LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO

EXPLORACIONES DISCIPLINARIAS DESDE LO CONCEPTUAL Y LO APLICADO



Coordinadores

Ismael Colín Mar

María Belén Herrero Martín

Oliva Solís Hernández

Miriam Herrera-Aguilar

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO



LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO

EXPLORACIONES DISCIPLINARIAS DESDE LO CONCEPTUAL Y LO APLICADO

Ismael Colín-Mar
María Belén Herrero Martín
Oliva Solís Hernández
Miriam Herrera-Aguilar
Coordinadores

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Dra. Silvia Lorena Amaya Llano
Rectora

Dr. José Guadalupe Gómez Soto
Secretario Académico

Dra. Vanesa del Carmen Muriel Amezcua
Directora
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Mtra. Diana Rodríguez Sánchez
Directora
Fondo Editorial Universitario

Lic. María José Soto Zamora
Responsable del Área de Publicaciones
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Lic. Ana Méndez Cervantes
Diseñadora editorial y de portada

Este libro ha sido dictaminado favorablemente por proceso de pares académicos ciegos, a través de la Jefatura de Investigación y Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Primera edición: 2026

D.R. © De las y los autores
D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro
Cerro de las Campanas s/n
Centro Universitario, 76010
Querétaro, México
fondoeditorial.uaq.mx

ISBN: 978-607-513-791-9

ÍNDICE

7 Introducción
Ismael Colín-Mar
María Belén Herrero Martín
Oliva Solís Hernández
Miriam Herrera-Aguilar

Lo conceptual y los encuentros disciplinarios

12 Las representaciones sociales de las mujeres como otro ser mujer en la Modernidad: de lo sublime a lo deleznable en la cultura popular
Oliva Solís Hernández

46 *Otras* subjetividades, *otros* cuerpos: un acercamiento a mujeres trans en Toluca, Estado de México
María Belén Herrero Martín

58 Alteridad: Aportes desde la filosofía y la antropología para el desarrollo epistémico de la comunicación
César Augusto Suháste Ramírez

79 Encuentros con la otredad en la entrevista cualitativa: Aproximación desde la reflexividad y la ajenidad
Ismael Colín-Mar
Christian J. Poblete Trujillo†

95 El espacio público y la constitución del otro en el contexto de la pandemia COVID-19
Gustavo Adolfo Garduño Oropeza
María de Lourdes Morales Reynoso

ÍNDICE

Lo aplicado desde la exploración de otros objetos

123 Identidad social individual y otredad en la experiencia educomunicativa de "El Llanito", Santander, Colombia
Giovanni Bohórquez Pereira
Blanca Aracely López Rueda

148 La representación del otro-realidad en temas y objetos de textos recepcionales en los programas de comunicación de la FCPyS. Notas para empezar
María Edita Solís Hernández
Oscar Alejandro Reséndiz Delgado

162 El *otro* en el discurso intercultural institucional, comunitario y educativo
Joel Pedraza Mandujano

174 El heavy metal, un objeto de estudio en expansión. Una retrospectiva al trabajo del Seminario de Estudios sobre Heavy Metal
Roberto Alejandro Hernández Morales

191 Miktlantekutli: construcción de un modelo para análisis de traducciones desde los estudios en cultura visual
Verónica Trujillo Mendoza
Carlos Edwin Morón García

Introducción

En las ciencias sociales nos aproximamos al mundo mediante la problematización de nuestras percepciones. En efecto, a partir del acercamiento a los fenómenos de la vida cotidiana, configuramos constructos que vuelven inteligible la realidad social. Los procesos de teorización acompañan cada fase de nuestro quehacer en la investigación; en el cual echamos a andar, de manera creativa, un sinfín de herramientas epistémicas, conceptuales y metodológicas que nos permiten describir, explicar y comprender el ámbito de lo social. De este modo, nos acercamos a esos *otros* que, si bien habitan el mundo junto a nosotros, se convierten en un objeto-sujeto a interpelar.

El presente volumen plantea una aproximación conceptual a la formulación de lo otro disciplinario, desde diferentes posturas teóricas de las ciencias sociales, enfatizando en los abordajes teóricos planteados. Se pretende compartir nuestros procesos de generación de conocimiento, ofrecemos nuestras experiencias, urdimbres conceptuales y aproximaciones empíricas, desde una diversidad de enfoques disciplinarios.

El texto se estructura en dos partes que ofrecen una visión del *otro* teórico disciplinario, y lo *otro* en la aplicación de casos empíricos concretos, donde opera el armazón de la teoría. En la primera parte, Oliva Solís hace una revisión exhaustiva de como se representa a las mujeres en dichos populares, frases coloquiales, narrativas cotidianas y música, los cuales analiza como productos culturales históricamente construidos. En este análisis, la autora detecta aquellos elementos reproductores del patriarcado, como el orden social de género, que presenta a las mujeres como un *otro perverso, dañino.* Esta propuesta es una invitación a repensar, de modo crítico, productos culturales que reproducen violencias de género hacia las mujeres en nuestra sociedad.

Siguiendo la mirada de género, María Herrero y Alicia Sarmiento indagan en las subjetividades y los cuerpos de mujeres trans que recorren

espacios públicos de la ciudad de Toluca, Estado de México, a partir de sus relatos y vivencias. Esta exploración enfatiza la conflictividad y la resistencia, en el sentido político que adquiere la sexualidad cuando atraviesa la barrera de lo privado para posicionarse en el espacio de lo público. Mediante entrevistas a profundidad, las autoras buscan hacer inteligibles las subjetividades políticas, estrechamente vinculadas con las diversas experiencias corpóreas de las mujeres en el espacio público.

En otro acercamiento, ahora desde la comunicación, César Suháste presenta un análisis teórico de la *alteridad*, cuyo planteamiento central consiste en que el desvanecimiento de la alteridad es una praxis social en la configuración humana. Propone, además, que si los estudios en ciencias sociales fueran profundos y abiertos, el problema de la ciencia-centrista no existiría, pues un diálogo interdisciplinar ayudaría a recortar a la medida los objetos de estudio, histórica y físicamente situados, en lugar de generalizarlos.

Por su parte, Ismael Colín y Christian Poblete comparten una propuesta centrada en el *plano conceptual*. El texto incorpora la reflexividad generada a partir de un acercamiento con la otredad/alteridad, misma que está incorporada a la experiencia de campo, en la propia individualidad del sujeto-investigador y en la relación que teje con el otro-entrevistado. Además presentan una ajenidad recuperada desde la visión sociológica simmeliana, cuya aproximación permite reconocer el grado de cercanía y lejanía que guardan los sujetos en sus propias condiciones sociales, ya sea como entrevistados o como entrevistadores.

En el último texto de esta primera parte, Gustavo Garduño y María Morales ofrecen, desde el plano conceptual, un acercamiento al análisis del espacio público. Ponen énfasis en la vulnerabilidad que, tanto por exceso como por defecto, sufren las personas en su relación con los dispositivos, lo cual ha implicado la revisión del concepto mismo de espacio público y los alcances de otros conceptos, como libertad, vulnerabilidad, derechos humanos e igualdad, en lo que se refiere a su determinación y origen, desde la idea clásica de lo que es público.

Así, llegamos a la segunda parte del libro, titulada "Lo aplicado desde la exploración de otros objetos". El primer texto, presentado por Giovanni

Bohórquez y Blanca López, evidencia un diálogo entre la comunicación y la educación, el cual busca comprender el sentido del *otro* en un contexto de disputa por la representación política, en el caso específico de El Llanito, un ejemplo de lucha por la conservación del medio ambiente. Se expone la participación de los jóvenes, para que, a través del aprendizaje colaborativo, compartan sus experiencias, aprendan sobre el uso de herramientas tecnológicas y se apropien del ejercicio de la comunicación como un escenario para vivir en colectividad.

El siguiente capítulo, Edita Solís y Oscar Reséndiz presentan una crítica sobre la relación entre la producción académica y el contexto donde se enmarca, en el campo de la comunicación. Los autores revisan dieciocho textos recepcionales, y concluyen de manera preliminar que la representación social de la realidad en los objetos de estudio de textos recepcionales es pobre, conceptualmente confusa y metodológicamente mal lograda. Los autores ponen en la mesa una crisis científica en el campo de la comunicación en este espacio. Asimismo, el texto de Joel Pedraza continúa, aunque a nivel institucional, con la crítica hacia la academia y la comunicación. El concepto de *interculturalidad* se aborda desde: el modelo intercultural de educación aplicado en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM); desde el sentido de comunidad como interlocutor ideal de la institución; y desde el modelo educativo intercultural.

El trabajo de Roberto Hernández propone el estudio novedoso del *heavy metal,* un género musical estigmatizado a lo largo de su historia, desde lo ideológico hasta lo comercial. Se realiza una caracterización, desde las disciplinas en que este género ha sido estudiado, como la psicología, la sociología y la historia. El capítulo concluye con la idea de que éste ha sido un tema que ha permeado en diversos campos como la literatura, la semiótica, los estudios culturales, la teología, entre otros; los cuales ofrecen una mirada transdisciplinar de cómo construimos la idea del *otro*, en este caso, de la subcultura del *heavy metal.*

Finalmente, Verónica Trujillo y Carlos Morón proponen un modelo teórico-metodológico transdisciplinar, desde la hermenéutica, para el análisis de las traducciones. La propuesta, la abraza la interdisciplinariedad a nivel epistemológico ejemplificando su uso en un objeto específico: el

Miktlantekutli. Se reflexiona sobre la heterogeneidad de posturas que abordan el tema, la variedad de sus funciones culturales y sociales y las diferencias en sus formas de producción. Para el caso de los estudios de cultura visual, se propone considerar el bagaje epistemológico propio de la búsqueda, la construcción y la puesta en práctica de la propuesta teórica-metodológica-objetual.

Ismael Colín-Mar
María Belén Herrero Martín
Oliva Solís Hernández
Miriam Herrera-Aguilar

Lo conceptual y los encuentros disciplinarios

Las representaciones sociales de las mujeres como otro ser mujer en la Modernidad: de lo sublime a lo deleznable en la cultura popular

Oliva Solís Hernández[1]

Pensar al otro es un ejercicio para pensarse a sí mismo.

Introducción

En este trabajo se muestra cómo, desde la teoría de las representaciones sociales, es posible dar cuenta de la existencia de *otro ser mujer,* entendiendo esa otredad como una posibilidad, alternativa o modelo disruptivo que busca trascender las limitaciones sociales impuestas a las mujeres de distintas épocas (particularmente en la Modernidad y posteriores), mediante las manifestaciones de una cultura hegemónica basada en la reproducción del pensamiento individual-racionalista (a través del cual se han producido y reproducido las pautas sociales que sirvieron para delimitar los roles de mujeres y hombres a partir del sistema sexo-género).

Se asume que las ideas en torno a la condición y los roles de género de las personas son construcciones históricas sustentadas en estructuras sociales —materiales y subjetivas— complejas que abrevan de múltiples fuentes (la tradición grecolatina, judeocristiana, ilustrada, romántica, patriarcal y capitalista), y que juntas forman un entramado que es difícil de romper porque ello supone, primero, un proceso de deconstrucción, no sólo de un hilo de la trama, sino de todo el tejido de la sociedad; lo porque representa un reto, cuya superación representaría un rompimiento total con las dimensiones objetivas y simbólicas sobre las que se constituyeron, a través de la historia, principalmente en Occidente, las concepciones dominantes del deber ser mujer.

1 Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Esta labor de deconstrucción, aunque loable, debe situarse en perspectiva, para entender su viabilidad, no sólo como acción política o del Estado, sino como afán de proyecto civilizatorio; pues la ruptura de los valores de la tradición (que impone en su lugar los de la modernidad) de antemano, significa, la posibilidad de un conflicto, presente desde el momento en que dos sistemas de pensamiento-acción (aunque no antagónicos, sí divergentes en sus valores fundacionales) entran en contradicción y chocan.

Podría ser éste el caso de hombres, mujeres y la diversidad de géneros, los cuales en la (pos)modernidad luchan entre sí y contra otras estructuras de pensamiento, pues buscan nuevas posibilidades de actuación y reconocimiento en el espacio público, mediante el uso y la expresión del cuerpo como herramienta política, frente al modelo dominante, el cual es entendido como una manifestación de la cultura heteropatriarcal de género. La expresión-acción surge de un evento fundacional previo, situado en el interior de cada persona, quienes, por medio de sus representaciones individuales y compartidas, resignifican su realidad histórica particular y refrendan su compromiso con los valores que les representan.

De esta manera, la *representación* adquiere un sentido dialéctico que, como teoría y acción, se orienta hacia el campo del estructuralismo y el materialismo histórico, aunque con un enfoque más centrado en el área de las subjetividades y la cultura. Tiene cualidades de la dialéctica debido a que permite situar y enlazar las mentalidades como valor particular, aunque compartido, dentro de estructuras amplias y objetivables, correspondientes a las instituciones sociales reproducidas a través del tiempo. Es en estas instituciones donde descansan las normativas y bases jurídicas que legitiman el orden social vigente —incluido el orden de género— en una sociedad.

Para dar cuenta de los cambios y permanencias en estas instituciones sociales, la historia brinda herramientas teóricas y metodológicas que es posible usar para este trabajo: la historia de las mujeres con perspectiva de género. Lo que aquí se presenta es producto, no sólo de los diversos acercamientos a la historia de las mujeres con perspectiva de género y las representaciones sociales (como posición teórica), también es el resultado

de recopilar en el camino ideas, dichos, frases, música e imágenes, por medio de las cuales se deja ver cómo el común de las personas, quienes han recibido las influencias históricas y culturales señaladas, nos referimos a las mujeres e interactuamos con ellas. Con base en las experiencias cotidianas, en el habla de todos los días y de la recuperación del contenido que circula en los medios, se categorizan y enriquecen las múltiples formas de pensarlas, a partir de constructos y categorizaciones que generalmente se están en extremos, yendo de lo más sublime a lo más deleznable, según el momento histórico y las costumbres sociales predominantes.

Antecedentes. En distintas culturas vinculadas a la tradición judeocristiana de Occidente, se identifican representaciones, referencias o imaginarios compartidos colectivamente en torno a las mujeres, a quienes generalmente se les sitúa en ambos extremos de un opuesto estructural. En las fuentes, lo mismo se les concibe como: a) *las mejores/sublimes:* musas que inspiran, diosas que protegen y castigan, reinas que gobiernan justamente, sacerdotisas y oráculos que conservan sabiduría y profetizan; o, de lo contrario, b) *las peores/profanas:* hechiceras que embrujan y controlan las decisiones de varones, prostitutas que usan el cuerpo y la sexualidad como herramienta de poder, arpías y serpientes que conspiran de manera velada contra otros, etcétera.

