ensaio sobre a Cegueira*. Otras lenguas, aunque buscan preservar el formato de novela y adaptar el título para el público, eliden el peso de la palabra ensayo en el título. Caso particular el inglés, que traduce *Blindness (Ceguera)*, o el alemán, que traduce *Die Stadt der Blinden (El país de los ciegos)*. Otras lenguas suelen seguir la sugerencia de traducción del inglés: *itraduttore, traditore!* Más allá de la dificultad de la traducción que siempre será sujeta a polémica, lo cierto, y la razón para proporcionar esta explicación, es justamente porque hay una tendencia a eliminar la palabra *ensayo* del título. Es posible especular la razón de esto, y me parece que sin duda la publicidad juega un elemento en ella, pero si el autor usó dicha denominación, hay algo que quiere presentar bajo la misma.

tablecido de manera muy sólida un género concreto. En la recuperación del empirismo esto significa el retorno al “si” hipotético y condicional en función de la experimentación, a saber: si la proposición A es cierta y se siguen los pasos B y C, y se realizan con los materiales D y E, entonces el resultado Z será repetible, predictivo. Si se modifican los elementos dentro de la secuencia o si se altera alguno de ellos, no es menester reformular todo, sino simplemente hacer un ajuste al elemento que está en cuestión, pero la fórmula como tal permanece. Se presenta, pues, una concatenación con respecto a las proposiciones y hechos que puedan ser comprobables y, en caso de que alguno de ellos sea falso o errado, es posible retornar los pasos anteriores para proponer, o bien una enmienda, o bien descartarlo por completo. Los límites del experimento responden a omitir posibles conclusiones aisladas o adelantadas y siempre debe pasar por el estudio del particular.

Una situación similar ocurre en el ensayo: sólo funciona si aceptamos que el asunto ficticio adquiere tintes fantásticos, y, más aún, sobre la posibilidad de su función. El ensayo se puede concebir en un principio bajo una forma de breve y epistolar, donde, debido a la cercanía entre el receptor y el remitente, se permite un desarrollo informal de las ideas o de un tema que en un texto más formal de ninguna manera sería permitido.⁵ Esto, sin lugar a dudas, permite una libertad para desarrollar temas que después se alejarían de las exigencias de un texto académico, sino que por ello carezca de lógica y de una reflexión profunda de manera interna. Es, además, y sobre todo ante las transformaciones de la filosofía durante el siglo XIX y XX, un lugar donde se puede cultivar hasta cierto punto hipótesis osadas y teoremas especulativos.

Así como el ensayo debe leerse bajo el hipotético “si”, la novela busca más allá de las características literarias formales, proponer un caso donde se permitiera desarrollar aquella peste de ceguera, y, por tanto, se presenta más como un punto medio entre una experimentación y una novela formalmente hablando, de ahí la búsqueda de encontrar dentro de la literatura estas posibles enseñanzas. Ahora bien, la peste dentro del *Ensaio* se presenta parecida a otras tantas que ha sufrido el ser humano a lo largo de su historia, pero que carece de un elemento imprescindible de cualquier peste: la muerte. Así, formalmente, la reflexión apuntará a un colapso de la facultad de ver y de esa manera debe enmarcarse, bajo los distintos rubros: el primero de los cuales se percataría de la vertiginosa caída al dar tumbos de la civilización. El segundo punto se podría formar de acuerdo con el debate en torno al peso de la visión y su primacía por encima de los otros sentidos.

5 Ciertas partes de esta idea la he expuesto en mi ensayo “Epístolas, blogs y literatura electrónica” (Tema y variaciones de literatura, N° 45, 2015), donde justamente la informalidad de la epístola y el ensayo son emparentadas y esa misma parentela puede apreciarse inclusive en géneros propios del mundo digital contemporáneo como, por ejemplo, el blog. Ciertamente el artículo, originalmente escrito en el año 2014, observaba con interés este tipo de páginas que ya se encontraba asediada por textos más breves y explosivos, amparados por otro uso de aparatos electrónicos. Pienso, sin embargo, que el género se ha simplificado más pero que no por ello ha dejado de existir de ninguna manera. El riesgo de estudiar la inmediatez siempre conlleva a desactualizarse y no ser capaz de reconocer cuando son cambios formales y cuándo accidentales.

Con respecto al primer punto, y sobre todo cuando la literatura apocalíptica abunda (por no hablar de la escatología en términos más generales)⁶ la fragilidad de la civilización se muestra impotente bajo una circunstancia. Puede esto tratarse bajo el ámbito de una obra escatológica o bien bajo la literatura. El segundo implica necesariamente una reflexión que se halla con mayor claridad en la filosofía, desde donde mucho se ha hablado ya pero que no puede menos que mencionarse y seguirse debatiendo. Comencemos por el primer punto.

Existe un desarrollo de la trama en torno a cómo aislar a los primeros ciegos y encerrarlos en un lugar neutral que, por ser más afín en sus instalaciones, se elige un manicomio. Proporciones guardadas, esta historia nos remonta a la propia historia del hombre y la forma en que ha lidiado con numerosas pestes en su pasado (por no mencionar la actualidad), se intenta contener físicamente tras muros, pero que en ocasiones resultan insuficientes. El desborde de la desconocida enfermedad alcanzó a todos y se ven de nuevo en una ciudad que poco a poco comienza a perder la ley. Es a esta segunda parte a la que me referiré. En cierto capítulo de la obra se menciona bajo la égida de la esposa del médico, que esperaba el retorno de la animalidad en cuanto a los ciegos, encerrados en un manicomio comenzaron a perder ciertas facultades. Al inicio, encontramos: “Si no somos capaces de vivir enteramente como personas, hagamos lo posible para no vivir enteramente como animales” (Saramago, 2007, 123). Cuan rápido esto habría de cambiar y, conforme fue llegando más y más gente, la situación empeoró y los resabios, aún dentro del civilizado y controlado manicomio, pronto se vio superada:

No es sólo el estado a que rápidamente llegaron las letrinas, antros fétidos, cómo deberán ser, en el infierno con los desagües de las almas condenadas, sino también la falta de respeto de unos o la súbita urgencia de otros que, en poquísimos tiempo, convirtieron los corredores y otros lugares de paso en retretes que empezaron siendo de ocasión y acabaron siendo de costumbre. Los preocupados o los urgidos pensaban, No tiene importancia, nadie me ve, y no iban más allá. Cuando fue imposible, en cualquier sentido, llegar a las letrinas, los ciegos empezaron a utilizar el cercado como aliviadero de

⁶ Hay, sin lugar a dudas, un sinnúmero de textos que hablan con respecto a la escatología, a la importante pregunta con respecto a la muerte y lo que ésta conlleva. Para cuestiones generales, no me interesa hablar teológicamente sobre el tema, sino la irrupción de estos elementos escatológicos en la ficción. Finalmente, aunque el *Ensayo sobre la ceguera* no se presenta tanto como un colapso del mundo, cuanto como un caso hipotético, existe una secuela llamada *Ensayo sobre la lucidez*, donde el autor se permite explorar temáticas políticas. Esta segunda versión no es de mi interés mencionarla ni estudiarla, por supuesto, pero no deja de ser significativa puesto que los eventos tratados en nuestra predicha novela no significan el fin, sino el énfasis en un problema que después puede tomar otras lecturas, por ejemplo, la política. Podemos destacar importantes reflexiones al respecto: por qué antes la escatología que la política; sin embargo, escapa del alcance del presente texto.

⁷ Es conocido que Saramago no suele poner título a los capítulos y simplemente son separados por una marca, pero no llevan ni números ni subtítulos, por lo que resulta complejo hablar de ellos. En la edición consultada, me refiero a la página 221 en adelante que trata de la lectura de los ciegos en la ciudad.

todos sus desahogos y descomposiciones corporales. Los que eran delicados por naturaleza o por educación, se pasan el día encogidos, aguantando como podían hasta la noche, pues se suponía que sería por la noche cuando en las salas habría más gente durmiendo, y entonces iban allá, agarrándose la barriga o apretando las piernas, en busca de tres palmos del suelo limpio si lo sabía en el inmenso tapiz de excremento mil veces pisado, y, además, con el peligro de perderse en el espacio del cercado (Saramago, 2007, 137-138).

Nótese cómo surge la primera dificultad, que es el perder los estribos de la sociedad, la organización de cohesión que mantiene a la gente con relativa unidad o que, por lo menos, trata de mantener una prohibición ante ciertas normas consuetudinarias, como lo es justamente el lidiar con los desechos humanos. La nomenclatura de los personajes es otra forma de mantener en el anonimato de la narración: un nombre implica una personalidad, un reconocimiento individual, mientras que la carencia de éste quedaría sólo en una confusión general. Es, por tanto, el momento donde con el sólo hecho de carecer de éstos se completa la pérdida de la propia personalidad humana bajo esa falta de nombre. Volviendo al tema: no sería aceptable que se defecara fuera de un baño, y menos cuando uno está frente a otros, pero, sin adentrarse a dificultades culturales, lo cierto es que se trata de una acción privada, tanto por cuestiones de tabú como por higiene básica.

Evidentemente, la ceguera cambió todo; sin embargo, la enfermedad no sólo afectaría el ámbito propio de él, sino que, más aún, parece que la vista lo era todo, el todo que mantenía la ciudad en orden. Nos llega a la mente el dilema de Gíges que planteó Platón en la *República* con respecto al hipotético caso de ser invisible,⁸ y, si acaso nos comportásemos de la misma manera a sabiendas que nadie nos ve o si, en caso de ser invisibles para el resto del mundo, nos comportaríamos de manera distinta. El dilema contiene implicaciones éticas, pero podríamos reformularlo así: cómo se comportarían los hombres a sabiendas que nadie los ve porque justamente todo mundo es ciego. El pasaje anterior es un ejemplo muy claro de cómo, mientras todavía hay una precaria relación con el mundo visible, las cosas funcionan de manera relativamente común, pero, conforme la gente comienza a llegar, se desbordan los lugares y la organización primordial se ve superada, los rasgos civilizatorios se desvanecen lentamente. Curiosamente la precaria organización política, al ser el médico el líder *de jure*, aunque su esposa el líder *de facto* y el viejo con la venda la *auctoritas*, se mantiene durante más tiempo del previsto, mas no los instintos básicos que llevan a la comida y su expulsión. Es aquí donde se enmarca la degeneración progresiva.

El hecho de defecar fuera y manchar su ropa de excremento que, entre otras cosas, procede a manera de una prohibición implícita. El asco que produce la imagen no es otra

⁸ *Rep.* II, 359b. Ciertamente la lectura e interpretaciones en torno a la *República* es de lo más variada, pero me gustaría apuntar únicamente el dilema establecido a partir de Gíges que es justamente planteado en torno a lo justo y lo injusto a partir de una historia.

cosa sino una reacción natural que obedece a esta faceta civilizatoria. Entre animales no hay reacciones parecidas, sino, a lo más, un necesario respeto entre el lugar donde se vive y el lugar en el cual se defeca, pero que obedece más al instinto que a una acción de convivencia. Los hombres mantienen esta separación de forma más explícita y sólo se utiliza en el inmenso mundo del humor escatológico o los cuadros costumbristas de Brueghel o los apocalípticos del Bosco o las famosas inspiraciones de Beelphegor. Lo repulsivo que resulta la imagen tal como la narra Saramago sólo es antesala a un grotesco fin esperado por quienes deben soportar el hedor y ante todo (acaso de peor manera) por quienes aún preservan rasgos de civilización y, por lo tanto, son más proclives a percatarse de la inminente pérdida de la civilización. En la novela tan sólo la esposa del médico preservó la vista y, por lo tanto, es la única que puede apreciar con cierto detalle cómo los demás pierden paulatinamente su organización: es la única consciente de la degeneración. El resto simplemente se adapta a la situación y sólo en ciertos momentos donde encuentran reminiscencias de la vida pasada es que la multitud de ciegos recuerda.

El conflicto entre la naturaleza y la propia civilización es añejo como la misma, pero da un giro interesante en el cambio de un elemento ciudadano como que es el pavimento. El hombre en su estado primitivo retorna a éste y se encuentran sólo y en desnudez frente a una natura ante la cual debe adaptarse. Todavía no es consciente de un lugar en medio de ella: es la historia más añeja del mundo. Por otra parte, la ciudad se erige en un sentido contrario: el hombre sirve y adapta la naturaleza a unos cuantos lugares ordenados. No en balde Dios define el Paraíso precisamente como un jardín, un *hortus*.⁹ Naturaleza amable y gentil, sin su lado salvaje y bondadosa. Hay, por supuesto, dentro de esta metáfora del Paraíso, un componente espiritual, y el debate concreto en torno al lugar que éste implica, si terreno, si espiritual.¹⁰

El jardín tiene justo la característica de la nobleza que sobrepasa el uso que se pueda tener de él, sino el cuidado que implica y que, de alguna manera, permite la convivencia bajo el mando y uso amable del hombre. El jardín, entre otras cosas, no se puede comprender del mismo nivel que la agricultura, como mero usufructo, sino en función

⁹ En efecto, dice San Isidoro de Sevilla (*Ety.*, XIV.iii.2), que la forma más puntual de traducción es *hortus*, a saber, jardín. Ciertamente es una interpretación cotidiana de la palabra hebrea *Gan*, que el griego traduce por *Paradeisos*, una palabra originalmente persa. Es interesante establecer esta imagen para poder comprender el sentido de la naturaleza, más controlada y amable que en su estado puro.

¹⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I p., q. 102. Existe, por supuesto, un debate sobre la naturaleza espiritual del Paraíso. El debate va más allá de la cuestión sobre la ubicación concreta del Paraíso. Ciertamente la duda sobre la historicidad sólo afecta la exégesis contemporánea, que, por lo demás, olvida la lectura más compleja y espiritual que Santo Tomás de Aquino apunta de manera sucinta. Después de la caída existe una duda de por qué el Paraíso estaría separado del hombre, donde ciertamente la naturaleza y la llamada a la beatitud conforman una parte importante que explicaría la unión de cuerpo y alma, donde el lugar daría cabida a un cuerpo donde se buscaría una estabilidad que compaginara con la naturaleza espiritual del alma, de ahí que tras la transgresión, esa estabilidad se corrompería, mas no se perdería. S. Th. I p., q. 102, a. 2, ad primum: “[ex Sancti Augustini de Trinitate tractatu] ‘Deus regit creaturam corporalem per spiritualem’; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam: unde ibi creatus est.”

del acto y operación del hombre; sin embargo, es parte de los dones de la tierra en un muy claro punto. Justo aquí es cuando, en la agricultura, ya entraría el elemento central de la cultura humana, no en balde el difícilísimo concepto de cultura proviene de este ámbito. De hecho, Columela, el famoso escritor gaditano, afirma que, entre los romanos, el jardín no existía en los primeros tiempos puesto que los romanos y su frugalidad impedían el tratamiento del jardín debido a una lectura práctica del usufructo del campo.¹¹ Hay ciertos momentos en la arquitectura que destacan el uso de jardines: ciertamente en los monasterios es común su presencia bajo algunos aspectos que he mencionado. Así, el jardín, dentro de los establecimientos del hombre, puede comprenderse como el lugar donde la naturaleza es ordenada y gentil: un quizá recuerdo de ese Paraíso.

La ciudad ofrece una contraposición con la naturaleza, pero con una diferencia brutal: un destierro y desarraigo mucho más agresivo. Es el pavimento el destierro de la naturaleza, destino cruel e inmisericorde. Y, por supuesto, la victoria de uno parece estar en detrimento del otro: entre mayor y más exitosa sea la ciudad, más lejana se encontrará del campo. Pienso en los pequeños poblados donde tras un breve andar uno puede de nueva cuenta encontrarse con la naturaleza e inclusive es probable que, para ir a cierta parte del poblado, se debe a caminar por lugares con ella y, por lo menos recordar algo de ella; pisar el pasto, acariciar los árboles o cualquier cosa que así se presente debe recordarnos a ella, pero como jardín: pequeñas muestras de su temible poder. No obstante, entre más se presente ella, más se aleja el hombre de su contacto con natura, puesto que se va eliminando más. Inclusive sube más de niveles y puede un ciudadano de una gran urbe pasar todo el día, toda una semana, toda una vida, inclusive, sin convivir ni de la más ínfima manera con la naturaleza: situación agravada cuando por supervivencia, cuasi humana, llega a vivir y fundar barrios con una naturaleza muerta frente a barrios mejor pensados donde deben pasar por la natura, o, por lo menos, convivir más.

De la misma manera, la oposición entre estos dos elementos se va complementando con la dificultad que ofrece el pavimento: sin duda logra facilitar el andar, y más tarde el uso de vehículos donde se usa la rueda; sin embargo, también aleja a los elementos integradores de la naturaleza. Así, es común que se pueda encontrar desperdicios orgánicos en la naturaleza. Por ejemplo: cascarnes de fruta. ¿Cuál es la importancia de esto? Que, justamente en su estado natural entra en el famoso proceso de corrupción, donde, en última instancia como la misma naturaleza los disolverá y, bajo las situaciones apropiadas y en el tiempo correcto no permanecerá probablemente nada. Sólo en casos par-

¹¹ Col., *De re rustica*, X, pr. 1. Es interesante destacar que Columela escribe su obra en prosa, algo comprensible porque habla de conocimientos técnicos y científicos; sin embargo, el libro dedicado a los jardines está escrito en verso, con la sola excepción del prefacio. Dentro de la tradición grecolatina (al menos la que ha sido preservada) me parece que es el primer autor que escribe de manera seria sobre el tema, separándolo de la agricultura. De igual manera, dice San Isidoro de Sevilla que el jardín, a diferencia del campo o del cultivo de los árboles, siempre da frutos todo el año y, por lo tanto, no está sujeto a las estaciones y cambios del tiempo (*Ety.*, XVII.x.1).

ticulares es posible que esa materia se conserve; empero, la gran mayoría de procederes quedarán de nueva cuenta integrados. Hablo, entonces, de desperdicios como los podemos encontrar en los restos de alimentos, pero inclusive los excrementos de los humanos y de los mismos animales sufrirán el mismo proceso. Su contraparte proviene cuando nos encontramos cualquier desperdicio orgánico sobre el pavimento, pues justamente éste rompe con el orden de las cosas, ya que el suelo duro impide la descomposición de todo elemento, y, peor aún, sólo permite la putrefacción que, de no atenderse apropiadamente, redundará en una posible infección. De ahí que se recurriera a otros medios de saneamiento por medios hídricos: el excremento abandona su proceso natural y, al ser abandonado en el suelo debe ser depositado en otros contenedores que simplemente moverán el desecho lejos, mas no en torno al proceso natural de la descomposición.

Como el proceso de la naturaleza está impedido por el pavimento, entonces debe pasar a una persona que realice el mismo procedimiento, misma que, mientras es sostenido por alguien, perfectamente mantiene limpias las calles, pero, al momento en que, por alguna razón, cualquiera que ésta sea, se deja de realizar la limpieza, se torna la porquería amontonada (*mirabile dictu!*). Esta situación parece evidente cuando, en la novela de Saramago, el grupo de ciegos sale del manicomio, de la supuesta égida de los militares. Muy rápidamente éstos no soportaron el embate de la peste y cayeron presa a la misma. Así, al entrar al mundo que, aparentemente, no tenía la antedicha protección se percataron no sólo que poco se podía haber realizado, sino que ésta ultimó los restos del mundo. La decadencia mostró ser evidente con la otrora gloriosa civilización transformada en grupúsculos temerosos que corrían de un lado a otro, nuevamente reducidas a recolectores, incapaces de producir su propia comida, pero con la imposibilidad que proporciona el pavimento: alejándose de los dotes de la naturaleza que suena imposible para poder reencontrarse. Y vemos de nueva cuenta la putrefacción de cadáveres que son consumidos por perros: la pérdida de la dignidad de ser enterrado, un principio básico religioso. Y, por último, los excrementos que ruedan por la calle y que viajan pisoteados por los zapatos de todos los ciegos.

Acaso la novela, o al menos usa con mayor cantidad las referencias escatológicas sea *Gargantúa y Pantagruel* de François Rabelais, en cuyo núcleo permanece todo lo relacionado con los excrementos. La razón por la que viene a colación es porque dicha obra pertenece en realidad a una obra educativa, que está en el nombre original de la primera parte (*La educación de Gargantúa*) y que anuncia los debates, por ejemplo, entre el monasticismo, el escolasticismo y la *devotio moderna*. Es, pues, posible realizar una lectura civilizatoria de la misma, tanto de la decadencia como de la curiosa relación con la misma, sobre todo en los elementos religiosos bien puestos ahí con la abadía de Thelema. Por eso, es interesante, con respecto a esto, que existen ahí libros ficticios, como el famoso *De modo cacandi* (Rabelais, 1977, 236),¹² y, más aún, la atribución al ingenioso Gargantúa, el padre de Pantagruel

como el inventor del papel higiénico o de ciertos dispositivos que llevarían al hombre a menguar en lo individual sus propios excrementos (Rabelais, 1977, 96).¹³ Penoso y fatigoso camino para los padres enseñar sus hijos cómo controlar sus esfínteres y a sentir una social repugnancia hacia el excremento ajeno y coma, por ende, invitarlo a evitar hacer que la gente se encuentre con nuestro propio excremento: es parte del proceso de civilización. Y no es gratuito el carácter monacal que rodea la enseñanza en la novela de Rabelais.

En este sentido, puede comprenderse con mayor claridad por qué el contacto y la dificultad de disponer de los excrementos se anuncia como uno de los factores, un aviso de un inminente colapso civilizatorio, máxime porque aún dentro de los mismos hombres que viven en la ciudad se aprecia esa diferencia únicamente en sus costumbres sanitarias y en función del manejo de sus propios excrementos, donde quienes más lo ocultan (porque han preservado vergüenza para que no sea visto), más civilizados, y quienes con mayor facilidad lidian con los excrementos expuestos, menos civilizados.

La decadencia se encuentra en el acercamiento hacia esta segunda postura. Es, además, un factor de cuidado y orden que redundará en la pobreza y la riqueza. No se confunda una variable con una determinante, un vestigio con la cosa en sí, sino su parte correspondiente, a saber: los barrios pobres tienen menos preocupación y capacidad e interés de lidiar con sus excrementos que los barrios ricos, de ahí que se vea más excremento expuesto en uno que en otro. ¿Exposición del excremento como una faceta pre civilizatoria? Pienso, en efecto, que lo es. Mantengo la advertencia sobre confundir variables determinantes. La exposición acaso muestra una nostalgia con la naturaleza, pero acentúa una caída y el retorno vedado que se podría sintetizar como una máxima de la buena convivencia en una ciudad: “no se permitirán excrementos expuestos”. Quienes lo realizan sin mayor preocupación serían quienes no viven en civilización, a saber, hombres sin hogar, en proceso de pérdida de sus cualidades, o gente en cierto estado que anularía su raciocinio.

Quizá, sin embargo, contenga el núcleo de su argumentación, un efecto plenamente religioso: la convivencia. Es importante pensar en el otro, por lo tanto, no dejar esa exposición. De no pensar en otro, entonces quedará expuesto, a sabiendas de que el hedor y la pestilencia rápidamente se difundirán y mantendrán en alerta y repudio a los prójimos. Nuevamente: los barrios más agresivos con sus propios prójimos son aquellos que suelen permitir una faceta anterior, si se me permite el término, o bien, con una memoria cultur-

variaciones simpáticas de obras reales. Es interesante notar cómo muchos de los libros ahí enunciados se relacionan con el acto de defecar o sobre asuntos sexuales; entre ellos: *Decretum universitatis Parisiensis super gorgiasitate muliercularum ad placitum*, *Ars honesti petandi*, *De modo cacandi*, *De optimitate triparum*, *Los guistantes con tocino cum commento*, *La cagada de las muchachas*, *El culo pelado de las viudas*.

¹³ Después de una larga discusión de intentos, afirma, de manera curiosa, que un ganso es lo más suave: “Pero en conclusión digo y mantengo que para limpiarse el trasero nada hay como un ansarón con plumón suave con tal de que uno lo tenga con la cabeza entre las piernas. Y, creedme por menor, pues se siente en el ano un deleite mirífico, tanto por la suavidad de plumón como por el calor templado del ansarón, el cual se comunica fácilmente a la morcilla cular y otros intestinos hasta llegar a las regiones del corazón y del cerebro.”

al todavía muy cercana al campo, o bien, con una absoluta indiferencia hacia el prójimo: ahí se encontrará la mayor cantidad de excrementos expuestos. Bajo esta premisa coma entonces se comprende por qué el colapso de la civilización se plantea con la adopción del excremento expuesto. Es curioso que al colapsar la vista como entonces como también se pierde esta faceta, pues, al entrar en un problema filosófico, parecería que la famosa fórmula *percipi est esse* encuentra un lugar muy preciso aquí: al acabarse la vista, se acaba el problema con relación a percibir al prójimo, con quienes tan sólo sobreviven a expensas de la protección de grupos pequeños, es decir, una revuelta a las organizaciones primitivas.

¿Todo lo propio del hombre pasa por una faceta civilizatoria? Así lo considero, pero justo cuando se pierden los elementos mínimos del mismo, entonces también se ostenta el colapso. El presentar los excrementos expuestos revoca a la animalidad, y por ello el fin del hombre para con la reducción a la nada. La humanidad acaba encerrada en tan sólo su animalidad que se ve, por ejemplo, en mendigos cuando terminan su vida únicamente en función de sus propias funciones corporales y sólo viviendo por ellas: el terrible camino de morir como personas y retornar a la plena animalidad, dónde sacaba el hombre punto notas entonces que la vista de ello y su pérdida más allá de su entendimiento sensorial, anima el colapso.