Un ejemplo de esta dicotomía es la oposición construida desde la tradición bíblica, entre las figuras de la Virgen María como *santa*; mientras que la mujer del Edén, Eva, es en realidad una *pecadora*. En el *Génesis*, por la tentación de Satanás, aquella instó a pecar a su compañero y a rebelarse contra la voluntad de Dios; trayendo la maldición de la muerte y la condena sobre la humanidad (Jeske, 2011). En contraparte, María madre del Mesías fue presentada como una mujer sumisa, pobre, reflexiva, cercana al pueblo, fiel a su condición de mujer y de madre, heredera de la gracia divina, primera redimida, la más humilde de las criaturas, dichosa, sencilla (Buitrago, 2012).

En Grecia, la *Teogonía* de Hesíodo dio cuenta de la creación, donde primero era el caos, un vacío sin forma ni luz, y luego surgió *Gaia*, la madre tierra. De manera posterior, en obras como *El Nacimiento de Venus* de Sandro Botticelli (1444-1510); *El Olimpo* de Giovanni Battista Tiépolo (1693-1770), o *Artemisa y sus ninfas* de Peter Paul Rubens (1577-1640), se mostró la femineidad en las islas helénicas como representación de

fertilidad y belleza; pero no en relación con el papel de las mujeres como ciudadanas y entidades políticas. Paradójicamente, las deidades femeninas crearon el universo y, sin embargo, durante siglos, a las mujeres se les relegó a las actividades del hogar (Isaza, 2018).

En Roma, la situación no fue muy diferente. Se impuso un modelo de femineidad por parte de la sociedad patriarcal que fue interiorizado por las propias mujeres de distintas clases sociales como un ideal aspiracional. El filósofo Musonio Rufo presentó una descripción detallada de las cualidades que debía perseguir una mujer para ser virtuosa: entregarse al hogar, ser diligente ama de casa, estar preparada para alimentar a sus hijos con su pecho y consagrarse al esposo atendiéndole con sus propias manos, ocuparse de aquellas actividades propias de su condición femenina, ser dueña de sí misma y conservarse pura respecto a amores ilícitos (casta), ser honesta, moderada, sobria y prudente, austera, modesta y reservada en todo momento (González, 2018).

En la época Medieval, se creía que la mujer representaba el símbolo del demonio. Figura ambigua: considerada alguien buena y mala al mismo tiempo, por lo que siempre había que tener cuidado en lo que anunciaba y en su trato. La presencia del maligno era asociada a la serpiente, misma que, dentro de otras culturas no occidentales, fue considerada símbolo de fertilidad y vida. Con el cristianismo, esta posición se revirtió, pues se le concibió como un animal relacionado con el pecado y el mal. En la tradición, la mujer se fusionó con la serpiente, manifestándose como símbolo sexual para tentar al hombre (Adán, 2020) y así controlar sus decisiones.

También, durante la Edad Media, se posicionó la representación de las mujeres como brujas o hechiceras. Se les hizo ver como responsables por haber abandonado el cristianismo para ponerse al servicio del demonio y ser su instrumento para el mal. A cambio, se creía que recibían poderes especiales para llevar a cabo actos maléficos mediante el uso de pociones, ungüentos e imágenes; reuniéndose varias de su clase en aquelarres nocturnos, donde hacían ritos obscenos, blasfemos y atroces, y sacrificaban niños al diablo para luego comer sus cuerpos en un banquete (Mora, 2001).

A la par que avanzó el colonialismo europeo, y en el marco de la conquista de la Nueva España, se implantaron la cristiandad y sus valores asociados; dando como resultado un sistema de organización social donde los hombres, militares, religiosos y funcionarios, definían el curso de los acontecimientos en las nuevas instituciones. En contraparte, las mujeres se quedaron fuera de la vida pública y la educación. A partir del inicio de la vida de México como nación independiente, muchos preceptos sociales y culturales de sexo-género instaurados durante el período colonial, en realidad, se reforzaron. Por este motivo, las mujeres estuvieron estrechamente ligadas a la estructura patriarcal, moviéndose desde ámbitos domésticos y acompañando a caudillos, héroes o libertadores, pero privadas del acceso al espacio público en su calidad de nacionalistas o libertadoras. Y no fue posible dar cabida a las mujeres transgresoras, ya que, para consolidar el proyecto de nación era necesario delimitar una cultura única y homogénea para ser compartida por toda la ciudadanía del territorio (Gutiérrez, 2000).

A partir de las Leyes de Reforma y su corolario, la Guerra de Reforma (1858-1861), la iglesia perdió influencia y poder, pero no lo suficiente como para dejar de un ser referente de importancia entre el pueblo, hasta, por lo menos, la primera mitad del siglo XX; aunque se añadieron, entre las mujeres de la naciente burguesía y de pequeños comerciantes en la época, representaciones dedicadas a la caridad y la filantropía. Estos valores se ajustaban muy bien a su imagen, puesto que se pensaban como cualidades que la mujer debía tener (Olvera, 2018); por lo que se sumaron a otros ideales centrados en aspectos como el matrimonio, el hogar, la educación, el trabajo y el progreso (Orozco, 2005).

Durante la Revolución Mexicana (1910-1917), tras la irrupción de algunas ideas feministas en México, se inició una campaña de rechazo social de estas corrientes. Las mujeres fueron representadas, de nueva cuenta, como necesitadas de consejo ante la influencia de discursos alienantes; o como detractoras del orden natural, ya que se estaban masculinizando a causa de una moda extranjera, sajona y protestante, ajena a los usos y costumbres mexicanas. Unos grupos pugnaban por una mayor autonomía y acceso a los espacios de decisión, mientras que otros abogaban por las

posturas conservadoras y abnegadas, símbolo de la *genuina* mujer mexicana (Cano, 1996).

Finalmente, en la modernidad, tras la irrupción de los valores de la democracia fundados en la forma de organización política del Estado nación, las representaciones sociales en torno a las mujeres como colectividad tuvieron ciertas, aunque limitadas, variaciones. Sin embargo, frente a los avances en materia de desarrollo y acceso a mejores condiciones de vida que se han alcanzado —en Occidente—, no todo ha salido bien para este grupo. Una de las muestras más evidentes es que los medios de comunicación masiva siguen retratando a muchas mujeres a partir de la sexualidad (Caín, 2012).

Conforme al estado de la cuestión revisado, y en concordancia con los supuestos enunciados, se observa la aparición de dos principales líneas de investigación respecto a las representaciones sociales, particularmente las de mujeres, como una herencia de Occidente o Europa, y más particularmente de la Iglesia Romana Universal. Éstas son:

a) *La representación de las mujeres como virtuosas/sublimes.*
El ideal de mujer se sitúa en relación con el ejercicio de los valores y actitudes promovidos por la iglesia a lo largo de los siglos. En la tradición judeocristiana, la virtud representa fuerza moral, valor y firmeza; este ideal se refiere al de una mujer completa, sabia, cariñosa, consagrada, que se preocupa más por su bienestar espiritual y de los suyos que por las cuestiones físicas, materiales y monetarias, o por la banalidad y la belleza (Caín, 2012). También, tiene que demostrar compasión, devoción y virtud; ser agradable, dócil, compasiva y buena, así como cuidadora. De la misma manera, debe ser capaz de contener y modular sus pasiones e instintos, pero sin perder la pasión ni la seducción; demostrar buenas costumbres, ser paciente, resignada y de excelente comportamiento (Hernández, 2014).

Hay otras mujeres que aparecen como *buenas compañeras;* aquellas que siempre demuestran temple y actitud, aun en los malos momentos; quienes tienen que *aguantar* las consecuencias y efectos de las decisiones tomadas por sus compañeros, y solidarizarse con éstos. Se espera

que cumplan con las funciones que corresponden a la asignación de los espacios privados, como el hogar y los conventos; o, para el caso de quienes se vean obligadas a trabajar, que lo hagan en actividades afines, como las tareas del hogar, las cuales corresponden al ideal femenino que representa recato y encierro. Desde niñas, se les formaba con ciertas cualidades propias de su sexo o género, dulzura, obediencia, ternura, abnegación; pues ellas serían los *ángeles del hogar* y debían velar por la familia, acompañar al hombre y educar a los niños en su primera etapa de vida (Olvera, 2018).

b) *La representación de las mujeres como profanas/deleznables.* Se hace explícita la supuesta *naturaleza pecaminosa* de la mujer, a quien se le reprocha por alejarse de los principios de rectitud marcados por la cosmovisión religiosa, torciendo sus valores morales y espirituales (Lárraga & Lárraga, 2023). Se trata de las mujeres que no se adaptan a los valores e ideales que les fueron asignados desde la tradición, y transgreden normativas sociales y morales. En materia sexual aparecen como cínicas y complacientes, diabólicas y portadoras del mal (Orozco, 2021).

Se les trata como *busconas*, *desviadas* y prostitutas, a las que se estigmatiza por llevar una vida sexual promiscua (Becerra, 2022). Son aquellas que no cumplen con el ideal de madre, esposa, cuidadora y mujer pura; en su lugar, les da por convertirse en mujeres fatales, pecadoras y *fáciles*; aunque, en contraparte, rompen con la idea de debilidad y pasividad atribuida a su condición de sexo o género (Castro y Bajo, 2016). En la Modernidad, trascienden la idea del matrimonio cristiano basado en la repartición de roles público-privado; así como la idea de que el varón proveedor debe trabajar y entregarles el producto de su ingreso para que ellas lo administren. No necesariamente se dedican a la maternidad ni a las labores del hogar, consideradas casi una tortura; por lo que se les trata de *ociosas* y *frívolas* que prefieren frecuentar las tiendas y salones (Mercante, 1908).

Problematización. Cuando las mujeres se apartan de los preceptos sociales y morales instaurados en la sociedad a través de la tradición judeocristiana, pierden la condición que, *por naturaleza,* les hace ser *sublimes*; y,

de manera casi irremediable, se convierten en *profanas/deleznables.* Los trabajos revisados presentan cualesquiera de estas dos condiciones como algo estático; es decir, como una característica propia del sexo-género de la mujer que, una vez perdida, ya no se recupera —especialmente en el caso de aquellas *buenas* que se vuelven *malas*—; por lo que, es necesario preservar esa cualidad.

Esta posición aquí se tratará de una manera crítica. A partir de lo observado, se sugiere que *se puede ser* y, posteriormente, *dejar de serlo;* como si en el contexto de la modernidad se dispusiera de un nuevo cúmulo de alternativas para pensar y actuar, más allá de las posibilidades dispuestas por el rol de la tradición, que antes se creía estático e inamovible. De esta manera, las mujeres rompen con el estigma del deber ser impuesto por las instituciones, lo cual constituye el primer paso de la liberación; sin embargo, queda por transformar el campo de la cultura, ya que, como se verá, es desde aquí que, incluso en los tiempos más actuales, continúan reproduciéndose los mensajes más denigrantes en contra de la condición de género de las mujeres.

Para dar cuenta de ello, se ha estructurado el presente trabajo en tres partes: primero se define el concepto y se describen las características de las representaciones sociales, enfatizando en la idea de *otro*; *otredad*, como alternativa al modelo hegemónico vigente. Posteriormente, damos cuenta de una serie de ideas acerca del ser femenino como una representación que se origina en la mentalidad de las personas, para luego, traducirse en acciones históricas concretas, las cuales producen y reproducen diversas tradiciones de pensamiento propias de la cultura de Occidente, como la construcción histórica delimitada por la influencia judeocristiana, desde la filosofía, la psicología, la sociología, o la antropología, lo cual confirma que la propuesta de las representaciones sociales es transversal y multidisciplinaria (Urbina y Ovalles, 2018). Finalmente, en la tercera parte se proponen algunas reflexiones y conclusiones.

Metodología. Para llevar a cabo la caracterización de las mujeres, representadas como *sujetas* sociales e históricas *sublimes* y *deleznables*, es necesario recurrir, primero, al enfoque de la historia cultural y, enseguida, al análisis materialista de la historia. Lo anterior es debido al supuesto

de que la disciplina histórica primero fue positivista y totalizante, basada en la descripción de los grandes hechos y personajes, para luego transitar a los enfoques cualitativos, y, finalmente, en los tiempos recientes estar situada en un *punto de retorno*, donde esos fenómenos particulares, antes difuminados como parte de la vida cotidiana, se recuperan y sitúan en relación a grandes procesos y temporalidades que trascienden eras, o determinan el inicio y final de éstas.

Pero esta *nueva historia,* en su retorno al origen, ya no es positivista, sino que ha sido reinterpretada y ajustada a una visión estructural materialista, tan necesaria para abordar los fenómenos particulares sin que lleguen a perderse en su significado a lo largo de grandes periodos de tiempo. Ésta, de manera similar a su teoría predecesora, casi hermana, también tiene un afán generalista —sino es que universalista, o totalizante—. Por su parte, el marco histórico-referencial sobre el que se orientó la recolección y análisis de datos comienza a partir del periodo situado al inicio de la *Modernidad*. Entendida como un concepto que hace referencia a un proceso histórico de gran calado, cuyo origen se sitúa en Occidente, cuando comenzó a posicionarse el paradigma racionalista.

La Modernidad como concepto, en relación con el contexto histórico en el cual surge, se remonta al siglo XIX en Europa, cuando emergen las dos *grandes* teorías progresistas que prevalecen hasta el día de hoy: liberalismo y marxismo. Los defensores de ambas posturas sostienen que la sociedad debe ser explicada en función de su contexto histórico, ya que no existen estructuras sociales estáticas o inamovibles. Con lo cual, la idea de que es posible transformar el destino emerge, ya sea mediante violencia o la paz; de lo cual dependerá la construcción de la memoria histórica. Por otro lado, se intenta dejar fuera al cristianismo, desde donde se buscaba comprender y preservar el pasado como eje ordenador de la experiencia humana, como dador de sentido y generador de orden más allá de la naturaleza y el cosmos (Careaga, 1990).

Como técnica, se recurrió al análisis de composiciones musicales, dichos populares o conversaciones cotidianas, con la finalidad de conocer, en un sentido amplio, los referentes propios de la cultura de masas, en torno a los cuales se configuran las representaciones de las mujeres, con

base en una gama que va de lo sublime a lo deleznable. En lo sublime, el modelo a seguir es el de la virgen-madre; en lo deleznable, en oposición a la primera, está la *puta*, la pecadora, la Magdalena. La gran mayoría de las mujeres nos encontramos en este apartado, de manera voluntaria o no.

Primera parte
Las representaciones sociales como constructo teórico

Las representaciones sociales (RS) aparecen, como teoría, en la década de los sesenta del siglo XX, pero es hasta la de los ochenta que cobra carta cabal dentro del campo de las ciencias sociales; desde donde se reconoce la multiplicidad de aportaciones provenientes de distintos enfoques y disciplinas; de cuya conjugación nacen las bases para comprender mejor e interpretar fenómenos humanos reproducidos en distintos contextos históricos y culturales (Urbina y Ovalles, 2018).

Adriana Manrique señala que las representaciones sociales se componen de un conjunto de conocimientos, opiniones e imágenes comunes a un determinado grupo de personas que posibilitan evocar un evento, persona u objeto en particular; por lo que, al tratarse de algo compartido, en realidad son el resultado de una interacción social (Manrique, 2022). Esta imagen, que luego evoca al recuerdo para reproducirse a través de una memoria colectiva (selectiva), es el punto de partida para la construcción y posterior reforzamiento de valores subjetivos y sus creencias o emociones asociadas.

Existen al menos dos maneras de conceptualizar las representaciones: desde el punto de vista de las disciplinas de las ciencias sociales, donde especialistas generan las bases teóricas y metodológicas para el análisis de la realidad; y desde la propia experiencia de las personas comunes, quienes, como parte de su vida cotidiana, experimentan situaciones que resultan estimulantes o trascendentales para sí, hasta el punto de registrar, conservar esos hechos y asignarles un sentimiento que se activa o renueva a través del recuerdo.

Etimológicamente, el concepto de representación proviene del latín *repraesentare*; es decir, *hacer presente* en algún sentido (objetivo o figurado), algo que literalmente no está ahí en ese momento. Por su parte, el Diccionario de la Real Academia Española señala que este concepto hace alusión a:

> una figura, imagen o idea que sustituye a la realidad; cosa que representa a otra; imagen o concepto que se hace presente en la conciencia; materialización mediante palabras o figuras de aquello que la imaginación retiene; imitación de una imagen o símbolo (Vidal, 2009).

Las RS cumplen una función social, ya que actúan como elementos dadores de significado; a partir de los cuales es posible estructurar esquemas de pensamiento que posteriormente se reproducen en acciones específicas como parte de una realidad histórica concreta. La representación es producto de una visión compartida; lo que permite orientar las prácticas y acciones de los grupos sociales (Urbina y Ovalles, 2018).

La perspectiva de las representaciones sociales aborda el estudio del *sentido común* desde su génesis histórico-social y sus efectos en la vida cotidiana (Castorina, Barreiro y Toscano, 2012). Este enfoque sugiere que las representaciones, como constructo subjetivo, conducen a asignar valores a la realidad que luego se traducen en hechos específicos. Los antecedentes de este enfoque se sitúan en el trabajo psicológico de Heider (1958), pero la mayor influencia intelectual de está corriente proviene de la sociología de Durkheim, la antropología de Levi-Bruhl y del desarrollo de la psicología piagetiana y sociohistórica.

Las representaciones tienen un origen social, pues surgen del trasfondo cultural que la sociedad ha acumulado a lo largo de la historia; sobre el cual se sustentan los modelos imperantes relacionados con la función que cada individuo y clase deben cumplir para el funcionamiento del engranaje de las estructuras y relaciones sociales. En la práctica, funcionan como construcciones mentales que emulan motores del pensamiento, y perduran con independencia de tales o cuales individuos concretos, en tanto generan conductas relacionadas con ellas (Lacolla, 2005).

En este caso, podríamos estar hablando de que las representaciones surgen en su carácter individual desde el interior de la persona —aunque son producto de una imagen y creencia compartida— y, tras volverse parte de las manifestaciones culturales sobre las que subyace una forma de organización social, se convierten en un patrimonio colectivo. En este momento, nuevamente se resignifican, ya que en su caracterización se integran las distintas visiones particulares que pudieron emerger a partir del acto individual de concebir e interpretar una realidad, documentarla, registrarla y asociarla a una emoción o significado, que se reaviva de tanto en tanto, al generarse un estímulo o detonante.

Al darle este cauce a las representaciones, el pensamiento desempeña funciones sociales específicas, orientando la interpretación-construcción de la realidad, y guiando las conductas junto con las relaciones sociales entre los individuos. La teoría de las RS nos es de utilidad en esta reflexión porque, precisamente, permite recuperar la forma en que, como sociedad, pensamos al otro, en este caso, a la mujer; y cómo, desde este repositorio cultural, interpretamos su actuar, le valoramos y construimos una realidad. De acuerdo con Castorina, Barreiro y Toscano, una representación social es "una modalidad de conocimiento común que incluye tanto aspectos afectivos como cognitivos, que orientan la conducta y la comunicación de los individuos en el mundo social" (2012, p. 208).

En la representación del mundo de la vida, lo masculino y lo femenino aparecen como oposición y complemento, lo que constituye una contradicción, pero a la vez refuerza los postulados de las leyes naturales donde los opuestos se atraen y se funden en una misma materia. No obstante, bajo el enfoque tradicional, lo femenino no sólo es distinto, sino inferior, diferente. Idea que no sólo viene dada por la materia, sino, sobre todo, por las cualidades que se atribuyen a los sexos: el varón es racional, la mujer, sentimental; el varón es fuerza, dominio, la mujer, debilidad y sumisión; el varón es *completud*, la mujer *incompletud*, como lo adujeron Aristóteles, Santo Tomás y Freud. No tiene razón, es locuaz; no tiene pene, no tiene ciencia.

El mundo, ordenado como un opuesto binario, supone un arriba-abajo, duro-blando, dentro-fuera, racional-irracional, puro-impuro, macho-hembra, hombre-mujer (Bourdieu, 2000). La *oposición binaria* es un concepto

de la antropología. Levi Strauss propuso una interpretación de la cultura basada en este binomio, que luego se traduce en la explicación de como están conformadas las estructuras sociales, incluidas las relaciones de género; tal y como, en su momento, lo adujeron los materialistas históricos; pues, en las sociedades donde predominaba la tradición, ser varón se definía a partir de la caza y el cultivo, mientras que la mujer se dedicaba a la recolección y el almacenamiento. Oposición entre la vida errante y el hábitat fijo (Levi Strauss, 1995).

1. La *otredad* como alternativa. Posiciones ambivalentes en la Modernidad
Como se sugirió en el apartado introductorio, la *representación* es un concepto dialéctico, ya que permite enlazar las dimensiones materiales y simbólicas de la realidad; mientras que también podría, en tanto categoría analítica, servir para abordar los imaginarios o mentalidades en torno a la figura de las mujeres, quienes —como la historia revela—, durante distintos tiempos y civilizaciones, estaban situadas en ambos lados de un extremo; ya fuesen aquellas que cumplen con los roles y expectativas sociales, las cuales se convierten en virtuosas; o las transgresoras que se niegan a ceñirse a las exigencias del medio y prefieren explorar otras alternativas al deber ser.

Estudiar y comprender las motivaciones que llevan a la manifestación de la *otredad* en las distintas sociedades a través del tiempo, implica, primero, la necesidad de vincular el estudio de la vida cotidiana con la historia; lo cual, en segunda instancia, conduce al desafío teórico y metodológico de recuperar las cualidades que otorgan un significado o representatividad específica a las ideas individuales y colectivas, para luego situarlas dentro de procesos temporales más amplios, que abarcan periodos de estudio de mediano y largo plazo. Además, el desafío también consiste en recuperar el *sentido común* como fuente de documentación; es decir, servirse del pensamiento *profano* para llevar a cabo una explicación racional y objetivable de la sociedad (Chardón, 2023).

2. Las representaciones sociales de las mujeres
Aunque también existen representaciones sociales compartidas sobre la figura de *mujeres virtuosas,* en este caso nos interesa acercarnos a la imagen que se construyó acerca de ellas como figuras monstruosas y seres

ficticios; debido a que constituyen una oposición simbólica ante el orden institucional dominante, al estar separadas de la norma, y la virtud, de los valores morales, y entregadas a la perversión, el desorden o la ausencia de normativas sociales. Aquellas quienes trastocan el orden de lo *natural*; a quienes, en respuesta, se niega, ya que "lo inmoral, perverso y anormal debe quedar oculto, marginado o proscrito" (Estramiana y Fernández, 2006).

Estramiana y Fernández recomiendan tomar en cuenta tres dimensiones o categorías que servirán para situar y organizar, a grandes rasgos, el cúmulo de representaciones sociales existentes en torno a la figura de las mujeres: a) su representación como símbolo de la reproducción y fecundidad, es decir, como madres; b) aquellas a quienes se estigmatiza por sus vicios y defectos; y c) quienes son representadas a partir de su desviación y marginalidad (Estramiana y Fernández, 2006).

a) *Reproducción y fecundidad.* La imagen de la mujer es liberada de toda sugerencia de sensualidad y se convierte en objeto de observación y disección en el contexto de las nacientes disciplinas médicas en la antigüedad. Crece el interés científico por conocer los aspectos del ciclo productivo y reproductivo, mientras que la imagen de ésta como dadora de vida se inserta de manera funcional en el modelo de organización social, donde funge como madre dedicada a la crianza y el cuidado de los hijos. Pero a las mujeres madres no sólo se les admira y respeta, sino que, al mismo tiempo, se les rechaza; primordialmente, desde que en el cristianismo se instauró la creencia de que sería una mujer quien habría de dar a luz al *Anticristo*. En muchos casos, aparece representada con una vagina dentada, dando a luz a monstruos, *tarados* y contrahechos. De la misma manera, el *Antipapa* es representado en obras artísticas como asno con figura de mujer.

b) *Vicios y defectos.* Estos suelen ser tanto de carácter físico como moral. De manera similar al resto de las categorías, las mujeres pueden aparecer caracterizadas cual animales o una mezcla de éstos con la condición humana; como si se tratase de una aberración de la naturaleza. *Balbasor* las representa como la ignorancia imaginandolas como una hidra; en la Biblia, se les relaciona con la serpiente, especie

sensual y frívola; en las obras de Della Monte, es sirena seductora, objeto de deseo; y en los grabados de Aldrovandi, la arpía representa a la perversión y la codicia.

c) *Desviación y marginalidad.* Aquí, la mujer se relaciona con el origen del mal. En primera instancia, se le representa como mujer-diablo y, en segunda, también aparece como bruja. Como parte de esta dimensión, se engloban las categorías que hacen referencia a las mujeres en su condición periférica; fuera de los estándares de lo que se considera correcto o deseable desde el punto de vista social, e igualmente se integran todas aquellas que transgreden las normas terrenales y divinas, desviadas y autoexcluidas que no encajan en los parámetros a partir de los cuales se define en cada época la normalidad.

Desde el punto de vista del género, las representaciones sociales en torno a las mujeres están cargadas de contenidos simbólicos, a partir de los cuales las personas comunes perciben e interpretan la realidad donde se desenvuelven. Como resultado, lo subjetivo o simbólico se materializa a través de la conducta; por lo que, finalmente, las maneras en que nos dirigimos hacia la otredad reflejan las creencias, imágenes y opiniones construidas en relación a un campo social en lo particular (Hita, 1994).

Figura 1. Representaciones sociales de las mujeres en la antigüedad



Elaborada con base en Estramiana y Fernández (2006, p. 69-72).

Segunda parte
De las representaciones sociales y su traducción mediante la experiencia empírica

Tanto las literaturas disciplinares como las conversaciones cotidianas, la música y los dichos populares nos muestran una gama respecto a cómo se piensa a las mujeres. Este espectro va de lo sublime a lo deleznable. En lo sublime, el modelo a seguir es el de la virgen-madre. En esta imagen, están expresadas las más altas virtudes a las que una mujer puede aspirar: ser virgen eterna o ser madre, según el modelo judeocristiano, donde María se consolidó como modelo a imitar de las virtudes humanas, morales y espirituales (González, 2013). En ambos casos, lo que está en la base es la donación y supresión de sí. Se donan al otro y se suprimen a sí mismas, pues se piensa que es en esa renuncia al goce o al placer como las mujeres alcanzan su realización más plena.

En oposición a la virgen-madre está la *puta*, la pecadora, la Magdalena. Como refiere el título de la obra *Ninguna mujer nace para puta* (Galindo y Sánchez, 2007), la gran mayoría de las mujeres nos encontramos en este apartado —de manera voluntaria, o no—, pues se piensa que, salvo la madre de uno, todas las demás mujeres están disponibles en el mercado de los afectos y las voliciones, susceptibles de ser alcanzadas, conquistadas o tomadas por los varones, como en el mercado sexual de los bienes simbólicos o la guerra, donde el conquistador tomaba para sí, o para obsequiar, objetos materiales, riquezas y personas como símbolo de su poder y grandeza.

En esta relación entre sexos, que históricamente se ha probado como desigual, el varón aparece en una posición de superioridad, en relación con la fuerza no sólo física, sino también moral. Él es la medida de todas las cosas y a partir de sí es que se juzga y se ordena el mundo. A él le fue conferido el derecho y privilegio de nombrar, dotar de existencia, ordenar y otorga existencia al otro. En el acto de nominar, el varón ha ubicado a las mujeres por debajo de sí y las ha equiparado con diversas categorías: cosas, animales, monstruos, seres sobrenaturales, pero siempre compar-

tiendo una serie de características que las hacen aborrecibles, temibles y, al mismo tiempo, atractivas o deseadas. Entre estas categorías, destacan los siguientes ejemplos:

Como cosas. Una de las denuncias más frecuentes realizadas por distintos grupos feministas es que las mujeres son vistas por el grueso de la sociedad como *objetos sexuales,* lo que, contradictoriamente, impide pensar a esta colectividad en términos de *sujetas*, iguales o alternas (Loyden, 1991). Las mujeres podemos ser pensadas como receptáculos, por ejemplo, como platos donde los varones pueden *comer*. La comida tendría que ser de uso exclusivo; así, el varón pretende que su mujer no sea *plato de segunda mesa,* es decir, aquel no come de lo que otro u otros han comido antes que él. Dicho de otra manera, la virginidad y la exclusividad sexual son dos condiciones *deseables* que los varones, en sus roles tradicionales, prefieren en las mujeres; ya sea que se encuentren en búsqueda de pareja, o una vez que ya la tienen.