Debo ahora retornar al punto donde parece que la vista es el rey de los sentidos y no pocos han notado la primacía de está por encima de otros sentidos. En ocasiones, esta situación se ha planteado a manera de crítica, en ocasiones a manera de compromiso especial. Dicen los críticos que limitan al resto de los sentidos y, en consecuencia, eliminan el desarrollo de otros sentidos. Ciertamente la fenomenología puede proporcionar reflexiones interesantes con estos fines, pero, es claro que la vista, si bien no el único sentido y ante el error de tratar de reducir todo a ésta, sí contiene ciertos elementos que el resto de los sentidos carecen. Es verdad que los ciegos compensan con su pérdida el resto de sentidos y no se alienan de poder tener una relación con el mundo. Ya Cassirer ha enfatizado, con éxito me parece, el problema de la percepción sensorial (Cassirer, 2018). El mito, por otra parte, nos plantea con claridad cómo la pérdida de la vista es compensada. El caso más famoso, sin lugar a dudas, es Tiresias, el famoso adivino a quien, a la par de su don profético, muestra otras aptitudes extrasensoriales que redundan en una gran sabiduría; como todo regalo de la Antigüedad: *quid pro quo*. O, si somos un poco más precisos, el gran problema que representa el recibir un “don” por sus detrimentos (Cassirer, 2018, 72). Ciertamente un sentido importante, aunque en buena medida debe precisarse que existen algunos elementos importantes a notarlos, sobre todo en función de la preeminencia de la vista y los intentos de destacar la también perseverancia de otros sentidos.

La vista, para ponerlo en palabras simples, como auxiliar de los demás sentidos y es, de entre todos, el que permite, si las condiciones de luz son propicias, a apreciar los elementos todos y su proporción: sin duda es auxiliada por los otros sentidos, pero sólo la proporcionalidad es encontrada ahí. Es posible describir un paisaje con otros sentidos,

pero muy difícil, si no imposible, ganar perspectiva y con esta precisión: a éstos no se les descubre, sino que, o bien se usen metáforas que ayuden a comprender el sentido, o bien, se utilicen palabras que refieren la sensación causada mas no la descripción en sí. Por ejemplo: para describir el picor de un alimento se describe así: picantes. Note, lector, que en realidad no refiere al objeto percibido por la boca sino al efecto del alimento. Esta sutil diferencia implica una muy importante su sutileza en función de que no encontramos al objeto, sino a un estímulo provocado por él. Esta facultad justamente ha dado pie a que sea el sentido predilecto tratado en la filosofía y que, aunque a veces de manera metafórica, se use en relación con la vista. Por ello la vista implica un acercamiento a la realidad sin que está necesariamente apunte algo punto he aquí la razón por la cual es el rey de los sentidos y la pérdida de ella el colapso del mundo, según Saramago.

Veamos, entonces, cómo la pérdida de la vista es, por sí sólo, un elemento civilizatorio. El caso hipotético presentado por Saramago afirma, así, que su caída podría dejar al aire el pudor del excremento que, de esta manera, representa el colapso adelantado de la civilización. Pero, por encima de todo, es interesante cómo la pérdida de la vista comienza a debilitar comportamientos que, en principio, no se deberían perder. En este punto, el excremento en la calle se convierte en esta relación potencial. Queda precisar si la ceguera implica necesariamente una enfermedad literal, o se deba ver como una cuestión metafórica, donde, cuando seamos ciegos al excremento en la calle, estemos poniendo en predicamento la misma civilización.

Referencias

- Cassirer, E. (2018). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. 3° ed. Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica. 416 pp. (Colección Popular N° 41).
- Rabelais, F. (1977). *Gargantúa y Pantagruel*. Estudio preliminar de Ángeles Cardona de Gibert. Traducción de Teresa Suero y José María Claramunda. México: Bruguera. 896 pp.
- Saramago, J. (2007). *Ensayo sobre la ceguera*. Traducción de Basilio Losada. Madrid: Punto de Lectura. 336 pp.
- The Nobel Prize (s. f.). *José Saramago*. Consultado el 13 de febrero de 2021. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1998/press-release/>

LOS LUGARES DEL CANNABIS Y LA MARIGUANA EN MÉXICO UNA APROXIMACIÓN CARTOGRÁFICA

HÉCTOR JOEL ANAYA SEGURA¹

En este texto se delimitarán los lugares y los espacios de la mariguana y el *cannabis*² en México, a partir del concepto de *lugar* propuesto por Michel de Certeau y, desde un enfoque cartográfico, en términos de lugares y espacios practicados. Con el objetivo de proponer un marco analítico de carácter sociohistórico, a partir de inferencias con trabajo teórico antropológico, desde una perspectiva de los usuarios y las instituciones.

Dividido en dos secciones, la primera sección contiene una delimitación histórica del cannabis y la mariguana. La segunda sección comprende una delimitación cartográfica del cannabis a través de relatos recopilados en literatura, archivo y entrevistas.

Cannabis y mariguana. Fronteras y lugares históricos

La cannabis es un producto vegetal de origen asiático, que posee propiedades terapéuticas, industriales y psicoactivas. Hay evidencia de que fue utilizada, desde hace varios milenios, en la vida cotidiana como fibra de insumo para el vestido, la navegación, como alimento y remedio. En algunas sociedades, es utilizada con un carácter tradicional o ritual y es considerada una planta de identidad sagrada o étnica.

Durante los últimos 100 años pasó, de ser un remedio popular y boticario de libre venta a una sustancia prohibida de manera global, por lo que en la actualidad se encuentra en un proceso de reincorporación a ciertos circuitos legales como: la in-

¹ Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Contacto: hanaya.enah@gmail.com

² Sólo se usará en cursivas en esta ocasión.

dustria farmacéutica, productos de bienestar y para uso adulto, cuestiones que no serán tratadas en este capítulo. Me concentraré en la marihuana y cannabis para fumar, comer, vaporizar o combustionar. Dicho esto, en este apartado se limita a pensar la marihuana y la cannabis como un espacio para conjuntar una serie de prácticas, en un marco general sociohistórico de referentes y lugares globales-locales concernientes a su prohibición y desarrollo durante el siglo pasado y las décadas del siglo XXI.

La evidencia documental señala que, la planta de cannabis fue uno de los numerosos préstamos culturales, mercancías, productos intercambiados y domesticados durante el periodo de las empresas de ultramar europeas, en especial las que arribaron a las Antillas y con la llegada de los españoles a tierras mesoamericanas (Schievenini, 2020), tanto la Corona española como los primeros expedicionarios y autoridades fomentaron el cultivo y beneficio del cáñamo con fines textiles (Rivera, 2013).

Sin embargo, al abandonarse la empresa textil, durante los siglos XVI al XVIII, algunos indígenas incorporaron el cáñamo como remedio botánico integrándolo a sus prácticas religiosas (Schievenini y Olvera, 2017); con ello, también comenzó a extenderse su uso entre las clases populares. Si bien, aún no es claro el origen de la palabra marihuana (Schievenini, 2020), lo cierto es que se ha documentado desde el siglo XIX (Campos, 2012) que su uso no se ha limitado a lo descriptivo como hierba o flores del cannabis; pues la palabra *marihuana* o *marihuana*, marihuana en este texto, tiene un sentido polisémico y se utiliza para nombrar ciertas prácticas, personas o contextos, por ejemplo: el carcelario, de crimen, locura o desviación.

Así, en este capítulo se entiende, desde una perspectiva clasificatoria de nomenclatura normativa, jurídica, biológica y descriptiva, al cannabis como: las sumidades floridas de la planta hembra del cannabis (UN, 1961). En contraste con la marihuana, entendida como un término socialmente construido, que obedece a situaciones de transición económica, tensiones raciales y de pánico moral (Campos, 2012), reproducidas en la opinión pública de principios de siglo XX (Shanahan, 2011) reiteradas como verdades (Bell, 1984; Derrida, 1995). Cabe destacar, que el término cuenta con una amplia literatura científica que se encarga de probar su efecto nocivo (Medina, 2014), sin embargo también es un agente identitario y reflexivo entre sus usuarios.

Como resultado de lo anterior, para identificar los espacios y los lugares del cannabis y la marihuana en México se construyó un acercamiento histórico antropológico, que constó de trabajo de campo, archivo y revisión de literatura. El aparato técnico metodológico, constó de trabajo de campo con observación participante, mediante guías de observación y entrevistas³ durante fechas clave de la cultura cannábica global. Fechas en las cuales hay un

³ Se realizaron seis entrevistas a profundidad, con preguntas abiertas a actores relevantes del Movimiento Cannábico Mexicano (MCM) entre abril de 2018 y mayo de 2019. Los cuales son: dos periodistas de distintos medios especializados en cannabis; un medio nativo digital y otro impreso. Un activista e historiador contracultural del MCM, un ilustrador y editor de un cómic especializado en marihuana y drogas, un activista ocupante del Plantón 420, una mujer activista miembro de una organización de sociedad civil. El criterio de inclusión residió en la premisa del autoreconocimiento. Con las preguntas en el cuestionario

uso del espacio público en la Ciudad de México y negociación entre organizadores usuarios y autoridades, en específico durante los eventos del 420, llevados a cabo el 4 de abril de 2018 en las plazas de la Ciudadela y Lázaro Cárdenas, así como en las marchas por la liberación de la marihuana (*Global Marijuana March*), el 4 de mayo de los años 2018 y 2019. Por último, se realizaron dos visitas a la redacción de la Revista Cáñamo México y dos visitas esporádicas al Plantón 420 afuera del Senado de la República entre marzo y mayo de 2020.

Habiendo definido la técnica y el método, cabe destacar el lugar y el saber, sobre la alteridad de la cultura del cannabis, es por ello que, para este capítulo se entenderá al lugar desde el punto de vista propuesto por de Certeau: “Un lugar es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo ‘propio’: los elementos considerados están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio ‘propio’ y distinto que cada uno define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad” (Certeau, 2007, p. 129).

A continuación, se delimitarán los espacios históricos de la marihuana y cannabis a partir de la revisión de literatura, desarrollando un marco analítico concerniente a posibles explicaciones sociohistóricas y culturales que caracterizarán sus prácticas y universos.

Los lugares de la marihuana y el cannabis

El control y prohibición del cannabis son procesos distintos en cada lugar del mundo, que dependen de variables históricas y su relación con los sistemas internacionales de control, así como los niveles de interdependencia con las potencias dominantes (Mills, 2012).

Pongamos por caso, el sistema internacional de control, orientado en un primer momento a la fiscalización, donde la convención sobre estupefacientes de la ONU de 1961 (Hallam, 2010), prohibió la planta y su aprovechamiento medicinal y los organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud, la incluyeron en una lista de drogas con alta peligrosidad y sin beneficios médicos (Room, 2010), lo que fomentó un uso marginal, mercados ilegales y la rentabilidad de negocios criminales (Courtwright, 2001). Además de fomentar una fuerte carga ideológica negativa, delegando estigma y discriminación hacia los productores, cultivadores y usuarios (Enciso, 2012). Derivado de este régimen internacional de prohibición, en la mayoría de los países se establecieron penas en los códigos penales para sancionar el consumo y producción, basado en criterios morales.

Aunque en general, existe un consenso de tipo moral, extendido en la mayoría de medios de comunicación, como la prensa escrita que tiende a reproducir una imagen negativa de la marihuana o de su tráfico ilícito, encaminada hacia la desviación criminal ¿Eres usuario de marihuana? ¿Te consideras un activista del cannabis o marihuana? Adicionalmente, se realizaron entrevistas personales mediante videollamadas y llamadas telefónicas para profundizar algunas preguntas.

(Coomber, Dunn, & Morris, 2000) o patológica. Mientras que en algunos otros medios como el cine y series televisivas, se retrata un ideal de clase bohemia o élite y clases medias acomodadas, que utilizan psicoactivos de manera suntuaria (Courtwright, 2001).

En este sentido, la primera frontera en esta distinción no es sólo geográfica sino temporal. De acuerdo con Ethan Nadelman (1989), existe desde hace cien años un consenso internacional, denominado: *regímenes internacionales de prohibición de drogas*, basado en acuerdos internacionales y legislaciones locales, que son diversas, algunas se encuentran en cuestionamiento, debilitamiento o en expansión y fortalecimiento. El origen de la prohibición de la marihuana de acuerdo con Schievenini (2013) se encuentra en una variedad de criterios históricos sociales y económicos particulares de cada región. De estos acuerdos y relaciones, se han esparcido tramas con criterios morales, científicos y jurídicos que se han vuelto normas formal-institucionales y social-culturales que han delegado al cannabis, marihuana y cáñamo un estatus de mercancías que oscilan de lo lícito a lo ilícito.