En la cultura cristiana universal, tanto la infidelidad a la pareja como la promiscuidad sexual son dos situaciones indeseables, que se achacan a varones, pero mucho más a mujeres. Originalmente, a la manera de los materialistas históricos, puede que el concepto asociado a la monogamia se relacione con el dominio de la agricultura, la invención del estilo de vida sedentario, la propiedad privada y con la herencia de sangre, puesto tendría la finalidad de asegurar el mantenimiento y la transmisión ordenada del patrimonio familiar (Gamboa, 1998).

A la manera de Federici, existe una *devaluación* simbólica de las mujeres, la cual ocurre —entre muchos otros casos— cuando se conoce su pasado sexual, o cuando la sociedad se encarga de inventar uno. Ideas presentes en la canción "Platos de segunda mesa", de Los Tigres del Norte (2002), donde se propone que las mujeres que han sido comidas o que son platos de segunda mesa, quedan marcadas, son cosas usadas y, por eso mismo, pierden su valor. Dice así un fragmento de la letra:

> platos de segunda mesa siempre quedan marcados / aunque los laven mil veces, se sabe que son usados / en donde vivas tendrán las sobras que yo he dejado

Contrario al estigma impuesto a las mujeres que han tenido varios encuentros sexuales, entre los varones —tradicionales—, prevalece la práctica de presumir el número de parejas con las que se ha tenido contacto sexual, como si se tratase de trofeos; así como de rechazar a las mujeres que ya han sido parejas sexuales entre su círculo de amistades, salvo pena de sufrir una sanción social por parte de su mismo grupo de pares. La justificación se basa en una supuesta superioridad biológica que determina mayor actividad hormonal y deseo sexual en los varones (Instituto de las Mujeres, 2022).

Un refrán popular[2] reza: "La mujer que fue tinaja, termina de tapadera", lo cual quiere decir que la mujer que fue prostituta termina de alcahueta. Mientras tanto, otra cosa que puede ser la mujer es una guitarra, como el refrán que dice: "La mujer y la guitarra son de quien las toca". En este caso, la guitarra alude al cuerpo femenino y, de forma despectiva, se puede decir que, de cuerpo, es un guitarrón o un requinto, grande o pequeña.

Otra equiparación es con la ropa. Dice un refrán: "las palabras tienen enaguas, los hechos, calzones". La alusión al género masculino y femenino sugiere que las mujeres son parlanchinas, habladoras y, al mismo tiempo, no tienen palabra de honor. Además, por su propia naturaleza, son dadas al chisme y, por lo tanto, se dice que son más peligrosas mediante la palabra (Vázquez y Chávez, 2006). Los varones, en cambio, tienen los calzones bien puestos, aludiendo a que guardan su virilidad y a que en ellos sí se puede confiar. Quien tiene los calzones o los pantalones puestos, tiene el poder.

Como animales. Existe una amplia gama de representaciones, desde los rastreros (víbora), hasta las aves (palomas) o coleópteras (mariposas), pasando por los ponzoñosos (araña, alacrán) u otros menos dañinos. Veamos algunos ejemplos.

Respecto de la mujer como *víbora*, dice Roger de Caen (1995), un poeta medieval: "si no evitas a esta serpiente venenosa, si no te mantienes lejos de ella, quedarás emponzoñado" (p. 59); según Bernardo de Morales,

2 Todos los refranes usados en este trabajo proceden de Pérez Martínez (2004).

también poeta, "la mujer es víbora, no es humana sino fiera". Más recientemente, Los Embajadores Criollos (un trío de origen peruano) hicieron famosa una canción: "Víbora" (2011). Un fragmento de su letra dice así:

> Víbora, ese nombre te han puesto, / porque en el alma llevas el veneno mortal. / Víbora, ese / nombre te han puesto, / porque en el alma llevas el veneno mortal / de la calumnia y la maldad.

Roy y los gentiles (un grupo originario de Ayacucho, Perú) tocaba una canción titulada "Víbora" (s.f.), aludiendo a la capacidad de engaño de la mujer, diciendo que no tiene alma ni corazón. Por su parte, Los Palmeras (1997), un grupo argentino de cumbia santafesina, también compuso una canción similar, haciendo alusión a la mentira y al engaño de éstas. Como se observó en el apartado introductorio, la víbora representa el pecado y la sexualidad; por lo que la relación con las mujeres toma casi siempre esta forma. También, prevalecen leyendas donde la serpiente es la causa de infertilidad de las mujeres, o de que sus hijos no nazcan vivos (Álvarez, 1964).

La mujer puede ser vista también como una *zorra* (o *puta*). En este caso, es vista como un animal astuto que vive del hurto. Por las noches, sale a capturar a sus presas, a las cuales devora. Genitallica,[3] escribió "Zorra" (2000), cuya letra dice:

> Estoy enamorado otra vez / no me intentes detener / me gusta su color de piel / pero no deja de ser una zorra // mujer de iniciativa sexual / seductora, salvaje y promiscua / inteligente y fuma de la misma // a la vanguardia en silicón / antes de su primera comunión / te provoca una reacción: erección // no se complica / no se complica / ella te dice picas o platicas // estoy enamorado de una zorra / no me intentes detener / estoy enamorado de una zorra / y pronto lo estarás también // bebedora, manipuladora / la peor pesadilla de cualquier señora / siempre consigue lo que quiere / nada la detiene porque sabe lo que tiene.

3 Es una banda de origen neolonés, aunque su género musical es el reggae. https://www.google.com/search?q=Genitalica&oq=Genitalica&aqs=chrome..69i57.2135j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

De *zorra* se tacha a las mujeres que se comportan de forma *promiscua;* mientras que ser *zorro* se equipara a ser *astuto, inteligente, ingenioso, listo, espabilado;* es decir, cualidades positivas. Mientras que, su contraparte se usa para demeritar, insultar o hacer referencia a la mujer que sale con más de un hombre, liberada y activa sexualmente; lo cual no necesariamente es visto como algo malo, especialmente por los varones. No obstante, el calificativo se suele usar con la finalidad de desvalorizar a las mujeres (Steffansson, 2021).

La mujer también es una *felina.* Aquí caben gatas, leonas, tigresas. Cuando la mujer es una gata, equivale a decir que es alguien que se dedica al servicio doméstico, pero, al mismo tiempo, que le gusta salir a la calle y, por lo mismo, está a disposición de cualquier *gato*. Un dicho popular reza: "Nuera y suegra, gata y perra". Otros dicen: "Peces quiere la gata, mas no entrar en el agua"; "Por donde pasa la gata, bien pasarán los gatitos"; "Regala a la gata y te saltará a la cara"; "Tocas de beata y uñas de gata"; "De día beata y de noche gata" o "Entre la mujer y el gato, ni a cuál ir de más ingrato".

Cuando la gata está en celo, la idea se recrudece. Pareciera que sólo anda buscando quien sacie su apetito. Y una gata celosa es peligrosa, *saca las uñas* y defiende lo suyo, "como gata revolcada", "patas para arriba". La mujer como gata puede ser una leona, que es la que caza a la presa, desarrolla la estrategia y, cuando está bien alimentada, entonces, como la canción de Guadalupe D'Alessio, "una leona dormida". Puede ser una tigresa, que se asocia con una mujer fatal, seductora, pero no por ello menos efectiva en la cacería. El ejemplo es Irma Serrano, "La Tigresa".

Por su parte, el concepto del felino alude a "hombres sexualmente potentes"; "persona con ímpetu sexual"; "sexualmente atractivo"; "si el hombre se desempeña bien en la cama, se puede referir a él como un tigre". Mientras tanto, la tigresa también es asociada a una connotación sexual, como, por ejemplo: "mujer sensual"; "una mujer buena en la cama"; y "alguien con ímpetu sexual" (Steffansson, 2021).

La mujer es una *perra*, cuyo calificativo tiene varias acepciones: quiere decir que es dura y aferrada, ya que indica fuerza o debilidad (Steffansson,

2021); pero en otro contexto, es aquella mujer que anda en la calle, que tiene relaciones sexuales con varios machos, que abandona porque no tiene lugar fijo. Cuando la mujer se asemeja a los canes, dice el dicho: "La mujer y el perro son los únicos animales que se ganan la comida con caricias". El perro se asemeja con la fidelidad, es el mejor amigo del hombre, pero la perra no. Dice otro dicho: "De que la perra es brava, hasta a los de casa muerde", así, en la mujer no se puede confiar porque puede morder la mano de quien le da de comer.

Los Palmeras escribieron la canción "Perra" (2009), que dice así:

> Tu y yo, / tanto amor sincero, / amor eterno. / Pero duró, / lo que dura el hielo en el desierto. // Tú me abandonaste sin razón / y me lastimaste sin piedad, / ahora yo te digo lo que sos, / eres mentirosa, traicionera y yo te digo así. // Perra, perra, tú me abandonaste como a un perro, / perra, ojalá te vayas al infierno, / perra, tú me abandonaste como a un niño, / perra, por eso yo ahora te digo así.

Gloria Trevi también tiene una canción al respecto: "Ábranse perras" (2019), que dice:

> ¡Ábranse, perras! / Que ya llegó la reina / el alma de la fiesta / la que a todos despeina / que escoge, que toca / que a todos los provoca / traten de bailar con mi sensualidad / es un nivel tan alto, pero pueden intentar.

La mujer es una *mula*; es decir, difícil de domar, no entiende. Un refrán dice: "A cada mula le gusta su comedero", aduciendo que la mujer, como la mula, debe estar en su casa. Otro refrán dice: "Cuando la mula dice paso y la mujer, me caso, es más fácil que la mula no pase a que la mujer no se case", lo cual significa que la mujer "es más terca que una mula", no entiende razones, es obcecada. Uno más dice: "De que la mula es juilona, aunque la dejen maneada". En este caso, el refrán aplicado a la mujer, sentencia que, cuando ésta es dada a huir, no importa que esté amarrada pues se irá de todas formas.

Tradicionalmente, en la cultura popular mexicana, la representación de la mula o burra era asociada con la reticencia a obedecer; a menos que estas especies animales fueran obligadas mediante el uso de correctivos o castigos físicos. También, se le consideraba un *animal bastardo* por haber nacido de dos especies diferentes y ser estéril; además de que se les relacionaba con personas necias y erradas (Cuéllar, 2020).

La mujer también es representada como una *loba* rapaz (asumiendo que las lobas matan en jauría y viven de la carroña). Existen muchas canciones donde esta condición de género es asimilada a la loba, por ejemplo, "La loba del mal" de Chalino Sánchez; "La Loba", de Marife de Triana (que cuenta una traición que lleva a una mujer a la bebida) o "La Loba", de Shakira (2009), cuyo estribillo dice:

> Una loba en el armario / tiene ganas de salir / deja que se coma el barrio / antes de irte a dormir.

Wisin & Yandel también han escrito algo al respecto. En su canción "Aullando" (2018) dicen:

> Aullando como loba (Auuh-uh-uh, yeah) / así quién no te perdona / si mi cama te añora / cualquiera se enamora (Auuh-uh-uh) / si paso una noche contigo / y le haces lo que haces conmigo.

Lo que tienen en común estas letras es que asocian a las mujeres con animales de la noche, los cuales, a su vez, se relacionan con el mal. Tienen un apetito voraz, el cual se vincula con su sexualidad. Son depredadoras y están al acecho de sus presas.

La mujer es una *yegua (potranca).* Cuando aparece bajo esta denominación, hace alusión a que necesita un jinete, quien será la persona que la someta, la guíe, la *arriende*. Para ejemplo citamos "Cascos ligeros", interpretada por Alejandro Fernández (1993):

> Quise tratarte / como gente y no te gusta / quieres vivir / como potranca desbocada / puedes largarte / la verdad ya no me asusta / pa' yeguas brutas / las encuentro por manada / ya me di cuenta / que tú no sabes de riendas / sientes la silla / y no dejas de reparar / eres tan bronca / que cualquier soga revientas.
> Una canción más, en la voz de Lola Beltrán, es "El Herradero" (1976), de la cual, un fragmento dice:

> Y ahora es cuando / valedores a darse un buen quemón / que esa yegua que viene del potrero / sólo es buena pa'l diablo del patrón / las mujeres han de ser como todas las potrancas / que se engrían y se amansan con su dueño / y no pueden llevar jinete en ancas

En los refranes populares, también encontramos alusiones a la asimilación de las mujeres con el caballo, por ejemplo: "el caballo y la mujer, al ojo se han de tener" o "el caballo y la mujer, de pecho y anca se han de escoger". Los refranes suponen que las mujeres, como los caballos, requieren trato especial, pero ese trato está basado en la desconfianza, por eso hay que tenerlas *al ojo,* y para elegirlas, como a los caballos, hay que realizarles una inspección que dé cuenta de su calidad, viendo el pecho y el anca.

Una de las observaciones de Bourdieu (2000) en *La dominación masculina* es que en la dominación simbólica se asume que los dominados aceptan el sistema dominante, e incluso se lo apropian. Esto queda manifiesto en la canción "Quítate tú para ponerme yo" (2004), en su versión con Yvi Queen:

> Quítate tú que llegó la caballota / la perra, la diva, la potra / la mami que tiene el tumbao' / al que se pare al frente me lo llevo enredao'.

La mujer como *mariposa*. La idea subyacente es que, al igual que las mariposas, las mujeres vuelan de flor en flor buscando su alimento, pero en esta búsqueda no son constantes, pican aquí y allá, extrayendo lo que necesitan. En esta línea, también encontramos varias canciones. Una de ellas es "Mariposa traicionera" (2002), de Maná:

> Vuela, amor, vuela, dolor / y no regreses a un lado / ya vete de flor en flor / seduciendo a los pistilos / y vuela cerca del sol / pa' que sientas lo que es dolor // Ay, mujer cómo haces daño / pasan los minutos cual si fueran años / mira estos celos me están matando // Ay, mujer, qué fácil eres / abres tus alitas, muslos de colores / donde se posan tus amores.

La asimilación entre la mariposa y la mujer es explícita, como la idea de que es fácil, equiparando las partes del cuerpo del coleóptero con el de la mujer, y aludiendo a su sexualidad. La mariposa también puede ser nocturna y, entonces, el símil es que busca la luz porque ella es de oscuridad. La luz, la flama, es el varón, y es la mujer quien vuela alrededor, pero, igual que las aves, es una mariposa sin rumbo, no se aquieta.