Sin duda, el producto de cannabis más estigmatizado, son las flores de la planta hembra o marihuana, la cual es tratada en los medios de comunicación y en los mensajes políticos, al principio de la prohibición y casi de manera generalizada globalmente, como un elemento de extranjería, de maldad, incluso fue llamada: *la asesina de la juventud* en las campañas morales de mediados del siglo XX, formulando una retórica negativa (Derrida, 1995) de una práctica social bastante extendida, la cual fue delegada a los espacios de nota roja, en contraste con una idealización de su glamour en las industrias culturales.

Concretamente, los lugares institucionales del cannabis y la marihuana serán jurídicos, en los sistemas penales locales y globales. Mediante la construcción y diversificación de normas, regulaciones, tolerancia y prohibiciones. Derivadas del proyecto civilizatorio de modernización, industrialización y las tensiones con el mundo folclórico, la urbanización, dinámicas sociales y las interdependencias a nivel, regional, local y de escala mundial (Bewley-Taylor, Blickman y Jelsma, 2014), de tal manera que tanto la marihuana como la cannabis se convirtieron en un objeto de consumo.

A este respecto, se estima que alrededor de 190 millones de personas usan marihuana en todo el mundo, siendo la droga ilegal más consumida a nivel global (Room, 2010). Históricamente, el cambio de la marihuana de un bien de consumo liminal, hacia la cultura pop se ha construido a partir de los cambios de los años 60, ya que la contracultura y los medios de masas, en especial la música y el cine, así como los valores americanos fomentaron un estilo de vida y de consumo de bienes suntuarios (Courtwright, 2001), los cuales extendieron la idea del ocio y diversión popularizando el uso de ésta y otras drogas.

Además, durante la última década se ha construido el asunto del cannabis como una agenda seria de política regulatoria con intereses económicos (Hudak, 2016) en un entorno de gestión pública y no sólo como un aspecto judicial, prohibido o de desviación. Cuestión y transformación que ha sido protagonizada por

organizaciones de la sociedad civil, usuarios politizados mediante el uso de formas participativas de la democracia como los referéndums, el cabildeo y la vía jurídica.

Esta relación, se transformó en el entorno de una nueva esfera pública (Castells, 2008) y su repercusión en la afectación de la vida de sus usuarios que eran perseguidos y estigmatizados, por lo que se convirtió en un asunto público, pues al estar mezclado el uso de cannabis con otros mercados ilegales acarrea problemas no deseados, además del posible impacto en su salud por el consumo. Es por ello, que el argumento repetido en numerosas ocasiones para continuar con la prohibición, consiste en el interés de orden público superior que es: el derecho a la salud.

En este sentido, se ha argumentado que, la libertad individual de las personas por decidir qué introducir a sus cuerpos a partir de la judicialización de las restricciones de libertad (Aguinaco, 2017), ha fortalecido a los colectivos y acciones sociales en algunos casos politizándose y practicando ciudadanía (Guerra, 2018), configurándose un nuevo espacio público de la cannabis y marihuana.

Así, el lugar y modo de producción del saber (de Certeau, 2007) en este caso, el saber sobre la alteridad de la cultura del cannabis y la marihuana, se han construido a partir de lo cotidiano. El lugar y espacio de enunciación, se ha transmitido desde un dispositivo (Agamben, 2014) ya sea mediante la fase documental, en donde se conjuga el testimonio oral u escrito, tomando en cuenta el testimonio, como una progresión narrativa que apela a la memoria colectiva, en especial ésta se puede encontrar en la narrativa popular mexicana (García, 2015), en los medios de comunicación masiva como la prensa escrita y en el discurso político.

El tránsito de la marihuana como sustancia prohibida y liminal hacia un producto de la cultura pop, se fortalece en sociedades hipercapitalistas y consumistas como la norteamericana (Hudak, 2016) donde los medios de comunicación se han encargado de normalizar su consumo, y a pesar de existir estereotipos del usuario de cannabis como: *mariguano, fumón o stoner*, se ha creado todo un mercado especializado, el cual está transitando de negocios ilícitos a una industria que tan sólo en Colorado se estima en los 5 mil millones de dólares anuales (Subritzky, 2016).

“El lugar de la marihuana, como droga, –o más exactamente como droga contracultural y popular–, nunca tuvo el respaldo corporativo internacional ni la influencia fiscal que caracterizaron al tabaco y el alcohol. Este hecho junto con sus vínculos con el crimen y la marginalidad descritos oficialmente (y, más recientemente, su estatus de guerra cultural) determinan la vulnerabilidad de esta droga ante la presión prohibitiva (Courtwright, 2001, p. 146)”. Construyéndose y reconfigurando una segunda barrera y frontera, el muro que construye el *hinterland*, entre las prácticas, legales, ilegales y legítimas, lo que es deseable y observable y lo que debe ser oculto o privado, incluso eliminado.

Habiendo recorrido brevemente una historia de la prohibición, definiendo y diferenciado entre la cannabis y marihuana, desde el horizonte explicativo de Michel de

Certeau, por medio de las categorías espacio y lugar para establecer los límites y cartografías de la marihuana en México, se harán a continuación inferencias de carácter interpretativo en la reconfiguración de la marihuana como un dispositivo identitario y en tensión respecto a la tradición y al nuevo horizonte de las ciudades postautoritarias o neoprohibitivas del cannabis en un horizonte de participación ciudadana.

A partir de estos primeros acercamientos, es posible delimitar un marco alternativo de interpretación sociohistórico y cultural de la marihuana, por lo que se propone en la figura 1, donde se identifica un lugar como un orden propio (de Certeau, 2007), cuya posición dará pie a las distintas identidades de los usuarios del lugar de enunciación de la marihuana, ya sean usuarios reservados, públicos o activistas (Bacca et al., 2013); en este caso los usuarios de la planta estarán inmersos en un entramado mayor concerniente al régimen internacional de prohibición (Collins, 2014).

Figura 1. Los lugares de la marihuana.



Elaboración propia con base en de Certeau (2007); Collins (2014); Bacca et al. (2015).

Cartografía histórica del cannabis y marihuana en México

En este apartado se delimita la historicidad del término marihuana y sus acepciones polisémicas, particularizando en el espacio practicado que es el lugar social colectivo de enunciación de la marihuana, de sus usuarios y practicantes. Para después, conceptualizar al cannabis como un nuevo eje narrativo y un nuevo lugar de experiencia, tomando en cuenta las tensiones entre historia, tradición y narración.

La palabra marihuana es un término coloquial, que como vocablo tiene evidencia documental de uso en las ciudades de México al menos desde mediados del siglo XIX (Campos, 2012; Rivera, 2013; Schievenini, 2020). Empleada de manera extendida, se utiliza para denominar a la hierba y las flores de la planta hembra de cannabis que en la mayoría de ocasiones es combustionada, inhalada, fumada o comida para distintos fines. Concretamente, esta plan-

ta pasó de ser un remedio de medicina folk, vendido en plazas, mercados y comercializado como remedio herbolario, en cigarrillos y extractos en las boticas hasta su prohibición local (Schievenini, 2013), que paulatinamente se volvió de carácter global (Schivelbusch, 1992).

Reconocida con propiedades medicinales en las farmacopeas del siglo XIX y principios del XX (Schievenini y Pérez, 2020), al ser un producto, que transitó de la semiregulación informal de salud, a un producto o mercancía, prohibida y perseguida por los aparatos de justicia y seguridad, en una trama compleja de prohibiciones locales y globales. La marihuana podría considerarse como un concepto en la cultura mexicana con al menos 150 años de evidencia documental, pero que si hiciéramos una genealogía podríamos encontrar posibles referencias de uso con otros nombres al menos desde la época colonial.

Pongamos por caso, el estudio de Schievenini y Olvera (2017) respecto a las posibles denominaciones indígenas de la planta y el desprendimiento del vocablo *pip-ilzinzintli*, como una palabra polisémica para un conjunto de sustancias psicoactivas que delimitan espacios: mítico, religiosos y procesos de salud enfermedad, pasando por el binomio cáñamo-marihuana que dio pie al uso extendido de la palabra marihuana en el léxico mexicano. La marihuana al ser un derivado del contacto español de origen asiático y absorbido por las prácticas novohispanas, indígenas y criollas es un crisol de prácticas y representaciones sociales. Es por ello que la marihuana como espacio y como actor de la sociedad mexicana es parte de la cultura urbana.

Desde la venta en la calle como remedio por parte de hierberas, hasta el tráfico ilícito en los penales como la cárcel de Belén: la triada de binomios marihuana-ciudad, marihuana-popular y marihuana-desviación, fueron construyendo una serie de representaciones sociales que oscilaron entre la prensa (Anaya y Contró, 2017), el discurso médico legal y jurídico de seguridad (Schievenini, 2014), a través de narrativas dominantes de desviación, criminalidad, ocio y, en la mayoría de ocasiones, se refería a estratos sociales definidos: pobres, indígenas, extranjeros y criminales.

Si bien existen prohibiciones anteriores durante el siglo XIX, se podría limitar temporalmente a la prohibición de la marihuana contemporánea en marzo de 1920 con la normativa llamada: *Disposiciones sobre el comercio de productos que pueden ser utilizados para fomentar vicios que degeneran la raza y sobre el cultivo de plantas que pueden ser empleadas para el mismo fin donde en la quinta disposición, señala expresamente: Queda estrictamente prohibido el cultivo y comercio de la marihuana* (DOF, 1920).

A partir de entonces el régimen jurídico local comenzó a establecer penas y actores que se fundirán con un régimen de prohibición y en un primer momento la policía sanitaria y el abordaje de salud y desviación será transformado al aparato de justicia a partir de la desviación criminal con la persecución de los delitos contra la salud, tomando en cuenta que el derecho, en específico el bien jurídico tutelado del régimen revolucionario identificado en la salud pública debería de establecerse como un eje garante del pacto constitucional, donde

los delitos contra la salud y la noción de envenenadores públicos y degeneración de la raza serán constantemente referenciados por los especialistas, políticos y la prensa de la época.

Durante los años 1920 y 1940 al crecer las ciudades y al consolidarse el régimen pos-revolucionario, los principales ejes narrativos de la marihuana estarán concentrados en: el crimen, la desviación, clases populares, haciendo énfasis en el uso regular de la hierba por parte de la tropa revolucionaria que al terminarse la revolución, el pillaje y ser beneficiados los caudillos y sus allegados, se denominó como la *canalla soldadesca* a los combatientes o la leva revolucionaria que quedó desempleada o se incorporó a las filas del nuevo ejército nacional, quienes han sido históricamente vinculados con el consumo de marihuana.

Al respecto, Gregorio Oneto Barenque (1938, p. 244), señala: “En México, la marihuana se fuma a la hora de las comidas en las afueras de los cuarteles, sentados en el suelo, formando círculo la canalla soldadesca; sirviéndose para preparar sus cigarrillos de papel de estraza”. Este texto de 1931, fue publicado años después en la revista de sociología criminal para aumentar el debate sobre la llamada “enajenación mental o la monomanía con alucinaciones” ocasionada por la marihuana, en especial se argumentaba científicamente el vínculo que tendría que haber entre la medicina y el derecho y, por lo cual, debería prohibirse la marihuana y castigar a sus usuarios y a toda la cadena de su mercado.

En el texto, *La Marihuana ante la Psiquiatría y el Código Penal*, Oneto utilizó algunas de las conclusiones de su práctica en manicomio y de sus investigaciones psiquiátricas clínicas, que dentro de sus conclusiones, por ejemplo argumentó, “La marihuana es un enervante del espíritu que enloquece, degenera la raza y mata y los delitos contra la salud deben equipararse al homicidio calificado o delito proditorio” (p. 214).

Conviene subrayar, la controversia y los estudios científicos también protagonizaban las discusiones médico-políticas, pues al ser un espacio de enunciación, la ciencia médica, en específico la psiquiatría corresponde un lugar preponderante de la marihuana en México. Pongamos por caso, los centros de reclusión, en especial el proyecto del manicomio moderno, así como el hospital de toxicómanos, los cuales serán un ejemplo de lugar para el tratamiento de la desviación y la enfermedad, en este caso ocasionada por el consumo de drogas, donde se atendían en especial el alcoholismo, “morfinismo” y trastornos por consumo de marihuana o “marihuanismo”.

En este sentido, a través de los discursos públicos, ponencias y en revistas científicas los intelectuales y científicos del momento intercambiaban experiencias e investigaciones, quizá la más representativa haya sido la mencionada anteriormente protagonizada por Leopoldo Salazar Viniegra y Gregorio Oneto Barenque en la revista *Criminalia*. El primero, refutaba con los resultados de su investigación y contrastando en la literatura científica de la época (Salazar, 1938), en los que en algún momento facilitó cigarrillos de marihuana a miembros del servicio exterior o funcionarios públicos para demostrar que “no está probada la psicosis por marihuana, que no es posible comprobar trastornos mentales” (p. 205) por su consumo.