La mujer como *paloma*. Esta idea se asocia con la paloma, como símbolo de la paz, como ave mensajera que trae buenas nuevas, es inocente, siempre y cuando sea blanca, pues, cuando la paloma es negra, aparece como ave de mal agüero. La canción "Paloma Negra" (1966) de Tomás Méndez dice:

> Ya agarraste por tu cuenta las parrandas / paloma negra, paloma negra, dónde, dónde andarás / ya no juegues con mi honra, parrandera / si tus caricias deben ser mías, de nadie más.

La paloma negra, como ave, agarra el vuelo, "surca otros cielos" y eso, automáticamente, la coloca en posición de desprestigio, de poca honorabilidad. Y en el "Cucurrucucú, paloma", del mismo autor, de nueva cuenta encontramos la asimilación y el lamento de un palomo que llora porque su paloma se ha ido.

Todas estas designaciones, que son negativas, denigrantes y propiciadoras de violencia, refuerzan la idea de que la mujer es una criatura de la noche, malvada, infiel, que engaña, inconstante, sin sentimientos y que todo ello justifica el abandono, el control, el castigo e incluso la muerte. Estas ideas aparecen evidenciadas en la poesía y los discursos moralizantes. Un anónimo de la Edad Media dice: "La mujer, cabeza hueca, saltando como una rana henchida, tiene entrañas de zorra y boca de lobo" (1995, p. 69).

Como indeseable: loca, bruja. La locura de las mujeres es pensada como algo natural. Históricamente, la locura se asocia con los cambios de la luna, de ahí la designación de lunático. Esto porque el astro cambia constantemente y produce una serie de alteraciones, como la subida de la marea. Con la luna llena, aparecen los licántropos y los locos se vuelven más agresivos. La mujer es, por naturaleza, fría; pertenece a la luna, así que tiende a la locura, la cual puede proceder del amor verdadero o del amor desbocado, impuro. Del primero tenemos un ejemplo en la canción "La loca" (1993), que da cuenta de una mujer "a la que los muchachos del barrio le llamaban loca" porque fue abandonada y, como Penélope, se quedó esperando, "consultando su viejo reloj". En la segunda acepción tenemos otra canción de Shakira (2010), que dice: "Yo soy loca con mi tigre loca, loca, loca".

La mujer como *bruja* es otra alusión recurrente. El libro donde quedan especificados todos los atributos de la bruja es el *Malleus Maleficarum* (Kramer y Sprenger, 2005). El texto sintetiza una serie de ideas heredadas de diversas tradiciones antiguas (griegas, egipcias, hebreas, celtas) para construir la imagen de la bruja. Así, las historias populares hablan de mujeres que se chupan a los niños, pierden a los varones, vuelan en sus escobas, parecen bolas de fuego, rinden culto al demonio y cohabitan con él, entre otras características que se les asocian. Abrevando de este repositorio cultural, la música recupera a la bruja, como la canción de Eugenia León, donde dice abiertamente que se quiere chupar a un varón. "Bruja Hada" (2008) de David Cavazos dice:

> Bruja de noche, hada de día / qué más quieres de mí / si tomas mi cuerpo / a tu antojo y medida.

La alusión es a la magia, al encanto, al hechizo, a la atracción que la bruja-hada ejerce, a través de sus ojos, sobre el varón, a quien domina.

Como encarnación de todos los males (interesada, abusadora, intrigosa, mentirosa). Dice la canción "Mentirosa" (2005), de Elefante:

> Qué le vamos a hacer / si la vida es así / le aposté todo a tus besos / y así todo lo perdí // mentirosa, traicionera/ y yo que daba por ti la vida entera // mentirosa, embustera /basta ya de tanto ruido / este cuento se acabó.

La mujer es engañadora por naturaleza. El engaño es parte de los ardides usados por éstas para hacer caer a los varones. Dice Roger de Caen: "La mujer, dulce mal, con sus lisonjas destruye [...] La mujer, tea de Satanás, para perdernos llega adornada con radiantes gemas, oro y vestidos. Lo que la sabia naturaleza le dio, ella lo corrige" (1995, p. 57). Asume este autor que no hay nada peor que las mujeres y que el mortal enemigo (Satanás) no dispone de arma mejor que nosotras para atrapar a muchos.

Así, nuestro amor es veneno, nuestro cuerpo es estopa y, como dice el dicho: "El hombre es fuego, la mujer estopa, viene el diablo y sopla", es decir, nuestra lengua balbuceante es engañosa, viperina. Bernardo de Morales, otro autor medieval, dice: "La mujer es un ser culpable, perdidamente carnal, o mejor, carne toda ella, pronta a traicionar, nacida para engañar y en engañar es experta" (1995, p. 79). Otra composición anónima del periodo dice que la mujer es un dulce mal: "miel de hiel, rosa fétida, al atardecer siembra bálsamos y al amanecer cosecha venenos" (1995, p. 131). Esta idea persiste en el tiempo. La mujer es abusadora e interesada porque usa a los otros para alcanzar sus fines y no repara en obstáculos; ella está dispuesta a hacer lo necesario con tal de alcanzar sus metas.

Como monstruo o mil monstruos a la vez. Dice Marbodo de Rennes que las quimeras, las sirenas, Caribdis, Circe o la Gorgona (Medusa) son ejemplos de los males que encontramos en las mujeres; seducen, engañan, engullen, matan (1995, p. 109). La mujer lamia es una criatura mitológica que aparece desde la época clásica y que persistió en el tiempo en diversas tradiciones. Es una mujer que seduce a los varones mostrándoles sus pechos y se asume como poseída de lascivia, insaciable (Debus, 1986).

Como figura demoníaca. La mujer también puede ser una demonia, *Lilith* es el ejemplo; una mujer que intentó invertir el orden establecido, retando

la autoridad del varón y de Dios mismo (Rodríguez, 2005). Luego aparecerán los súcubos, demonios transmutados en mujeres para hacer caer en el pecado y la tentación a los varones.

Como frutas. Un refrán popular dice: "La mujer como el melón, bien maduritos". Otras alusiones aparecen en las canciones populares o en las formas donde refieren al cuerpo o partes del cuerpo femenino, siempre en el ánimo de que, como frutas, son apetitosas y quieren ser comidas. Por ejemplo, "Así te quiero" (2002), de Joan Sebastian, dice:

> Chaparrita cuerpo de uva / cinturita de gallina / ya no hagas más aerobics / tu figura me fascina.

"Fruta madura" (2007), interpretada por Pepe Aguilar, dice:

> La fruta sabrosa es más deliciosa / cuando está madura / yo quiero abrazarla, de frente y de espaldas / con todas mis fuerzas / probar los excesos, comérmela a besos / de pies a cabeza.

Las mujeres, como las frutas o las flores, también pueden aparecer como prohibidas; en ese sentido, se vuelven más apetecibles, pues se añade a la masculinidad el reto de seducir, robar y tomar para sí lo que originalmente era de otro.

Como flores. "Las mujeres son las flores y el hombre, su jardinero" es una analogía muy común en la poesía. La canción "La Feria de las Flores" (1943), cantada por Jorge Negrete, da cuenta de cómo las mujeres (flores) en su jardín (casa), pueden ser cortadas (por el jardinero), por quien las miró primero. Las flores son hermosas, son atractivas, atraen a las abejas o a los moscardones. Abren sus pétalos y ofrecen su néctar y pueden "hacer caer" a más de uno. Y así como son atractivas, también son traicioneras, porque muchas flores tienen espinas. La canción "Flor con espinas" (2019) dice en una de sus estrofas:

> Tú, fina flor con espinas / que me clavas tan adentro / hoy no sabes cómo siento / el haberte conocido.

"Rosa y espinas" (2003), de David Civera, abunda en esta misma idea:

> Ella es una rosa de un millón de espinas / ella es una amante que me contamina / ella me ha robado el corazón / ella me provoca, me lía, / me atrapa, me deja, me llora.

Persiste también la idea de que las mujeres, casi todas (exceptuando a la madre), son putas. La Planta (2014), una canción de Caos ilustra esta idea de la mujer como una planta trepadora:

> Si tú piensas que me has roto la maceta / no te preocupes, ya me acostumbré a regarla / y ya te me estabas pasando de verde / mañana te secas, yo me consigo otra planta / pero que sea desértica, oh, sí [...] Y entre tanto ramerío / ya te apodamos "La Ramera".

La letra de la canción, que juega con el lenguaje, califica a la mujer diciéndole *ramera,* sinónimo de puta, y de enredadera, trepadora, es decir, las mujeres son abusivas al usar lo que sea, en este caso al varón, para alcanzar sus fines.

Tercera parte
Discusión y conclusiones

La manera en que históricamente se han construido las representaciones de las mujeres ha abrevado de las tradiciones que conformaron la cultura occidental. Estas tradiciones, machistas, misóginas y patriarcales ubican a las mujeres como otro perverso, dañino, sujeto de vigilancia y control. Esta manera de representar y mirar a las mujeres justifica el maltrato, la exclusión, el castigo; y está tan difundido que se asume o se reproduce sin mucha oposición, tal como podemos ver en la repetición de los dichos,

los chistes o las canciones a través de las cuales, históricamente, se les juzga y valora. En este sentido, la cultura popular, expresada en dichos, canciones y frases, se vuelve una fuente para dar cuenta de los cambios y las permanencias en la cultura occidental.

En las representaciones anteriores, sean las mujeres cosas, animales, flores, frutos o bestias, hay una serie de constantes. El varón es una víctima y al mismo tiempo un victimario, un macho que ejerce la dominación a través de diversas vías: el lenguaje, la fuerza, el castigo, la ley. La mujer, por otro lado, es una devoradora de hombres, insaciable, una vagina que todo lo consume (ninfómana). Marbodo de Rennes (siglo XII) dice: "Es un sexo envidioso, liviano, irascible, avaro, desmedido en la bebida y de vientre voraz" (1995, p. 105), estiércol, inmundicia y, de nuevo, dice Roger de Caen: "Si fueran visibles sus vísceras y el resto de su carne, distinguirías qué sordideces esconde su blanca piel. Si brillante púrpura cubriera vil estiércol, ¿habría alguien hasta tal punto loco que por esto amara el estiércol?" (1995, p. 59).

Lo que vemos, a lo largo de todas estas formas de pensar a la mujer, es la misoginia y la violencia: simbólica, verbal, que atraviesa las diversas esferas del ser mujer y legitima el castigo, el control, el encierro, el ocultamiento, en aras de proteger(se) de los males que ellas acarrean y portan en sus cuerpos, en sus mentes, en su lengua, en su vagina, y que son la causa de todos los males y de la perdición del varón.

Con cierta esperanza, es posible afirmar que, no obstante, algo comienza a cambiar. En las redes sociodigitales hay algunos intentos por hacer reflexionar a los jóvenes sobre las letra de las canciones que bailan y consumen. Se asombran cuando se dan cuenta de lo que dicen, incluso surge cierta indignación, pero hay que reflexionar, visibilizar, cuestionar y proponer políticas públicas que tiendan a disminuir hasta desaparecer estas visiones estereotipadas sobre las mujeres.

Al respecto, se han presentado ya algunos avances. Algunos grupos, como Maná, han sacado de sus conciertos las canciones más violentas y denigrantes, sin embargo, no basta, pues éstas siguen circulando. En este sentido, la industria discográfica podría establecer lineamientos mínimos que tiendan a disminuir toda forma de violencia y a introducir la perspectiva de género.

El cambio no es fácil, ni se puede hacer sólo a partir de la voluntad de particulares, sino de la aplicación de una legislación que, desde distintas vías, como la educación, cuestione la reproducción de estos discursos. La idea de la libertad de expresión no puede estar por encima de la construcción de una ciudadanía más igualitaria, responsable y comprometida con la no violencia, no sólo contra las mujeres, sino contra las personas. En ese sentido, el reto es transformar la manera en que históricamente han sido pensadas las mujeres y los varones a partir de opuestos binarios.

Referencias

Adán, S. (2020). La serpiente, ¿la verdadera pecadora?. *Mirabilia Ars,* 64-80.

Aguilar, P. (2007). Fruta madura [canción]. En *100% mexicano.* EMI Televisa Music.

Álvarez, J. (1964). La mujer y la serpiente. *Caesaraugusta,* 49-74.

Becerra, F. (2022). Mujeres públicas y consumidores privados. Los clientes, esos desconocidos. En E. S. Guerra y F.B. (coord.), *Vicio, prostitución y delito. Mujeres transgresoras en los siglos XIX y XX* (257-278). UNAM.

Beltrán, L. (1976). El Herradero [canción]. *En Lola Beltrán, concierto en vivo (Bellas Artes).* Orfeón.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina.* Anagrama.

Buitrago, S. (2012). María, virgen y madre, formó su humanidad en la gracia. *Albertus Magnus,* 11-24.

Caín, M. (2012). Introducción. En *La mujer virtuosa. Serie de artículos publicados originalmente en el Mensajero Mexicano* (2-3). El Mensajero Mexicano.

Cano, G. (1996). El Porfiriato y la Revolución Mexicana: construcciones en torno al feminismo y al nacionalismo. *La Ventana. Revista de Estudios de Género,* 38-58.

Caos, (2014), La Planta [canción]. En *La vida gacha.* Mamp Songs.

Careaga, G. (1990). Crisis de la Modernidad. Un asalto a la razón. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales,* 11-20.

Castorina, J., Barreiro, A. y Toscano, A. (2012). Las Representaciones Sociales y las teorías implícitas: una comparación crítica. *Educacao & Realidade,* 201-222.

Castro, C. y Bajo, L. (2016). Al límite de la violencia de género: representaciones de transgresiones protagonizadas por mujeres en la prensa cartagenera, 1940-1950. *La manzana de la discordia,* 29-39.

Cavazos, D. (2008). Bruja Hada [canción]. En *David Cavazos.* Warner Music Récords México S.A. de C.V.

Chardón, M. (2023). Las representaciones sociales: epistemología del sentido común e historia. En A.P. (coord.), *Historia y representaciones sociales* (9-38). Universidad de Colima.

Civera, D. (2003). Rosa y espinas [canción]. En *La Chiqui Big Band.* Vale Music.

Cuéllar, D. (2020). La mujer herrada. Un exemplum de Joseph Vidal para la reforma de las costumbres de los Jesuitas. En D.L. Claudia Carranza Vera (coord.), *Reír y llorar. Lo trágico y lo cómico en formas narrativas de la tradición oral de México* (133-149). El Colegio de México.

Debus, A. (1986). *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento.* FCE.

Eddie D. y Yve Q. (2004). Quítate tú pa ponerme yo [canción]. En *12 discípulos.* Diamond Music.

Elefante, (2005), Mentirosa [canción]. *Elefante.* Sony Music.

Estramiana, J. y Fernández, B. (2006). Representaciones sociales de la mujer. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social,* 65-77.

Fernández, A. (1993). Cascos ligeros [canción]. *Piel de niña.* Sony Music.

Galindo, M. y Sánchez, S. (2007). *Ninguna mujer nace para puta.* Lavaca.

Gamboa, G. (1998). Historia de la sexualidad. *Rev Biomed,* 116-121.

Genitallica. (2000). Zorra [canción]. En *¿Picas o platicas?.* Sony Music.

Gonzalbo, P. (1987). *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana.* El Colegio de México.

González, M. (2018). La interiorización del modelo de feminidad ideal por las mujeres romanas. En P.P. (dd.), *Marginación y Mujer en el Imperio Romano* (65-80). Edizioni Quasar di S. Tognon srl.

González, R. (2015). Las mujeres durante la Reforma. En *Historia de las Mujeres en México* (93-116). INEGRM.

González, S. (2013). Benedicta in mulieribus. La Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patrística y su posible reflejo en la pintura gótica española. *Mirabilia,* 11-51.

Gutiérrez, N. (2000). Mujeres patria-nación. México: 1810-1920. *Revista de Estudios de Género. La ventana,* 209-243.

Guzmán, A., (1997). Loca [canción]. En *La Guzmán.* BMG Entertaiment Mexico S.A. de C.V.-RCA.

Hernández, C. (2014). Ideal de mujer virtuosa. Instruida, sencilla, señora de la casa, pozo de dulzura y abnegación. Rastreos sobre la educación de la mujer a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. *Nodos y Nudos,* 65-74.

Hita, M. (1994). Representaciones de mujeres católicas (sobre el "deber ser" femenino). En V.A. Salles, *Nuevos textos y renovados pretextos* (693-726). El Colegio de México.

Instituto de las Mujeres (2022). *La sexualidad de las mujeres jóvenes en el contexto español. Percepciones subjetivas e impacto de la formación.* Instituto de las Mujeres.

Isaza, M. (2018). *El concepto de mujer en la cultura griega antigua y su influencia en los estereotipos femeninos de la actualidad.* [tesis de grado no publicada]. Colegio Marymount.

Jeske, J. (2011). *Génesis.* Milwaukee, Wisconsin, EE.UU.: NORTHWESTERN.

Khea, N. (2018). Loca [canción]. En *Ave María.* Independent.

Kramer, H. y Sprenger, J. (2005). *Malleus Maleficarum o el martillo de las brujas.* El Árbol Sagrado.

La Ley de Michoacán, (2012). La yegua [canción]. En *Corridos y canciones con ley.* JP Music.

Lacolla, L. (2005). Representaciones sociales: una manera de entender las ideas de nuestros alumnos. Revista ieRed. Revista Electrónica de la Red de Investigación Educativa.

Lárraga, R. y Lárraga, B. (2023). *Mujeres virtuosas. El carácter de las redimidas de Jehová.* Shalom en la tierra.

Levi Strauss, C. (1995). *Antropología* Estructural. Paidós.

Los Fugitivos (1993). La Loca [canción]. En *Vanidosa*. Intl Latin America.

Los Tigres del Norte. (2002). Platos de segunda mesa [canción]. En *La Reina del Sur.* Universal Music Group.

Los Palmeras, (1997). Víbora [canción]. En *Un toque diferente.* Leader.

Los Palmeras, (2009). Perra [canción]. En *Sin Fronteras.* Leader Music.

Los Embajadores Criollos. (2011). Víbora [canción]. En *Tesoro Criollo. Cofre de Recuerdos.* Apple Music.

Loyden, H. (1991). La mujer objeto. La femineidad en el juego de los imaginarios. TRAMAS. *Subjetividad Y Procesos Sociales,* 59-66.

Maná, (2002). Mariposa Traicionera [canción]. En *Revolución de amor.* WEA Latina.

Manrique, A. (2022). Teoría de las representaciones sociales: Una revisión de la literatura. *Revista Subjetividad y Procesos Cognitivos,* 119-151.

Melódico, (2019). Flor con espinas [canción]. En *Prohibido Quererte*. Mastered Trax/Melodico.

Méndez, T. (1966). Paloma negra.

Mercante, V. (1908). *La mujer moderna.* Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines.

Monje, J. (1943). La Feria de las flores.

Montes de Oca, M. (2015). Mujeres en el límite del período virreinal. En *Historia de las Mujeres en México* (47-68). INEHRM.

Mora, L. (2001). La Brujería y la Caza de Brujas en los siglos XVI y XVII: Evolución de un proceso. *TIEMPO Y ESPACIO* 123-137.

Olvera, R. (2018). Representación de la mujer en la sociedad de Aguascalientes durante la época del Porfiriato. HORIZONTE HISTÓRICO. *Revista Semestral de los Estudiantes de la Licenciatura en Historia,* 22-48.

Orozco, M. (2005). La Mujer Mexicana (1904 a 1906), una revista de época. *ETHOS EDUCATIVO,* 68-88.

Orozco, N. (2021). La representación de la mujer en el arte: una aproximación histórica y filosófica. *Horizonte Independiente,* 36-63.

Pérez Martínez, H. (2005). *Refranero Mexicano.* Fondo de Cultura Económica.

Puig Rodríguez-Escalona, M. (1995). *Poesía misógina en la Edad Media Latina* (ss. XI-XIII). Universidad de Barcelona.

Rodríguez, E. (2005). *Lilith. Nombre prohibido. Lo erótico de lo siniestro.* Castellanos.

Roy y los Gentiles. (s.f.). *Víbora.*

Santos, R. y Wisin & Yandel. (2018). Aullando [canción]. En *Los campeones del pueblo.* Sony Music Latin.

Sebastian, J., (2002). Así te quiero [canción]. En *Afortunado.* Fonovisa.

Shakira. (2010). Loca [canción]. En *Sale el sol.* Sony U.S. Latin.

Shakira. (2009). La loba [canción]. En *La Loba.* Epic.

Shelow, S. (2019), Perra [canción]. En *Perra Remix.* Elilluminari Records.

Steffansson, J. (2021). *La zorra promiscua y el zorro astuto. Un estudio sobre construcciones metafóricas de género en palabras de animales.* Lunds Universitet.

Trevi, G. (2019). Ábranse Perras [canción]. En *Diosa de la noche.* Universal Music.

Urbina, J. y Ovalles, G. (2018). Teoría de las representaciones sociales. Una aproximación al estado del arte en América Latina. *Psicogente,* 21, 495-544.

Vázquez, V. y Chávez, M. (2006). Las mujeres son más peligrosas mediante la palabra: el chisme entre estudiantes de la Universidad Autónoma Chapingo, en México. *Agricultura, sociedad y desarrollo,* 107-138.

Vidal, I. (2009). Sobre el concepto de representación. DOXA, *Cuadernos de Filosofía del Derecho,* 497-524.

Villarreal, A. (2001). Te quedó grande la yegua [canción]. En *Soy lo prohibido.* Universal.

Otras subjetividades, *otros* cuerpos: un acercamiento a mujeres trans en Toluca, Estado de México

María Belén Herrero Martín[4]

La investigación científica da vida a múltiples objetos, mediante los cuales intervenimos en el mundo quienes generamos conocimiento. Desde la construcción de saberes, visibilizamos subjetividades, cuerpos, espacios, relaciones y, al hacerlo, contribuimos para generar un orden de cosas que expresamos mediante las palabras. Dicho orden traduce un sistema normalizado del ser-hacer que la misma investigación puede reproducir casi imperceptiblemente.

Ahora bien, cuando introducimos categorías clasificatorias de lo social, como en el caso del género, para problematizar(nos), a *otres* y a *nosotres*, emergen diversas formas de construcción que se escapan de esos cánones normalizados. En esos intersticios se desenvuelve la cotidianeidad de *otros*[5] cuerpos y *otras* subjetividades que atrapan nuestro interés de conocimiento, permiten interpelar lo normalizado y construir *otros* abordajes posibles en la investigación, orientados a visibilizar la diversidad.

Nuestro punto de partida en esta propuesta es el género, pensado en el marco de una matriz con el poder —no existe *per se* y no puede ser leído fuera de él— (Butler, 2007). En efecto, el género se crea a la vez que se performa, y esta *performance* se encarna en cuerpos situados en espacios específicos, en los que juega la lógica de lo público y lo privado (el mundo de los discursos normalizados y el mundo de los deseos y sensaciones íntimas) (Saxe, 2015). Ahora bien, pensamos los cuerpos en estrecha relación con las subjetividades que los constituyen y, desde esa ecuación, buscamos hacer inteligibles las pugnas entre lo normalizado y las resistencias que operan como una especie de insurgencia frente al orden social de género.

4 Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
5 Estos términos se resaltan para destacar la referencia a cuerpos y subjetividades que ejercen ruptura con la construcción tradicional reproducida mediante el orden cisheteropatriarcal.

A partir de lo planteado, en este trabajo, proponemos una primera indagación a las subjetividades y los cuerpos de mujeres trans que recorren espacios públicos de la ciudad de Toluca, a partir de sus relatos y vivencias. Se trata de una exploración que hace hincapié en la conflictividad y la resistencia, así como en el sentido político que adquiere la sexualidad cuando atraviesa la barrera de lo privado para posicionarse en el espacio de lo público.

Reflexiones en torno al género: lo *trans* en el marco de la disidencia sexual

Partimos de una perspectiva de género que lo entiende como construcción sociohistórica (de Beauvoir, 2013); al tiempo que nos situamos en las miradas que rompen con la lógica binaria del género, como Judith Butler y Paul B. Preciado. Desde allí, hacemos una incursión en el pensamiento *queer,* a fin de hacer inteligibles las diversas formas de existencia que rondan fuera de la heteronormatividad binaria. Nos posicionamos desde la crítica a un pensamiento binario, desde una disputa a la identidad masculino-femenino; es decir, desde un trabajo que significa desinstalar la hegemonía de la heteronormatividad (Flores, 2013).

Ahora bien, la categoría *queer* tiene su origen en contextos angloparlantes;[6] por tal motivo, su enunciación en espacios lingüísticos hispanos plantea el riesgo de una descontextualización. Ello deriva no sólo de ciertos problemas de traducción —falta de un término equivalente al castellano—, sino de la pérdida del contexto performativo. Ahora bien, desde nuestra mirada, la riqueza del pensamiento *queer* radica en que constituye un corpus crítico, aunque no unificado ni homogéneo, que plantea una mirada crítica de las identidades naturalizadas, a partir del sexo y el género. En efecto, la ruptura con la matriz cisheteronormativa nos habilita a pensar-leer la disidencia sexual frente a procesos de normalización de lo gay y lo lésbico,

6 La teoría *queer* nace con la intención de ofrecer rupturas respecto a los marcos interpretativos tradicionales para pensar los géneros y las sexualidades. Teresa de Lauretis fue la primera en acuñar el término en la década de 1990, planteando discontinuidades con los estudios gays y lesbianos.

en el discurso estatal que promueve políticas antidiscriminatorias y de tolerancia sin cuestionar sus bases epistemológicas heterosexistas (Rivas, 2011).

En el caso latinoamericano, lo *queer* ha recibido confrontaciones de las posturas decoloniales. Si bien consideramos que constituye una herramienta teórica y política potente, es necesario, como lo menciona González Ortuño (2016), ponderar sus postulados y transversalizarlos con otros fenómenos socioculturales, como el origen étnico, la posición económica y la pertenencia territorial. De allí que los espacios latinoamericanos de reflexión en torno a la sexualidad-género hayan impulsado una crítica profunda, al denunciar el uso de la categoría, desde lugares de privilegio en las sociedades occidentales.

Ahora bien, en Latinoamérica hay antecedentes en la literatura y el arte que pueden marcar una línea de análisis cercana a lo que postuló posteriormente la teoría *queer,* lo cual se encuentra en las propuestas literarias de Néstor Perlongher, Severo Sarduy o Pedro Lemebel. En sus obras, se inscriben tópicos que fueron, posteriormente, retomados por la teoría queer norteamericana, como la performatividad del género y su deconstrucción crítica (Rivas, 2011). Con ello, podríamos aventurarnos a pensar que ciertas reflexiones de la teoría queer fueron ofrecidas en Latinoamérica con antelación a los marcos referenciales construidos por Teresa de Lauretis, Judith Butler y Paul B. Preciado. Esto refuerza la distinción entre teoría *queer (Queer Theory)* y el pensamiento *queer*, el cual es más amplio y diverso.

Si bien lo *queer* no se integra en una única propuesta teórica ni en un marco metodológico sistematizado, nos ofrece una matriz analítica de las relaciones entre sexo, género y deseo sexual (Escobar, 2013). En función de ello, retomamos el pensamiento *queer,* como expresión de la disidencia sexual, pues constituye una plataforma crítica de la política sexual tradicional y una potencial resistencia al sistema sexual imperante, su hegemonía económica y su lógica postcolonial. Desde allí, buscamos indagar en las subjetividades de mujeres trans que recorren espacios públicos de la ciudad de Toluca, pensándolas como cuerpos subalternos —reconocemos otras formas de existencia que atraviesan e incluso vulneran lo sexogenérico, tales como el origen étnico y la condición económica—.

Las resistencias: nuestro anclaje en las subjetividades como construcciones historicopolíticas en el espacio público

Retomando a Butler (2007), consideramos que el género responde a un hacer-actuar, y no a un atributo de origen natural. Plantea la performatividad del género como una actuación reiterada y obligatoria, en función de normas sociales e históricas; se trata de una especie de agencia que emerge de la relación entre el discurso, que nos nombra, excede y antecede, y la capacidad para reapropiárselo, de subvertirlo y otorgarle nuevos significados (Butler, 2006, 2008, 2009).

Las prácticas performativas de mujeres trans en el espacio público transforman los discursos, a la vez que construyen y deconstruyen la propia subjetividad. De este modo, emergen como subjetividades politicohistóricas feministas en el reconocimiento de los propios límites y desidentificaciones con lo socialmente instituido (Butler, 2009). Vistas bajo esta perspectiva, las subjetividades constituyen construcciones históricas y políticas (desde donde se reproducen sistemas de creencias y valores, a la vez que se construye el sentido común) pero también, insurgencia y resistencia.