En este sentido la diplomacia científica, tiende un puente entre lo local y lo global respecto a los espacios de enunciación y proyectos de instauración de un dispositivo, hasta hoy bien delimitado, la marihuana debe estar prohibida porque es nociva para la salud y la sociedad.

El mito de la marihuana (Salazar, 1938) será un documento reflexivo y un ejemplo de la forma en la cual el fin de una era y el comienzo de otra logró establecer a la figura del *marihuano* como un actor de la sociedad mexicana, no sólo un actor de ficción o relato en la literatura o en las páginas de cobertura policiaca, sino como sujetos con trayectorias individuales, con un pie en la desviación del toxicómano en dicotomía a no ser considerado criminal nato, sino un enfermo que necesitaba rehabilitarse.

Por su parte, ya entrados los años 50 en la cultura popular en especial, en el cine por ejemplo, se pueden observar a este respecto narrativas y construcción de personajes que oscilan entre la modernidad y el mundo de transformación urbana de México.

Quizá uno de los mitos respecto a usuarios de marihuana, famosos o ilustres, se depositan en Germán Valdéz, *Tin Tan*, un arquetipo de un pillo vacilador. Puente entre culturas, personaje límite: el pachuco, mitad mexicano mitad norteamericano, límite de lo urbano marginal y la vida del espectáculo.

Acerca de esto una breve línea argumental de la película *Soy charro de Levita* (Martínez, 1949), en la que dos actores de carpa llegan a un pueblo para representar un número, mientras ensayan en el escenario, Tin Tan y Marcelo, dialogan:

Marcelo: La función va a comenzar. ¿Ser o no ser? He aquí el problema. ¿Qué es más levantado para el espíritu, sufrir los golpes y dar los de la insultante fortuna, o tomar las armas contra un piélagos de calamidades y haciéndoles frente acabar con ellas? Morir, dormir, no más.

Tin Tan: Pero Marcelito, antes te daba por emborracharte y ahora le zumbas a la grifa. ¿De cuál fumaste? ¿De la de Xilpan?

Marcelo: Sí, he aquí el obstáculo.

Tin Tan: Que lo brinque Mariles, es el único en el mundo. Pero Marcelo que te fumaste un extragrueso. Mira, soy yo, Tin Tan, reconóceme. Tin Tan.

Sin embargo, como se puede leer y ver, en algunas de las producciones mexicanas cinematográficas, se puede observar al marihuano como un personaje de la vida cotidiana y al argot como “la grifa” integrada al léxico coetáneo desde mediados del siglo XX. Quizá es por ello que, la cultura popular y al ambiente del espectáculo, favoreció la relación de espacio de la marihuana y catalizó algunos de los estereotipos.

Al haber un uso extendido, la representación de la marihuana se diversifica junto con los proyectos de modernidad y a manera en que se diversifican las culturas juveniles, el aumento de población, la reconfiguración de las relaciones entre México y Estados Unidos durante la Guerra Fría, con aumento de expansión e introducción productos y cultura internacionales, en especial la norteamericana a través de la tele-

visión y la prensa, ciertas prácticas como las actividades universitarias, bohemias o de ocio son un lugar y espacio para fumar marihuana o convertirse en un mariguano.

Aunado a las acepciones locales de la marihuana, también la palabra se había utilizado de manera despectiva para señalar minorías étnicas y clases sociales desfavorecidas, en Norteamérica, donde la palabra ya se había americanizado y el término *marijuana* era de uso común desde los años 20 para describir relaciones con lo mexicano o personas de color.

Así pues durante los años 1960, se formalizó a la marihuana y a los mariguanos como enemigos del sistema, donde se les vinculaba con grupos subversivos o con la desviación sexual. La decisión global por prohibir y estigmatizar la marihuana es un complejo entramado de relaciones entre minorías étnicas y de control social (Courtwright, 2012).

Los beats, jipis, jipitecas, punks y las bandas, serían reconocidos por ser “macizos” o entrarle a las drogas (Agustín, 1996), la contracultura sería el espacio de la marihuana durante estas convulsas décadas, inaugurando una nueva era, dominada por las relaciones de mercado y su cuestionamiento, el comienzo de una conciencia planetaria en la cual, la inconformidad sería representada por las nuevas culturas y prácticas juveniles.

Al respecto, José Agustín señala sobre los viajeros que se internaron a buscar hongos y vivir en lugares exóticos de México, a partir de la popularización de la chamana María Sabina y su aparición en la revista Time. Algunos jipis, en especial norteamericanos, buscando nuevas experiencias y huyendo de la persecución, se entrelazan con la trayectoria e historia de la marihuana y los mariguanos en México, donde los límites de enunciación de la extranjería delimitan esencia de la narrativa de la época junto con un espacio de globalidad, pues la marihuana se había vuelto una “droga social” (p. 69).

A fines de 1966 un periodista de El Excelsior subió a Huautla y escribió dos reportajes sobre el pueblo, en los que informó “la presencia de viciosos que, en medio de *whisky* y marihuana, buscaban hongos y llevaban dólares para pagarlo” (p. 75). Debido a esta cobertura negativa y a la creciente efervescencia de conflictos entre autoridades y estudiantes, aunados a las presiones de la Guerra Fría este tipo de primavera psicodélica fue menguando en México para acrecentarse el ambiente represivo y de persecución.

Entre 1968 y 1969 comenzaron a realizarse patrullajes por parte del ejército y la policía judicial donde arrestaban “melenudos” y en algunas ocasiones llegaron a encarcelar o deportar extranjeros (p. 78). Sin embargo estas oleadas de extranjeros y el consumo no representaban un problema real de salud, de seguridad o político ya que a través de un cuerpo represivo bien dotado como lo fue el Ejército y la Dirección Federal De Seguridad, aunado al régimen autoritario se pudo sobrellevar.

Pero no fue hasta mediados del año 1980, cuando la demanda internacional por drogas ilícitas en especial la cocaína, sería que la relación con Estados Unidos se reconfiguraría a partir del escándalo diplomático Camarena (Astorga, 2004) lo cual ocasionaría un nuevo esquema de cooperación internacional respecto al con-

trol de drogas y el proyecto de internacionalización de la DEA (Nadelman, 1989).

Con el descubrimiento del rancho El Búfalo en 1984, el cual comprendía un megasembradío con trabajadores reclutados forzosamente, destapó una serie de complicidades entre las policías locales y federales, este hecho potencializó un nuevo espacio de la marihuana como mercancía de exportación masiva y tecnificada.

De ahí que, se construyó un mito sobre los traficantes millonarios (Estévez, 2013), cuestión que puso en el mapa norteamericano y en la prensa internacional, el sinónimo México-marihuana y daría pie a lo que actualmente se conoce en la narrativa política, cultural y periodística como el narcotráfico (Astorga, 2004). A pesar de esto, la mayor parte de ganancias en aquel tiempo era por el nuevo y lucrativo tráfico de cocaína a través del territorio y del cual los traficantes mexicanos comenzaban a tener un mayor papel en el contrabando del polvo andino (Gootenberg, 2012).

Así, la nueva narrativa sobre narcotráfico dominará un espectro abundante de la marihuana en la retórica internacional, así como en la estética y literatura. Por ejemplo, utilizando la hoja de cannabis para ilustraciones en noticiarios, prendas de vestir, pegatinas, como logos de grupos musicales entre muchos otros. Aún y cuando las hojas no tienen capacidad psicoactiva ni tampoco se fuman, la hoja de cannabis serán el sinónimo y bandera de lo identitario como mariguano o cannábico en el extremo contemporáneo y fortaleciendo el binomio marihuana-ciudad.

Durante la época del fin del milenio y la llamada apertura democrática, en especial las dos últimas décadas del siglo XX se han reconfigurado los términos mariguano-marihuana a cannábico-cannabis dotando con ello a las personas de una identidad como usuarios de drogas (Bacca *et al.*, 2015). Que superó la contracultura para convertirse en un eje de derechos y reivindicación de una ciudadanía a partir de la relación consciente con el Estado, el cual en su mayoría de veces, ha sido a partir de encuentros con la ley, estigma o discriminación.

Yo creo que no se puede hablar de periodismo cannábico, si no se habla de cultura cannábica. Lo que teníamos antes de 2001 no era cultura cannábica, yo creo era cultura de la marihuana. Sólo se hablaba o se conocía de la marihuana, que si agarraban a alguien con marihuana, que si era mariguano, ósea [*sic*] no había una noción del cannabis como una especie completa, o no se hablaba así de la planta. Yo creo que, la cultura cannábica empieza, comienza cuando se toma conciencia culturalmente de que la planta. [Que] la marihuana proviene de una planta, que viene del cannabis que a su vez tiene miles de años de historia con la humanidad (Rivera, 2019).

En este sentido, la democracia supone un desarrollo urbano y en ciudades en tensión con las prácticas tradicionales y costumbres rurales (Vatimo, 2003), es así que la nueva

cultura del cannabis emerge de este horizonte democrático y de estas antiguas tensiones entre el pasado oculto y el presente como nueva experiencia, la mariguana y su fenómeno neocannábico será preponderantemente para México de carácter urbano, a pesar de que su cultivo pueda darse en entornos rurales con sus propias dinámicas (Zafra, 2015).

Las nuevas ciudades postautoritarias o neoprohibitivas estarán en este *continuum*, entre la reivindicación de un pasado y la reconfiguración de la experiencia. En concreto, la Marcha mundial por la mariguana realizada el primer sábado de mayo representa una de estas primeras transformaciones y continuidades dentro de los sujetos usuarios de mariguana hacia usuarios de cannabis.

Y por esa necesidad de conocimiento histórico es que entre más conocemos los pasados de la mariguana mejor conocemos los presentes cannábicos, los enfermos se han beneficiado de la legalización, pero se quedan ahí, el cáñamo como alimento combustible o medicina sesgan el enfoque por eso hablamos de presentes cannábicos.

Las propuestas sociales hablan de escenarios transformativos, se debe reconocer en las leyes y como se va a consolidar en los nuevos espacios socializantes. Cómo nos van a regular, los lugares libres de humo por ejemplo, tenemos que negociar con las autoridades. El entendimiento es así. Ha cambiado el trato con los policías, se necesita una re educación de toda la sociedad de los maestros, de los policías de los padres de familia (García, 2018).

La Marcha mundial por la liberalización de la mariguana es organizada, en la Ciudad de México, desde el año 2001 y ha tenido distintos organizadores, rutas y puntos de encuentro como el Parque México con una breve marcha por la calle de Ámsterdam, el Hemiciclo a Juárez y la Alameda Central, el Monumento a la Revolución y el Monumento a la Madre, El Zócalo y El ángel de la independencia, en Reforma, construyéndose nuevos espacios y lugares de enunciación de la identidad de la mariguana y del cannabis y la cual ha sido un espacio en el cual se negocia el uso del espacio público, hacia un espacio de tolerancia, sin que esto necesariamente haya significado una menor hostilidad por parte de los agentes del orden o por parte de funcionarios hacia los asistentes u organizadores.

Esta marcha o *demonstration*, tiene como escenario de origen, la aceleración del tiempo y la comunicación a través del uso de internet, en el que los usuarios de mariguana se comunican a través de correo electrónico, páginas de internet, chats y blogs a comienzos del nuevo milenio. En este marco, se entrecruzan dos horizontes: primero la utopía global del internet como un esquema de comunicación sin restricciones y a partir del cual los movimientos y acciones colectivas se difunden para reconfigurar una ciudadanía activa en una nueva esfera pública (Castells, 2008, p. 2009).

Segundo, la promesa o apertura democrática con el cambio de régimen de un partido único a un sistema de transición democrática con alianzas diversas, mayor participación ciudadana, nuevos actores como las organizaciones de la sociedad civil y su interlocución con las instituciones encargadas de normar y regular las drogas (Zamudio, 2012). Así como, su interlocución con nuevos partidos políticos, tal es el caso de los partidos México Posible y Alternativa Social Demócrata que dieron cabida a las primeras plataformas electorales que incluían políticas de drogas, en especial políticas de regulación del cannabis.

Porejemplo, la llamada iniciativa Conde del año 2008 (Hernández y Rivera, 2010), recogió las demandas primigenias hechas en las primeras marchas por la legalización, los esfuerzos entre académicos e intelectuales para destrabar el tema de la discusión pública, con antecedentes como el manifiesto por la despenalización de la mariguana publicado en la revista contracultural *Generación* en el año de 1987 y reeditado en 1996, por Conaculta (Anaya, 2019).

Nosotros sabemos del ambiente cannábico a partir de los años dos mil. Pero ahí estaba la historia de la mariguana, ahí está el problema. ¿Cuál método necesitamos para conocer? La historiografía prista niega la colonia, nada más se queda en el liberalismo, esta forma de ver la historia a los historiadores del siglo XIX y XX se les impide ver la presencia de la mariguana. Les impide ver en cada etapa la historia a la mariguana está el caso de la historia de Pérez Montfort, pero el empieza en 1840 y tú sabes por qué es una fecha significativa. Por qué, se funda el Consejo de Salubridad que nos rige hasta hoy y la policía sanitaria. Y mientras de la institución, afuera están los vagos, los mariguanos, la persecución. Eso es importante tenerlo presente (García, 2018).

Sin embargo, quedaban muchos aspectos dispersos como el centralismo del incipiente movimiento cannábico, que a pesar de contar con nuevos espacios digitales de socialización global, quedaban espectros de la historia y cobertura en otros estados que han ido poco a poco siendo cubiertos, a través de la demanda, del trabajo activista y de la construcción de un nuevo esquema de periodismo especializado en cannabis.

A mi juicio, el periodismo cannábico es uno de los lugares de enunciación que se proponen para este ensayo. Será el crisol de las tensiones entre la filiación y la separación del cannabis y mariguana. Un nuevo territorio que se construye a partir de la autodeterminación en la mayoría de casos por usuarios públicos que se convierten en periodistas y que recopilan experiencias. Siendo un lugar para la estipulación de una nueva historia sobre la mariguana y el cannabis a través del relato periodístico de nuevos sujetos reflexivos de su entorno.

“Me parece muy importante que las comunidades se congreguen alrededor de *Cáñamo*, llevar una revista a una comunidad pues genera ahí redes y la revista funge como un centro de atención.” “No quiero ser apocalíptico, pero si nos bajan el *switch* del Facebook

como nos vamos a comunicar, ¿no?. Que siempre exista ahí un objeto, que siempre esté ahí me parece importante: el objeto es un mensaje” (Rivera, 2019). En este sentido, retomando a (Napoli, 2013) se podría suponer un horizonte del lugar y lo propio en la construcción de una identidad cannábica sobre los lugares y la construcción de una otredad a partir de la mirada del periodismo especializado en cannabis o periodismo cannábico.

“La identidad se define como lo ‘propio’ versus lo extranjero; la historiografía sólo traza esta división y permite apropiarse de un ‘territorio’: el presente (propio) diferente del pasado (otro, pero, aún así, nos pertenece), la identidad (propia) diferente de una alteridad al mismo tiempo amenazante pero controlada por un discurso que la ordena bajo las luces de una inteligibilidad” (Napoli, 2013, p. 110). Habría que señalar, que dentro de esta identidad propia de la nueva cultura cannábica es formada, por un lado, a través del activismo de mariguana que se plasmó, a través del relato construido sobre los estigmas y discriminación social e institucional, pero también sobre una cultura popular de masas diversa, en los linderos con el arte, la literatura y el periodismo.

Se añade, una reconfiguración de la comunicación global, entre movimientos sociales, pues al socializarse la marcha mundial, se fortalece el intercambio y se multiplican las relaciones dialogales entre los usuarios que confluyen entre el nuevo espacio ciudadano y las viejas prácticas legítimas. Aunado a esto la cultura del cannabis global, construye sus propios referentes los cuales se expanden de manera más intensa a partir del intercambio en internet.

En este sentido, la referencia al 420 o la celebración del 4 de abril, se construye a partir de un relato anglosajón, donde se sugiere que, un grupo de estudiantes de la San Rafael High School se reunían a esa hora supuestamente buscando un cultivo de mariguana abandonado, mientras fumaban mariguana en un auto utilizando como código de reunión las 4:20 de la tarde (Wilder, 2018). Poco a poco, este relato fue predominando en la contracultura y en la cultura pop, debido a la difusión del grupo de música rock Grateful Dead, cuestión que dio dinamismo a una nueva identidad de la mariguana.

Tanto el 420 como la marcha mundial, son fechas y espacios concretos en las cuales los usuarios de mariguana combinan este nuevo espectro del cannabis como un horizonte, que abarca los derechos y una multiplicidad. Y actualmente se encuentra en una reconfiguración intensa respecto a la relación entre los actores del mercado, usuarios, la ley y a los dispositivos de control social (Agamben, 2014), hacia un horizonte regulatorio y de legalización.

Esta innovación ha sido adoptada y de cierta manera instituida alrededor del mundo y los usuarios con identidad pública (Bacca *et al.*, 2015), han señalado tener la percepción de estigmatización (Alonso *et al.*, 2008) y criminalización ante sus pares, familias y autoridades (Zamudio y Castillo, 2013), es por ello que el periodismo cannábico ha resultado un proyecto que funciona en dos aspectos: primero como objeto en papel impreso que educa y, en segundo lugar, que difunde y normaliza y desestigmatiza las prácticas.

Por tanto, los usuarios de cannabis, al volverse públicos y con su inclusión en el debate público, fomentan trabajo con autoridades y gestión del riesgo y del espacio en un contexto en el cual la cannabis ha pasado de ser una cultura, ilegal liminal de desviación hacia un derecho y una decisión sustentada por derechos constitucionales, utilizando los medios como las revistas y blogs especializados para fomentar la educación y la sofisticación de los usuarios y el mensaje a la educación, responsabilidad y a eliminar y disminuir los estereotipos.

A manera de conclusión y dejando en el tintero, quedará una próxima reflexión sobre el presente de la cannabis y mariguana en el horizonte de un futuro regulatorio, tomando en cuenta los distintos estilos de regulación posibles con las experiencias globales; sería necesario también plantear la futura incorporación del mercado regulado y el horizonte de un nuevo lugar del espacio mariguana como producto legal institucionalizado.

Referencias

- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Adriana Hidalgo.
- Aguinaco, A. B. (2017). Cannabis for personal use in the Supreme Court of Mexico: Legal case and potential for policy change. *International Journal of Drug Policy*, 9-10.
- Agustín, J. (1996). *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*. Grijalbo Mondadori.
- Alonso, J., Buron, A., Bruffaerts, R., He, Y., Posada-Villa, J., Lepine, J. P., Angermeyer, M. C., Levinson, D., de Girolamo, G., Tachimori, H., Mneimneh, Z. N., Medina-Mora, M. E., Ormel, J., Scott, K. M., Gureje, O., Haro, J. M., Gluzman, S., Lee, S., Vilagut, G., Kessler, R. C., ... (2008). Association of perceived stigma and mood and anxiety disorders: results from the World Mental Health Surveys. *Acta Psychiatrica Scandinavica. World Mental Health Consortium*, 118(4), 305-314. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0447.2008.01241.x>
- Anaya, S. H. J. y Contró, L. A. F. (2017). “Los contrabandistas”. En *Etnohistoria del mercado de drogas en la ciudad de México 1917-1935. Normas, actores y representaciones sociales*. Tesis que para optar por el título de Licenciado en Etnohistoria, 92-108. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Astorga, L. (2004; 2012). *El siglo de las drogas. El narcotráfico, del porfiriato al nuevo milenio*. Grijalbo; Proceso.
- Bacca, A., Broudeau, J. y Zamudio, C. (2015). Encuentros con la ley. Relaciones entre jóvenes usuarios de drogas ilícitas y policías en Ciudad de México. *Cuadernos CUPIHD*, 3-38.
- Bell, P. (1984). Drugs and the media. *Alcohol and Drug Review*.
- Bewley-Taylor, D., Blickman, T. y Jelsma, M. (2014). *The rise and decline of cannabis pro-*

hibition. *The History of cannabis in the UN Drug Control System and the options for reform*. Transnational Institute.

Castells, M. (2008). The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 78-93.

Castells, M. (2009). La comunicación en la era digital. En M. Castells, *Comunicación y Poder*, 87-187. Madrid: Ariel.

Campos, I. (2012). *Home Grown: Marijuana and the Origins of Mexico's War on Drugs*. Chapel Hill. The University of North Carolina Press.

Courtwright, D. (2001). *Las Drogas y la formación del mundo moderno. Breve historia de las sustancias adictivas*. Paidós.

_____. (2012). Why we make war on some drugs but not on others. En J. Collins, *Governing the Global Drug Wars*, 17-25. The London School of Economics and Political Science.

de Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano 1 Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Oriente.

Derrida, J. (1995). Retóricas de la droga. *Revista colombiana de psicología*, 33-44.

Diario Oficial. (1920, marzo 15). *Archivo Histórico de la Secretaría de Salud*. Fondo Servicio Jurídico.

Enciso, F. (2010). Los fracasos del chantaje: régimen de prohibición de drogas y narcotráfico. En A. Alvarado, y M. Serrano. *Los grandes problemas de México. XV Seguridad nacional y seguridad interior*, 61-104. Colegio de México.

_____. (2012). Narcocultural Dialogue with the Literature on Drugs. *World History Association*, 12-17.

Escohotado, A. (2002). *Historia General de las Drogas*. Espasa.

Estévez, D. (2013, 1 de octubre). *Was Mexican Fugitive Caro Quintero The First Billionaire Drug Lord?* Forbes. <https://www.forbes.com/sites/doliaestevez/2013/10/01/was-mexican-fugitive-caro-quintero-the-first-billionaire-drug-lord/?sh=45650c26abcf>

García, V. J. P. (2012). *La disipada historia de la marihuana en México: 1492-2010*. Eterno Femenino Ediciones.

_____. (2015). *El marihuano en la narrativa mexicana del siglo XX*. Eterno Femenino Ediciones.

Guerra, E. (2018). Demands, identities and repertoire of protest: an analysis of the Mexican cannabis movement. *Drugs and Alcohol Today*, 108-116.

Gootenberg, P. (2012). *Cocaine's 'Blowback' North: A Commodity Chain Pre-History of the Mexican Drug Crisis*. LSE IDEAS.

Hallam, C. B. T. (2010). Mapping the world drug problem: Science and politics in the United Nations drug control system. *The International Journal of Drug Policy*, 1-3.

Hernández, J. y Rivera, L. (2010). *El cannabis en México un debate abierto*. International Drug Policy Consortium IDPC.

Hudak, J. (2016). *Marijuana: A Short History*. Brookings Institution Press.

Martínez, S. G. (dir.) (1949). *Soy charro de levita* [película]. Cineteca Nacional.

Medina, M. M. E. (2014). Mexico's drug policy reform: Cutting edge success or crisis in the making? *The International Journal of Drug Policy*, 823-825.

Mills, J. (2012). Science, Diplomacy and Cannabis. En J. Collins. *Governing the global drug wars*, 25-31. LSE.

Nadelman, E. (1989). *Cops across borders: The internationalization of US criminal law enforcement*. Penn State Press.

Napoli, D. (2013). *Michel de Certeau: la historia o la teatralización de la identidad. Historia y Grafía*, (40), 103-132. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=589/58930552005>

Oneto-Barenque G. (1938). La Marihuana ante la Psiquiatría y el Código Penal. *Criminalia: Revista de Sociología Criminal*, V, 12-1938.

Pérez, R. (2015). *Tolerancia y Prohibición: Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840:1940*. Randomhouse.

Rivera R. L. (2013). *El discurso jurídico sobre el cañamo en la historia de México, de la conquista a la revolución (1521-1925)*. Tesina, Licenciatura (Licenciado en Periodismo y Comunicación Colectiva)-UNAM. Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

Room, R. (2010). *Cannabis Policy. Moving Beyond Stalemate*. Oxford; The Beckley Foundation.

Salazar, V. L. (1938). El mito de la marihuana. En *Criminalia: Revista de Sociología Criminal*, V, 12-1938.

Schievenini, J. D. (2013). La prohibición de las drogas en México (1912-1929). *URVIO, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, 13. 57-68.

_____. (2020). Origen del término marihuana. *Relatos e historias de México, XII(140)*, 4-5.

Schievenini, J. D. y Olvera H. N. A. (2017). Denominaciones indígenas de la marihuana. Investigación documental de la Relación entre el pipiltzintzintli y la planta de cannabis (siglos xvi-xix). *Cultura y Droga*, 22(24), 59-77. DOI: 10.17151/culdr.2017.22.24.4.

Schievenini, J. D. y Pérez, C. (2020). Pasado y presente de los usos medicinales del cannabis en México. *REDES Revista de estudios sociales de la ciencia y tecnología*. <https://revistaredes.unq.edu.ar/index.php/redes/article/view/11>.

Shanahan, E. M. (2011). Narrative Policy Framework: The Influence of Media Policy Narratives on Public Opinion. *Politics and Policy*, 373-398.

United Nations. (1961). Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes, Nueva York. United Nations.

Vatimo, G. (2003). Hermenéutica y democracia. En G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación*.

Ética, Política, Derecho, 113-125. Paidós.