Articulado a lo dicho, recuperamos el matiz que Preciado (2003) imprime a las subjetividades políticas, como posiciones fragmentadas a partir de múltiples ejes de diferencia: etnia, clase, edad, discapacidad. Derivado de ello, para este autor, las subjetividades trans se configuran como ficciones políticas encarnadas, corporeizadas (Martínez Pozo, 2018). Estas ficciones, que han aparecido históricamente, responden a ciertas técnicas políticas de producción y normalización del cuerpo y la sexualidad. En la tarea de reconstruir *otras* genealogías de resistencia, los análisis de Preciado (2009, 2014a, 2014b) permiten ampliar la genealogía política de la sexualidad, iniciada por Michel Foucault (1987), e integrar las transformaciones sociopolíticas acontecidas desde la segunda mitad del siglo xx.

Relacionado con lo anterior, Preciado (2010) refiere que la modernidad planteó una sociedad del control mediante una subjetividad disciplinar y puritana, la cual dio paso a un capitalismo farmacopornográfico. Este último ya no está preocupado por la domesticación del cuerpo, sino por cooptar la posibilidad de su propia configuración. Con esto, apunta que las instituciones ya no sólo pretenden hacer dócil el cuerpo hasta su

normalidad y adaptación al orden capitalista, sino que aparece también otra forma de poder que opera mediante la sociedad de consumo; son los mismos sujetos los que agencian la construcción de su cuerpo a partir de las gamas de consumo.

En este marco, Preciado enfatiza la necesidad de hacer una genealogía política del cuerpo que permita conocer y comprender cuáles y cómo han sido los procesos de construcción de las *ficciones políticas* —la identidad sexual, el género, la clase social, la etnia— que nos conforman y constituyen. Dichas ficciones somáticas (es decir, *toman la forma de la vida*), en ciertos casos, pueden ser deconstruidas y reconstruidas a través de diversas estrategias de resistencia o subversión crítica (Preciado, 2003).

Dicho autor describe tres periodos en la historia política del cuerpo: el régimen somatopolítico, donde el cuerpo aún está habitado por el poder teocrático (es un cuerpo para la muerte); el régimen disciplinario o biopolítico, cuando el cuerpo funciona como una máquina orgánica de reproducción nacional, y el régimen farmacopornográfico o neoliberal, caracterizado por la aparición de la noción medicopsiquiátrica de género, la emergencia del cuerpo *cyborg* y la expansión de la pornografía en la cultura popular (Preciado, 2010).

Al enmarcarnos en el régimen farmacopornográfico, nos enfocamos en las técnicas de gestión de las subjetividades que han forjado ciertas figuras somatopolíticas. Se trata de cuerpos como somatecas (Preciado, 2010), los cuales no se ajustan a la noción moderna de *corpus* (el cual se entiende como unidad funcional, totalidad homogénea); sino que nos remite a múltiples técnicas de poder y representación que mantienen entre sí diferentes tipos de relaciones (tanto conflictivas como simbióticas). Esto propicia la creación de una ficción política que posee una doble cualidad: la de estar viva y la de ser un lugar de subjetivación. En palabras de Preciado, nuestro cuerpo:

> no es naturaleza sino somateca, un archivo político de lenguajes y técnicas [...] un lugar en el que se producen conflictos somatopolíticos intensísimos, lo que hace que sea prácticamente imposible que pueda existir un cuerpo plenamente sano y feliz, un cuerpo que realmente funcione como un todo homogéneo y sin fisuras (Preciado, 2011, p. 1).

En esta propuesta, pretendemos ahondar en esas fisuras como pistas hacia la deconstrucción de las ficciones políticas que forjan otras somatecas en el marco del régimen farmacopornográfico. Estas somatecas se presentan en el espacio público y hacen inteligible los puntos de ruptura con un orden del cuerpo, la sexualidad y el deseo; es en este espacio donde irrumpen y tejen resistencias.

Aproximaciones al campo: notas preliminares

Compartimos algunas reflexiones preliminares de la sistematización de nuestro acercamiento al campo —el cual, lejos de estar completo, ofrece una punta de ovillo que continúa en el tejido—. Cabe mencionar que la técnica de recolección de datos ha sido la entrevista en profundidad. Se han entrevistado a mujeres trans, seleccionadas a partir de criterios significativos vinculados a su posición económica, ocupación, intervenciones corporales, espacios de residencia, edad, a fin de encontrar variabilidad en la inteligibilidad de las subjetividades políticas, estrechamente vinculadas con su experiencia corpórea en el espacio público.

En estas aproximaciones preliminares, inferimos que las subjetividades de las mujeres trans analizadas experimentan un tránsito en la identidad de género asignada al nacer y, con ello, se van mudando roles y estereotipos de género: se modifican expresiones y comportamientos, así como los permisos que les otorgaba su lugar de privilegio como varón. Al reorganizar las posiciones sociales desde las que reconstruyen sus sistemas de relaciones, las transformaciones involucran mucho más que el cuerpo. En palabras de una de nuestras entrevistadas:

> Eso era muy habitual, eso prácticamente siempre sucedía, siempre yo decidía dónde ir. Y una vez que mi apariencia era ésta. No se me olvida que estábamos con mi amigo y había otras personas, había chicos y chicas y le digo a mi amigo por qué no vamos a tal. Y me sorprendió mucho su respuesta, porque textual y literalmente me dijo "Tú cállate, vete ahí atrás con las niñas, deja que uno decida". Esa fue su respuesta.

> Y en ese momento, supe que yo ya no tenía voz ni voto en ese grupo social. Hasta cierto punto es como una especie de degradación social el hecho de migrar a un género femenino. Eso es algo real, es algo que me sucedió (E1).

El proceso de abandonar una imposición de género hacia la construcción deseada está orientado por una especie de guion que establece los dictados predominantes de género, es decir, los estereotipos y roles hegemónicos. En relación con ello, las transformaciones a nivel subjetivo y corpóreo experimentadas por las mujeres estudiadas impactan, asimismo, en la heteropercepción; es decir, en la mirada de *otres*. Por consiguiente, renunciar a un género con privilegios tiene como resultado múltiples vivencias asociadas a las desigualdades, como al hecho de tener que asumir trabajos domésticos y de cuidados, los cuales no eran —en su mayoría— asignados antes de la transición. Sumado a ello, comienzan a experimentar violencia de género, como el acoso y hostigamiento. En palabras de una de las mujeres entrevistadas:

> Antes, pues si bien como chico era una persona muy atractiva, pues rara vez recibía solicitudes de amistad en Facebook, por ejemplo. Y en cuanto se hace este tránsito es como si mi popularidad hubiera crecido como espuma y me llegaban muchas solicitudes de amistad, sobre todo de hombres. Entonces inocentemente comenzaba a aceptarlas sin conocer a estas personas e incluso fue un poco traumático porque eran hombres pervertidos, degenerados que me mandaban fotos de sus aparatos y era muy incómodo, repulsivo y asqueroso (E4).

Lo anterior implica el ingreso a una posición social históricamente vulnerable en el marco de las relaciones sociales de género. A pesar del impacto que esto genera, la dimensión social de la transición queda en un plano invisibilizado. En relación con ello, una de nuestras entrevistadas nos comparte la siguiente narrativa:

> Fue muy difícil, eso sí fue muy complicado. Cuando fui a la clínica Condesa te hablan de los cambios físicos y te hablan, hasta cierto punto, de los cambios psicológicos que vas a tener, pero nunca te hablan de los cambios sociales (E2).

Si consideramos la dimensión corpórea, el cuerpo como somateca muta, cambia su forma. En algunos casos, el cuerpo trans de nuestras entrevistadas resulta excesivamente ornamentado, en términos de la atención a los rasgos que definen la corporalidad farmacopornográfica. Son somatecas intervenidas quirúrgicamente, pero también disciplinadas por la docilidad del cuidado y el detalle: accesorios y posturas que enfatizan lo *muy* femenino, aquello que *debe ser una mujer*. En referencia a ello, Manuel Escobar comenta:

> Son cuerpos que se expresan en el espectáculo, hacen de su propia construcción una propuesta de espectacularidad. Y, justamente, en su artificialidad, convoca formas de creación, que, si bien a otros ojos pueden resultar bizarras, reflejan como en un espejo la arbitrariedad que diariamente asumimos como lo natural del género, como elementos que revelan una "indiscutible" humanidad de hombre o mujer (Escobar, 2013, p. 144).

En otros casos, se negocian algunos elementos e incluso se interpelan, tales como el cabello, peinado, vello corporal, aspecto de la piel, vestimenta, accesorios e incluso, todo un sentir-pensar-actuar incorporado mediante la socialización desde el nacimiento. En función de ello, inferimos que la somateca trans no es homogénea. Mientras que algunos cuerpos llevan impreso un exceso de significado en cada aspecto, orientado a representar la feminidad enaltecida y sobrecargada (se trata de cuerpos propios de una subjetividad obediente a las imposiciones de género); otros cuerpos combinan elementos de la transición y, al hacerlo, configuran somatecas diversas, alejadas de los estereotipos hegemónicos. En el primer caso, es común encontrar mujeres trans que desarrollan disforia corporal, producto de la hiperfeminización que refuerza el orden social de género.

En efecto, observamos que las apuestas de nuestras mujeres entrevistadas son diversas. Mientras que algunas apelan al tránsito de género con un fuerte apego a la prescripción trans, otras cuestionan las narrativas del binarismo y abren un abanico de posibilidades, al combinar elementos de femeneidad y masculinidad en una propuesta queer. En este sentido, algunas mujeres trans se someten a procesos estandarizados para lograr el passing deseado (es decir a tratamientos químicos, estéticos y quirúrgicos) a fin de construir a la mujer que nació en un cuerpo diferente. Frente a ello, otras mujeres se muestran renuentes a modificar su cuerpo y asumen una posición de insurgencia a la adscripción identitaria como femenino o masculino; por lo cual experimentan oscilaciones entre ambos. Esto refuerza la idea de que el cuerpo es un lienzo donde inscribimos creaciones que dan forma a nuestra somateca (Preciado, 2003).

No omitimos que los procesos de intervención del cuerpo están mediados por las posibilidades económicas y de información a las cuales pueden acceder las mujeres. Dichas condiciones actúan como un filtro para someterse a tratamientos hormonales o cirugías en condiciones de seguridad y con el adecuado seguimiento médico. Sin embargo, observamos que esto no constituye un impedimento para transformar su somateca, ya que acuden a estrategias alternativas; aunque esto pueda poner en riesgo su integridad física o psíquica.

Las exploraciones aquí expuestas conducen a caracterizar los procesos transicionales de las mujeres bajo estudio, con el orden social, el cual impone códigos al cuerpo, mediante los cuales se moldean las subjetividades. Sin embargo, y a pesar del carácter coercitivo del orden social de género, algunas mujeres transgreden dichos mandatos. Esto nos remite a que, si bien el cuerpo es un campo de batalla, valoran diferentes posibilidades de intervenirlo, desde una pluralidad de perspectivas.

En lo referente a las subjetividades políticas, la construcción de estas mujeres evidencia un tema crucial para el orden social de género: la relación entre género, sexualidad y poder. Desde allí, plantean la emergencia de una ciudadanía sustentada en el género: reivindican marcos normativos basados en la autodeterminación del género, apelan a un sistema sanitario que cuide sus cuerpos, así como a una educación orientada desde y hacia la diversidad.

Estas voces ponen en tensión las formas históricas de normalización y resisten desde el espacio público, a partir de su propia existencia, desde esas somatecas eclécticas, desde las ficciones políticas que articulan rasgos cuya mezcla rompe los esquemas estandarizados. Se trata de un proceso con caminos diversos, donde intervienen otras dimensiones, como la edad, el contexto familiar, la pertenencia étnica y territorial, los recursos económicos y el acceso a la educación formal. Dichas dimensiones condicionan el *passing* como reconocimiento social en el proceso de transición, el cual va más allá de lo físico y se vincula con los recursos culturales con los que cada mujer cuenta para integrarse en la sociedad.

Si bien algunas mujeres trans refuerzan, en sus procesos de transición, ciertas directrices del orden social; otras trabajan para hacer de lo diferente una fuerza instituyente. Lo que reivindican no es sólo la construcción del cuerpo que desean, sino el hecho de construirse a sí mismas como desean, para desde allí trazar una historia tanto personal como colectiva, que es íntima y privada, pero también pública.

Reflexiones finales

Estos recorridos de transformación analizados se experimentan como mutación de formas corpóreas, formas de sentir, relacionarse, percibir, amar o presentarse ante *otres*. En ellos, cambia la subjetividad en tanto ficción política, a la vez que lo experimenta la somateca, esa forma íntima donde habitamos y experimentamos el mundo. Desde allí, las mujeres trans exploran experiencias diversas que negocian en todo momento con un orden social imponente, coercitivo y violento.

Ahora bien, pensar en términos de la disidencia sexual permite visibilizar otra matriz de interpretación de los cuerpos, interrogándonos por las identidades que están disponibles —o no— en las bases de ese poderoso mito político llamado *nosotrxs*. Desde allí, podemos tejer un entramado de recursos cognitivos, apreciativos, valorativos, capaces de interrogar las normas hegemónicas, las matrices de inteligibilidad corporal y las vivencias desde las subjetividades políticas. Capaces, incluso,

de problematizar nuestro acercamiento —u omisión— a esos *otros cuerpos y a otras* subjetividades.

Adentrarnos en la disidencia sexual exige aventurarse a transitar una zona de contiendas teóricas y políticas. Conlleva una insurgencia de prácticas en la ciencia y lo prohibido, invisibilizado, excluido. Frente a ello, consideramos que el abordaje de la disidencia sexual constituye tierra fértil desde donde no sólo se puede visibilizar la *otredad,* sino también apelar a otros recursos para permear en los cuerpos y las subjetividades. Se trata de nuevos procesos de agenciamiento interpretativo, abiertos a cuestionamientos y reflexiones que exigen (de)construir e interpelar la memoria colectiva, como urdimbre de lenguajes, espacios, temporalidades, cuerpos; que no son sólo historia, sino que constituyen una verdadera cartografía de resistencias.

Referencias

Butler, J. (2006). *Deshacer el género.* Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Paidós.

Butler, J. (2008). *Deshacer el género.* Paidós.