Wilder, Z. (2018, 4 de abril). The Story of 4/20. *Rolling Stone*. <https://www.rollingstone.com/feature/4-20-cannabis-weed-history-627949/>

Zafra, M. E. (2015, 23 de marzo). *La Virgen de la marihuana del mito al rito* [ponencia inédita]. Coloquio Plantas Sagradas. Prohibición y Consumo Ritual, Aduana Vieja del centro de Puebla, México; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

Zamudio, C. (2012). Marihuana DF. El Mercado y sus dimensiones: una propuesta para usuarios y autoridades. *Cuadernos CUIHD*, 5.

Zamudio, C. y Castillo, L. (2013). Encuesta de usuarios de drogas ilegales en la CDMX. Colectivo por una política integral hacia las drogas.

Zhang, M. (2018, 26 de febrero). Nevada Makes \$30 Million In Marijuana Taxes During First Six Months of Sales. *Forbes*.

LA ESTÉTICA RELACIONAL COMO DISPOSITIVO ETNOGRÁFICO

MIGUEL CIPRÉS.

Las obras de arte más antiguas surgieron, como sabemos, al servicio de un ritual que primero fue mágico y después religioso. Ahora bien, es de importancia decisiva el hecho de que esta existencia aurática de la obra de arte no llega nunca a separarse del todo de su función ritual. En otras palabras: el valor único e insustituible de la obra de arte “auténtica” tiene siempre su fundamento en el ritual.

WALTER BENJAMIN, *Ritual y Política*.

Derrida nunca ha sido tímido a la hora de inventar nuevos conceptos, incluso cuando la necesidad de tal invención no era obvia. ¿Por qué duda tanto, entonces, en aparecer con un concepto nuevo que nos permitiese “terminar” con la era del signo?

HANS ULRICH GUMBRECHT, *Producción de presencia*.

En su ensayo intitulado “Políticas estéticas” (2009), el filósofo Jacques Rancière menciona lo siguiente:

En lugar de oponer radicalismo artístico y utopía estética, prefiere poner una distancia entre ellas. Y las substituye por un arte modesto, no solamente en

cuanto a su capacidad de transformar el mundo, sino también en cuanto a la afirmación de la singularidad de sus objetos. Este arte no es la instauración del mundo común a través de la singularidad absoluta de la forma, sino la redistribución de los objetos y de las imágenes que forman el mundo común ya dado, o la creación de situaciones dirigidas a modificar nuestra mirada y nuestras actitudes con respecto a ese entorno colectivo. Estas microsituaciones, apenas distinguibles de las de la vida ordinaria y presentadas en un modo irónico y lúdico más que crítico y denunciador, tienden a crear o recrear lazos entre los individuos, a suscitar modos de confrontación y de participación nuevos. Tal es por ejemplo el principio del arte llamado relacional [...] (p. 5).

Como es sabido, hay una larga tradición filosófica que alude a los espacios del arte a partir del mundo de la representación, que en términos estrictos responde a pensar éste a través de categorías estéticas que explican las manifestaciones en referencia a la mimesis y en algunas circunstancias al significado. No obstante, el propio Rancière aboga por una teoría estética que piense el arte ya no por medio de la tradición platónica ni tampoco a partir de los significados, sino a través de la inminente condición política de éste. A este principio Rancière lo denomina “el régimen estético del arte” (2005).

En contraparte del régimen representativo —aquel que predomina en el arte clásico—, este nuevo régimen resulta para Rancière “un régimen específico de identificación y de pensamiento de las artes: un modo de articulación entre maneras de hacer, formas de visibilidad de esas maneras de hacer y modos de pensabilidad de sus relaciones [...]” (2009). En este sentido, la noción de *arte relacional* que plantea —y que más adelante veremos a detalle con Nicolas Bourriaud— implica pensar lo estético más allá de la representatividad que se halla en el arte moderno —incluso se aleja de las utopías posmodernas que abogan por un arte revolucionario—. Bajo esta premisa, podemos afirmar que la estética relacional implica pensar el arte a partir de la desmaterialización de la obra, pero sobre todo, a partir de una activa participación de los cuerpos que conforman el acto. Como lo indica Rancière:

La estética relacional rechaza las pretensiones a la autosuficiencia del arte como si fueran sueños de transformación de la vida por el arte, pero reafirma sin embargo una idea esencial: el arte consiste en construir espacios y relaciones para reconfigurar material y simbólicamente el territorio común. Las prácticas del arte *in situ*, el desplazamiento del cine en las formas especializadas de la instalación museística, las formas contemporáneas de espacialización de la música o las prácticas actuales del teatro y de la danza van en la misma dirección: la de una desespecificación de los instrumentos, materiales o dispositivos propios de las diferentes artes, la de la convergencia hacia una misma y

práctica del arte como forma de ocupar un lugar en el que se redistribuyen las relaciones entre los cuerpos, las imágenes, los espacios y los tiempos (2009).

Bajo esta perspectiva se puede pensar el nuevo régimen del que habla Rancière partiendo de una aseveración: el arte de lo político es un arte que regula la producción y redistribución del espacio, ya que: “El arte no es político en primer lugar por los mensajes y los sentimientos que transmite sobre el orden del mundo. No es político tampoco por la forma en que representa la estructura de la sociedad, los conflictos o las identidades de los grupos sociales. Es político por la distancia misma que guarda con relación a estas funciones, por el tipo de tiempo y espacio que establece, por la manera en que divide ese tiempo y puebla ese espacio” (2009, p. 6).

Otro ejemplo que ayuda a explicar lo político del arte proviene de la escritora holandesa Mieke Bal, la cual identifica dos términos que aluden a un mismo problema: la política y lo político. De acuerdo con la autora, ambos términos se encuentran conectados a un dispositivo social, el cual se puede diferenciar a partir de lo siguiente:

“Una cuestión de antagonismo”: a primera vista, que no suena muy atractiva. En esta distinción, la política es la organización que resuelve el conflicto; lo político es donde el conflicto “ocurre”. Sin embargo, es en virtud de lo político que la vida social es posible. Puede prosperar, estar viva, y también ser peligrosa. No es de extrañar, entonces, que por lo general se trate de evitar los conflictos por medio del consenso. La política que responde a esto, constantemente intenta frenar lo político (p. 43).

El argumento de Mieke Bal concuerda en algún sentido con la postura de Rancière, ya que al igual que éste, ella encuentra “lo político” en la espacialidad que reconfigura la experiencia de los sujetos. Por lo tanto, el arte de lo político implica pensar el reordenamiento de los cuerpos a partir de situaciones fluctuantes y, en este sentido, la noción de arte relacional de la que habla Rancière posibilita hallar la argumentación teórica a través de su propia naturaleza: la construcción de la experiencia a partir de intersticios estéticos entre dos o más cuerpos.

La estética relacional y los límites del tiempo presente

Uno de los principales problemas que intenta resolver la crítica sobre el arte contemporáneo es el posicionamiento de éste frente a los fenómenos sociales. A diferencia de las vanguardias artísticas de principios del siglo XX, las cuales mostraron recursos adherentes a los movimientos sociales, al arte contemporáneo se le acusa de poseer una nula presencia dentro de los problemas que atañen al terreno de lo social. Después de Marcel Duchamp,

el mundo del arte —pensando de forma precisa en el arte conceptual— entró en una *trashumancia* “nominalista” que propició la propagación de la creencia de que el arte —pensado desde la “cosa”— había sido aniquilado por la palabra y, en este sentido, éste —el arte— naufragaba entre los terrenos oscuros de la estética posmoderna-capitalista a partir de encuentros y perspectivas kitsch que nombraban y posicionaban a la obra de arte a través de sus posibilidades semánticas y no de su propia plasticidad.

De acuerdo con Nicolas Bourriaud: “Las prácticas artísticas relacionales son objeto de crítica reiterada, porque se limitan al espacio de las galerías y de los centros culturales [...]” (2008, p. 102). Esta aseveración por parte de Bourriaud es cierta si pensamos en la tradición benjaminiana que postula al “valor de exhibición” como la insignia del arte de la modernidad. Y como lo indica José Luis Barrios: “La historia de la modernidad y del capitalismo industrial puede ser leída en la historia del museo” (2007, p. 73).

En este sentido, Bourriaud no duda en afirmar lo que Barrios expresa sobre la modernidad y los museos, refiriendo que a las prácticas artísticas relacionales “se les reprocha que niegan los conflictos sociales, las diferencias, la imposibilidad de comunicar en un espacio social alienado [...]” (2008, p. 102). No obstante, el problema que plantea Bourriaud sobre el arte relacional va más allá de su espacio de exhibición y de su estatuto estético-político; problematiza la cuestión sobre la “materialidad” del arte contemporáneo. Bajo este rubro, piezas como las del propio Duchamp —el urinario representa la máxima expresión del arte inútil—, o incluso tendencias eclécticas como las del artista alemán Wolf Vostell —pionero en la técnica del *décollage*—, por mencionar las de mayor relevancia en el tema, propician un espacio estético donde efectivamente, el concepto antecede a cualquier objeto o situación determinada. Ahora bien, ¿realmente el arte contemporáneo dejó de ser materialista? Frente a esto, Bourriaud (2008) afirma que:

La estética relacional se inscribe en una tradición materialista. Ser “materialista” no significa quedarse sólo en la pobreza de los hechos, y no implica tampoco esa estrechez de espíritu que consiste en leer las obras en términos puramente económicos. La tradición filosófica en la que se apoya esta estética relacional ha sido notablemente definida por Louis Althusser, en uno de sus últimos textos, como un “materialismo del encuentro” o materialismo aleatorio. Este materialismo toma como punto de partida la contingencia del mundo que no tiene ni origen, ni sentido que le precede, ni Razón que le asigne un objetivo. Así, la esencia de la humanidad es puramente trans-individual, hecha por lazos que unen a los individuos entre sí en formas sociales que son siempre históricas [...] (p. 18).

Esta deliberación por parte de Bourriaud sobre la “materialidad” del arte contemporáneo, y en específico, la del arte relacional, promueve intereses particulares que aluden a

una suerte de *postperformatividad* del arte. Si pretendemos hallar la significación del acto relacional en torno a un materialismo aleatorio, es importante mencionar que esta tendencia es el resultado de una estética que trasciende el mundo de las artes. Por lo tanto, la noción de materialidad dentro del arte relacional que indaga Bourriaud refuerza hasta cierto punto la intención arbitraria del arte posmoderno, la cual implica pensar los procesos estéticos a partir de múltiples caminos, y entre ellos se encuentra la figuración de la “obra” a partir de lo inmaterial. Sin embargo, la propuesta de Bourriaud no implica pensar el arte a través de una categoría histórico-social que promueva la muerte o la superación de la modernidad, sino todo lo contrario, manifiesta criterios que aluden a una modernidad avanzada. Lejos de proponer una estética posmoderna, el autor postularía una estética *presentista*.

En este sentido, el propio Bourriaud a través de *Radicante* (2009) explica que este escenario social en el que se desenvuelve la estética relacional se construye a partir de categorías históricas particulares. Pensar la muerte del arte o el término de la modernidad implicaría para este autor creer en una totalidad estética, y el riesgo de esta *totalidad* sería implicar al arte en una condición progresiva que promueva el fin de la historia. Ante este panorama, Bourriaud afirma que:

[...] se hizo evidente que la Historia ya no era el valor supremo que permitía ordenar y jerarquizar los signos artísticos. Hasta entonces, la del arte del siglo XX se presentaba como una serie de invenciones formales sucesivas, un desfile de aventuras individuales y colectivas que, una tras otra, aportaban una visión nueva del arte, pero aquel tiempo había concluido, y el pensamiento posmoderno que había aparecido en la década precedente podía al fin triunfar. [...] Entrábamos en la “post-historia”: una era de conquistas para la economía capitalista de allí en más soberana y la instauración de una cultura liberada del supuesto “terror” sembrado por las vanguardias. [...] ¿El fin de la Historia iba a tomar la forma hormigueante de la ciudad estandarizada y globalizada? [...]. Porque “post-historia” es un concepto vacío, al igual que el de “posmodernidad”, que sólo tiene sentido circunstancial y que desempeña el papel de un software del post-modernismo. El prefijo “post”, cuya ambigüedad podemos saborear, terminó sirviendo sólo para federar las múltiples versiones de ese “después de”, desde un post-estructuralismo crítico hasta opciones claramente nostálgicas (pp. 10-11).

Este planteamiento crítico de Bourriaud sobre el pensamiento posmoderno permite pensar el arte relacional desde los límites de la propia modernidad, la cual implica un espacio de experiencia “despolitizado” y abierto al cambio. Los tiempos posmodernos para Bourriaud impiden ver el sentido materialista del arte ya que “exaltan la *diferencia* y lo multicultural sin saber claramente por qué” (2008, p. 25), y en este sentido, la teoría es-

tética que promueve mantiene estrecha relación con el contacto llevado a cabo entre los individuos. Por lo tanto, Bourriaud pretende deliberar una teoría del arte que prolifere su sentido material a partir de los intercambios relacionales. De acuerdo con Bourriaud:

[...] es importante reconsiderar el lugar de las obras en el sistema global de la economía, simbólica o material, que rige la sociedad contemporánea: para nosotros, más allá de su carácter comercial o de su valor semántico, la obra de arte representa un intersticio social. Este término, “intersticio”, fue usado por Karl Marx para definir comunidades de intercambio que escapaban al cuadro económico capitalista por no responder a la ley de la ganancia: trueque, ventas a pérdida, producciones autárquicas, etc. El intersticio es un espacio para las relaciones humanas que sugiere posibilidades de intercambio distintas de las vigentes en este sistema, integrado de manera más o menos armoniosa y abierta en el sistema global (2007, p. 16).

Pertenecer a un sistema global como lo indica Bourriaud equivaldría a asumir la existencia de espacios en común entre los individuos que conforman la *red*. Estos espacios son configurados y proyectados por los individuos a partir de intercambios simbióticos que tienen como principal fin recuperar algunos aspectos de la significancia social —gestos, performances, narrativas, etc.—, para así elaborar un modelo “ideal” que permita la creación de intersticios estéticos y prácticas de lo político.

La forma relacional como posibilidad etnográfica

Nicolas Bourriaud insiste en descifrar la forma relacional a través del espacio urbano y de las prácticas que se evidencian a través de él. Uno de sus argumentos es que “el arte es un estado de encuentro” (2007, p.17) y, en ese sentido, los encuentros pueden referir a estilos y “formas” plausibles de hallar las diferencias entre los individuos que atraviesan los intersticios, propiciando una condición antropológica en el estado del arte. Esta condición permite elaborar una situación con doble salida: 1. El arte relacional necesita de la vida social para su manifestación, y 2. Redistribuye el espacio de experiencia de los involucrados en el acto.

Para explicar este punto podemos tomar como ejemplo la obra del artista belga Francis Alÿs, el cual sitúa el plano de las diferencias —noción que alude a lo antropológico— a través de encuentros en contextos intersticiales. En *Miradores* (2008), explora la frontera entre Marruecos y España a partir de experiencias cruzadas, las cuales remiten a escenarios conectados por las miradas de los practicantes. La crítica de Alÿs puede resultar “obvia”; el paisaje

que observa occidente remite a políticas coloniales que enaltecen la condición ontológica de los sujetos que observan a África —entendida históricamente como una categoría antropológica que describe ciertas pautas culturales ligadas al atraso, la barbarie y el folclor—.

Del mismo modo, los ciudadanos marroquíes observan en el horizonte un mundo cosmopolita, *gris* y cambiante. Su perspectiva se basa en imágenes construidas a partir de la radio, la televisión y, actualmente, del internet. Estas imágenes del primer mundo versus el tercer mundo responden a criterios de corte político que definen lo *uno* y lo *otro*. Y desde esta perspectiva, Alÿs no duda en evidenciar los modos políticos de ejercer la “representación” de la cotidianidad entre dos pueblos alejados por las circunstancias históricas de sus culturas.

Otro ejemplo interesante lo podemos hallar en *Bridge/Puente* (2006), obra que pretende elaborar lazos sociales a partir de la metaforización de una frontera, la cual es “caminada” y transgredida por los habitantes de Cuba y de los Estados Unidos a partir de puentes “imaginarios”. Al igual que *Miradores*, esta obra permite recuperar algunos fragmentos de la crítica decolonial que el autor plasma a partir de la dirección del acto performativo, mismo que puede proyectar utópicamente el cese de la división de los lenguajes.

Por lo tanto, es a través de estos ejemplos que podemos hallar situaciones o manifestaciones que aluden estrechamente a una conciencia real sobre las prácticas sociales, entendidas a partir de la conectividad corporal de los sujetos que las experimentan. En esta dirección, el historiador Michel de Certeau (1997) plantea que dentro de las prácticas urbanas existe una retórica del andar. Esta retórica implica la designación de espacios por medio de los recorridos que los transeúntes ejercen, generando enunciados o narrativas sobre los viajes que día a día configuran éstos. De acuerdo con Michel de Certeau:

Todo relato es un relato de viaje, una práctica del espacio. Por esta razón, tiene importancia para las prácticas cotidianas; forma parte de éstas, desde el abecedario de la indicación espacial (“a la derecha”, “dé vuelta a la izquierda”), comienza un relato cuyos pasos escriben la continuación, hasta las “noticias” de cada día (“¿Adivina a quién encontré en la panadería?”), el “noticiario” televisado [...] las leyendas [...] y las historias contadas [...]. Estas aventuras narradas, que de una sola vez producen geografías de acciones y derivan hacia los lugares comunes de un orden, no constituyen solamente un “suplemento” de las enunciaciones peatonales y las retóricas caminantes. No se limitan a desplazarlas y trasladarlas al campo del lenguaje. En realidad, organizan los andares. Hacen el viaje, antes o al mismo tiempo que los pies lo ejecutan (p. 128).

Cercano al planteamiento de Michel de Certeau, el también antropólogo francés Marc Augé plantea en una de sus obras más reconocidas, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (2008), el problema del espacio a partir de la dicotomía

lugar/no-lugar. Para Augé, el lugar responde a una situación física de ordenamiento, valor y clasificación, la cual permea experiencias históricas, relacionales e identitarias. A diferencia de éste, el no lugar podría entenderse como una condición fenomenológica que impide el vínculo permanente entre individuos, y opera a partir de encuentros fugaces que condicionan los encuentros por medio del tránsito libre y de las políticas urbanas contemporáneas. En este sentido, “el lugar y el no lugar son más bien polaridades falsas: el primero no queda nunca completamente borrado y el segundo no se cumple nunca totalmente [...]” (p. 84).

Bajo este entendimiento, los no lugares remiten a escenarios de encuentros efímeros, los cuales condicionan inevitablemente las circunstancias del mundo contemporáneo, el cual se abstrae a través de mapeos y recorridos interconectados por medio de experiencias y sistemas de comunicación como el internet, el transporte y la televisión. De acuerdo con Augé:

[...] los no lugares son la medida de la época, medida cuantificable y que se podría tomar adicionando, después de hacer algunas conversiones entre superficie, volumen y distancia, las vías aéreas, ferroviarias, las autopistas y los habitáculos móviles llamados “medios de transporte” (aviones, trenes, automóviles), los aeropuertos y las estaciones ferroviarias, las estaciones aeroespaciales, las grandes cadenas hoteleras, los parques de recreo, los supermercados, la madeja compleja, en fin, de las redes de cables o sin hilos que movilizan el espacio extraterrestre a los fines de una comunicación tan extraña que a menudo no pone en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo (pp. 84-85).

En estos términos, pensar el arte relacional a partir de los no lugares permite descifrar algunos puntos adyacentes a la estética “material” de la que habla Bourriaud y, en este sentido, los encuentros relacionales no pasan por los lugares históricos o identitarios, sino a través de estos espacios intersticiales que alumbran las diferencias y que permiten pensar los puentes culturales a partir de encuentros fugaces. Por más contradictorio que suene, Bourriaud piensa la estética relacional a partir del espacio urbano contemporáneo, el cual se diluye una vez cometido el acto relacional. La estética relacional de Bourriaud se realiza a través del anonimato y de la aceleración del tiempo, no a través de la historia. Y, de esta manera, la perspectiva de Augé empata cómodamente con la postulación de Michel de Certeau en relación a las narrativas corporales. Si los no-lugares implican pensar relaciones veloces, efímeras y cambiantes, sus posibilidades narrativas aluden a signos o huellas que los practicantes van dejando durante su trayecto. Recuperando el ejemplo de Alÿs, imaginar y construir puentes transfronterizos a partir de trayectos en espacios “anónimos” como el mar, implicaría pensar en las posibilidades narrativas de estos ejemplos, los cuales adquieren sentido únicamente a partir del registro fotográfico o memorístico.

Cercano a la teoría de Marc Augé, José Alberto Sánchez Martínez (2016) propone una perspectiva que piensa los límites de no lugares a través otro concepto: los metalugares. De acuerdo con Sánchez Martínez, los metalugares implican un reordenamiento del anonimato y de las relaciones; a diferencia de los no lugares, los cuales asumen un pacto fenomenológico con los lugares —de acuerdo con Augé, ambos parten del mismo principio: el desplazamiento del cuerpo—, los metalugares se insertan en una lógica de “acomodo” a través de la virtualidad.

De acuerdo con este autor, existe una serie de pasos en torno al anonimato que une a los no lugares con los metalugares, y éstos se median a partir de tres formas de vivir el espacio: 1. el anonimato involuntario, 2. el anonimato voluntario y 3. el anonimato digital. En este sentido, el anonimato digital implica pensar la movilidad en las redes virtuales a partir de lazos o conectividades entre sujetos parcialmente sin *rostro*. La virtualidad se encuentra, por lo tanto, en un espacio intermedio entre la presencia y la ausencia, complejizando el panorama espacial de los sujetos que atraviesan por ella. De acuerdo con Sánchez Martínez:

Con la aparición de la sociedad digital, el territorio y las teorías del territorio entran en crisis, porque los individuos ya no pueden localizarse, situarse en formas ancladas a un espacio o a un tiempo. La territorialidad ya no define claramente las representaciones de la identidad y las alteridades de las personas, particularmente porque el territorio se ha expandido física y simbólicamente. Internet es también un extra-territorio, un plus-territorio [...] La inserción masiva de tecnologías digitales en las dinámicas sociales tiene como principal efecto alterar los comportamientos con respecto al espacio. Así, la noción de lugar antropológico en Augé vuelve a desplazarse tanto como la noción de no-lugar. Mientras en el ámbito de la territorialidad el lugar y el no-lugar formaban una simbiosis particular, cuya dependencia entre uno y otro se basaba particularmente en el anonimato de identidad (no-lugar) y presencia de identidad (lugar) a través de un juego de intercambios, en la ciberterritorialidad este juego de negociación se vuelve más complejo: exposición, secreto, transparencia o exhibicionismo se presentan como valores, disputas, éticas, políticas, modelos y estereotipos (2016).

La cita anterior refuerza el argumento antes mencionado que invita a pensar la estética relacional de Bourriaud a partir del anonimato y de los encuentros fugaces. Por lo tanto, las nuevas conectividades de las que habla Sánchez Martínez —nombradas en algunos espacios como *narrativas transmedia*— se posicionan como los referentes habituales de las relaciones sociales contemporáneas. Espacios como Facebook, Twitter, Tinder, Tik Tok, etc., permiten a los usuarios interactuar de forma performativa con sujetos “anónimos” que entran y desaparecen de la red a partir de un clic. En este sentido, la estética

relacional dentro de estos espacios implicaría pensar en la “materialidad” del encuentro a partir del *intercambio* de imágenes, las cuales funcionan como testigo del encuentro.

A modo de cierre

Si partimos de contextos particulares, la estética relacional que plantea Bourriaud implica pensar el mundo del arte y de la comunicación a partir de la interacción de los cuerpos. La distancia entre espacios físicos —llámense lugares o no lugares— y los metalugares es borrosa cuando explicamos que existe una “materialidad” dentro de los actos que se figuran dentro de éstos. Así como Rancière piensa lo político del arte desde la estética relacional, Bourriaud permite imaginar una cualidad antropológica de esta condición, la cual se construye en espacios intersticiales que delimitan el mundo de las diferencias a partir del *repertorio* de los practicantes. Por lo tanto, la estética relacional que plantea Nicolas Bourriaud se entiende a través de dos condiciones: su implicación artística y sus límites etnográficos. Ambas caras de la moneda posibilitan una estética que adquiere su desplazamiento por medio de entonaciones rigurosas adheridas a dispositivos que pretenden evidenciar lo político de la vida cotidiana.

Referencias

- Augé, M. (2008). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Bal, M. (2009). Arte para lo político. *Estudios Visuales*, 7, 40-65.
- Barrios, J. L. (2009). Arte, fantasmagoría y museo. Del sistema de signos a los flujos del gusto. En *Fantasmagorías, mercancía, imagen, museo* (pp. 67-93). Universidad Iberoamericana.
- Bourriaud, N. (2008). *Estética relacional*. Adriana Hidalgo Editora.
- _____. (2009). *Radicante*. Adriana Hidalgo Editora.
- de Certeau, M. (2000). Cap. IX. Relatos de espacio. En *La invención de lo cotidiano I* (pp. 127-142). Universidad Iberoamericana.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. LOM Ediciones.
- _____. (2009). Políticas estéticas. *Fotocopiotea*, 13, 4-14.
- Sánchez, A. (2016). Ciberterritorio y anonimato. De los no-lugares a los meta-lugares. *Revista Fractal*, 79. www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal79Sanchez.php

Estampas urbanas. Complejidad, crónicas y estudios de la ciudad, se terminó de editar en abril de 2021.

Se utilizó la familia tipográfica Charter y el libro se publicó en <http://etnografias.com.mx/>