Butler, J. (2009). Performativity, precarity and sexual politics. *Aibr, 4*(3), 13.

De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo.* Debolsillo.

Echeverría, B. (1994). El ethos barroco. En Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y "ethos" barroco,* (13-36). UNAM, El Equilibrista.

Escobar, M. (2013). La politización del cuerpo: subjetividades trans en resistencia. *Nómadas, 38,* 133-149.

Flores, V. (2013). *Interruqciones.* La Mondonga Dark.

Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad. V. 1: La voluntad del saber.* Siglo XXI Editores.

González, G. (2016). Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica. *Revista De Raíz Diversa, 3*(5), 179-200.

Preciado, P. B. (2003). Multitudes queer. Notas para un política de los anormales. *Revista Multitudes,* 12, 1-5.

Preciado, P. (2009). Transfeminismo y micropolíticas del género en la era fármaco-pornográfica. *Arte Nuevo.* 1-2.

Preciado, P. B. (2010), Preciado en el Claustro de Sor Juana [Video]. México. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=z_-NmI-DcNo

Preciado, P. B. (2011), Seminario "Cuerpo impropio. Guía de modelos somatopolíticos y de sus posibles usos desviados", Universidad Internacional de Andalucía. Disponible en línea: https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/370854/01.AMH_1de2.pdf.txt;jsessionid=

Preciado, P. B. (2014a), Cuerpos inapropiables: Conferencia presentada en MACBA, Barcelona, España. Disponible en https://www.macba.cat/es/actividades/cuerpos-inapropiables/

Preciado, P. B. (2014b), Las subjetividades como ficciones políticas. Conferencia presentada en Hay Festival, Cartagena, Colombia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7_-w4

Rivas, F. (2011). Diga "queer" con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. En *Por un Feminismo sin Mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual.* Territorios Sexuales Ediciones.

Alteridad: Aportes desde la filosofía y la antropología para el desarrollo epistémico de la comunicación

César Augusto Suháste Ramírez[7]

Una de las principales características que definen los procesos comunicativos es que los mensajes se dirigen siempre a otros. En todo proceso comunicativo, resulta imprescindible la existencia de otro, a quien se le envía un mensaje, esa otredad es quien los percibe, descodifica e interpreta. Aun cuando se trata de comunicación intrapersonal, nosotros mismos fungimos como esa alteridad. Por tanto, para el estudio de la comunicación, la alteridad es un concepto que debe reflexionarse con mayor detenimiento. Si bien la comunicación, en su carácter de disciplina científica-social, se ha preocupado por la otredad, su abordaje en este terreno se ha limitado a los estudios de recepción. En estos, el *otro* (el receptor) se considera como un ente activo que interpreta los mensajes, que posee una cultura e identidad que arroja respuestas emocionales y cognitivas en un contexto específico. No obstante, el entendimiento del otro desde la comunicación demanda un análisis más complejo, pues en los procesos comunicativos interpersonales, colectivos o masivos, es imprescindible comprender quién es el *otro* al cual se le comunica, se le representa mediáticamente en una película, serie, telenovela, o se muestra en las noticias u otros contenidos informativos.

Así, la representación del *otro* es uno de los dilemas más controversiales en el quehacer comunicativo, y descubrir cómo hablar de aquellos ajenos a nuestro contexto se torna cada vez más complejo, en esta era donde la inclusión, la multiculturalidad o la diversidad sexual y racial son elementos sustantivos que deben ser tratados con cuidado, desde las distintas formas comunicativas: prensa, cine, música, y desde el ámbito académico. Por tanto, este texto esboza un recorrido histórico-conceptual

7 Profesor de la Universidad de Ixtlahuaca, Centro Universitario de Ixtlahuaca.

del otro, visitando primeramente algunos de los aportes de la filosofía, para después mirar, desde el enfoque antropológico de Todorov (1991), algunos de los sesgos en los que comúnmente se incurre en el ejercicio mediático de nuestros tiempos.

La obra de Ruiz de la Presa (2007) *Alteridad. Un recorrido filosófico* servirá como directriz para revisar la forma en que, desde los filósofos presocráticos hasta los modernos, se concibe la otredad. Ya en el contexto contemporáneo, Han (2017) propone una nueva mirada a este concepto en un escenario mediado por las tecnologías digitales donde los individuos resignifican la otredad y la autenticidad. No menos importante es el aporte de Todorov (1991), que permitirá conocer algunos elementos ineludibles sobre el papel que asume el comunicador frente al otro, trayendo a colación conceptos como el etnocentrismo, racialismo, nacionalismo y exotismo.

Si bien el texto arroja luces sobre algunos casos donde se observa una carente consideración de la otredad en el quehacer comunicativo, será preciso señalar que los ejemplos aquí referidos son una mínima parte de un fenómeno más complejo que difícilmente se agotaría en una escueta revisión de contenidos mediáticos. Pese a esta consideración, el texto brinda una senda por la cual podrán desarrollarse futuras investigaciones, con un enfoque más empírico que considere objetos de estudio definidos.

Por otra parte, la revisión histórica del abordaje de la alteridad, a través de los diversos pensadores referidos por Ruiz (2007), deja ver que el propio desarrollo epistémico de la comunicación parte de un sesgo eurocentrista, pues no contempla las perspectivas del sur o de oriente, mucho menos los enfoques indigenistas, sino hasta ya entrada la segunda mitad del siglo xx. Esta misma situación se manifiesta en el centralismo en la masculinidad, pues la otredad femenina en el análisis sociológico —y comunicacional— recién en los albores del siglo xxi ha sido incorporada. No obstante, en este texto se han integrado referencias a algunas autoras y autores que podrían ampliar el espectro de análisis sobre el fenómeno de la alteridad, desde visiones paralelas a la tradición eurocentrista, la cual se ha consolidado a lo largo de los siglos como la visión hegemónica sobre éste y otros asuntos concernientes al estudio de la comunicación.

La alteridad desde la filosofía

La preocupación por el *otro* no es un fenómeno nuevo, por el contrario, ha sido un asunto atendido desde distintas áreas del conocimiento, como en la filosofía donde se encuentran las primeras indagaciones en torno al otro. Desde los filósofos presocráticos hasta los contemporáneos es posible hallar diversas perspectivas, si se considera que "el problema de la alteridad, como se advierte, es más amplio que el del prójimo, que es sobre todo ético, en tanto la alteridad envuelve, además, aspectos gnoseológicos, antropológicos y hermenéuticos" (Ruiz, 2007, p. 17).

Así, desde Heráclito de Éfeso, Platón y Aristóteles, surgen los primeros postulados en torno al otro; el primero muestra un distanciamiento entre el filósofo y el *otro*: el hombre común. Cabe señalar que Heráclito era un aristócrata que guardó distancia del vulgo, lo cual lo llevó a pensar que "a pesar de todo, el otro es portador del logos (la verdad se hace presente hasta en los hombres más incapaces y obtusos); sin embargo, así como su logos o capacidad de comprensión puede crecer, también puede decrecer" (Ruiz, 2007, p. 31) y, por tanto, "el filósofo se tiene que relacionar con el otro a través de la crítica y la pedagogía" (p. 32). Esta postura tendrá eco más adelante en los moralistas franceses que darán paso al universalismo, etnocentrismo y nacionalismos epistemológicos, dichos postulados serán revisados con mayor detenimiento a partir de Todorov en otro apartado de este artículo.

Por su parte, Aristóteles, con un tono más modesto pero aún aristócrata, parece encontrar el arquetipo del otro en la amistad. Así, el *otro* que es también *amigo,* es quien trae consigo la benevolencia, lo útil y también puede facilitar los placeres, sobre todo en los jóvenes, quienes son más proclives a las pasiones. Desde esta postura, se encuentran los primeros indicios del reconocimiento del otro a partir del yo, pues en la filosofía aristotélica se señala que

> la amistad, al igual que la virtud, depende del autoconocimiento y, por consiguiente, está al alcance de unos pocos [...] La personalidad noble es la que por excelencia puede hacer del otro objeto de su *ergon*.

> Quizá hay una característica distintiva en ella: su interés por el otro es exactamente igual a su interés por el bien. Y es capaz de borrarse en su propia obra porque no está atascado en las tentaciones del ego (Ruiz, 2007, p. 49).

Hasta aquí, los filósofos griegos abordaron la alteridad bajo una perspectiva sesgada por la clase, pero con Epicteto, un esclavo del imperio romano que más tarde alcanzó su libertad, "comenzó un discurso en verdad universal sobre la alteridad, liberado ya de las consideraciones de clase que limitaron de modo considerable la reflexión de los griegos. Su influencia en el cristianismo posterior sería inmensa" (Ruiz, 2007, p. 50). Desde su carácter estoico, Epicteto despoja al otro de toda connotación de amenaza, el otro se muestra como alguien que no necesariamente tiende a hacer daño; esta postura benevolente para con el otro será la peculiaridad en la filosofía de este pensador, pues aquí yace una perspectiva respecto del otro más cercana a la ética y la antropología modernas.

Con los filósofos cristianos, como San Agustín, se encuentra una alta influencia de los griegos. Su postura respecto al otro está basada en la caridad y en la síntesis del pensamiento cristiano: "ama al prójimo como a ti mismo". En cuanto a los racionalistas como Descartes y Kant, se advierte que anteponen la figura de la ley, la justicia, el deber y el respeto. De esta manera, la razón se antepone a las pasiones, mientras que el trato con el otro debe estar mediado, ante todo, por el raciocinio del ser humano.

Un giro considerable en lo referente a la alteridad se presenta con Hegel, pues a partir de la dialéctica emerge una manera distinta de entender al otro. De acuerdo con la dialéctica hegeliana, la conciencia de un individuo desea el reconocimiento del otro. Aquí, se distingue entre deseo humano y animal: mientras que en los animales los deseos parecen reducidos a lo fisiológico o satisfacer las necesidades vitalicias, en el caso del humano prevalece un deseo de sometimiento del otro, es decir, el reconocimiento de mi conciencia a través de la conciencia del otro. Esta dinámica inherente al ser humano será conocida en el argot filosófico como la dialéctica del amo y el esclavo, una parte elemental en la obra cumbre de Hegel: *La fenomenología del espíritu,* la cual puede ser resumida de la siguiente manera:

El espíritu, como concepto ineludible en Hegel, busca la libertad, y en esta dialéctica entre dos conciencias que buscan el reconocimiento, una de ellas valora más la libertad que la vida: el amo; mientras que la otra, valora más la vida que la libertad: el esclavo; este último, prefiere someterse ante el otro a costa de su libertad y le teme a la muerte. La muerte resulta insatisfactoria para ambos porque el esclavo simplemente no quiere morir, pero el amo no desea la muerte del esclavo porque en él está el reconocimiento de su propia conciencia, por tanto, no debe matarlo, sino someterlo (Arteta, 2017).

Desde la óptica hegeliana, el miedo a la muerte es la principal causa de opresión en el mundo, y no sólo en el ámbito de la esclavitud, sino también en otros, como la escuela y el trabajo. Esto último será un parteaguas para la consolidación de la filosofía de Marx, pues "es bien sabido que conservó el método de Hegel, pero sustituyó la dialéctica del espíritu por una de la materia. Esto lo condujo a considerar la ética como un fenómeno de adaptación siempre dependiente de las condiciones materiales de producción" (Ruiz, 2007, p. 107). La postura de Marx resulta imperativa en el fenómeno de la alteridad, porque es justo aquí donde comienza a tomar matices sociológicos y políticos. Algunas de las consideraciones respecto al otro en Marx se pueden hallar en los conceptos *alienación* y *emancipación;* es decir, en el primer caso se anula la personalidad individual del otro, mientras que, en el segundo, el otro es un ser libre que ha dejado las ataduras y el sometimiento.

La dialéctica, tanto desde Hegel como desde Marx, tendrá resonancia en el abordaje que se presenta líneas más adelante sobre *La expulsión de lo distinto* de Byung-Chul Han (2017). Por ahora, se presenta una síntesis de la postura de algunos filósofos del siglo xx, bajo el paradigma fenomenológico, considerando la perspectiva de Husserl, no sin antes mencionar que se han omitido de manera intencional las posturas de pensadores prominentes como Nietzsche, con el asunto de la voluntad de poder; Ortega y Gasset, con el vitalismo; Scheler, con su concepción objetiva de los valores y su fenomenología de las conductas sociales; de igual forma, se omite a Sartre y Heidegger por la complejidad de sus conceptos existencialistas *ser, ser-ahí, ser-con-otro,* los cuales pueden ampliar la percepción en torno

a la alteridad, pero que, para los fines de este texto, resultan tan engorrosos como prescindibles.

En cuanto a la fenomenología, y partiendo de Husserl, la comprensión del otro se muestra como un problema de intersubjetividad, de tal modo que

> el reconocimiento del otro parte de una constatación de semejanza. El otro me aparece fenoménicamente como dotado de lenguaje, gestos, expresiones y emotividad. Yo infiero que, en principio, es semejante a mí. No puedo tener su experiencia originaria, cada cual tiene la suya y, en este sentido, topamos con un límite, pero este —como mostraría una de sus alumnas, Edith Stein— se puede limar a través de estados anímicos que favorecen la comunicación y la comprensión, como en el caso de la simpatía (Ruiz, 2007, p. 27).

Si la perspectiva fenomenológica figura en este breviario filosófico en torno al otro, es por sus implicaciones en el quehacer del comunicólogo, en específico desde la comprensión de la comunicación intersubjetiva más allá de la comunicación de masas o colectiva. De este modo, Schütz (1972, 1974) aporta desde su fenomenología sociológica elementos imprescindibles en este ámbito, como la *acción significativa,* que refiere a que toda acción individual tiene una resonancia en lo social, pues ya tiene un significado atribuido por el colectivo. No menos importantes resultan conceptos como la *comprensión del significado subjetivo y el carácter pre-dado del yo y del otro,* este último abona al tema de la alteridad la idea de que existe un conjunto de rasgos, cualidades o circunstancias que indican la naturaleza de una persona o cosa que lo distingue de los demás. Se trata de la manera en la cual un ente reacciona habitualmente frente a una situación, considerando que hay una dialéctica entre lo individual y la influencia externa, por lo que las circunstancias sociales pueden determinar el carácter de un individuo.

A esta cronología filosófica respecto del otro, debe agregarse la postura de los pensadores posmodernos que, desde Lyotard, Vattimo, Lipovetsky o Baudrillard ponen en relieve una serie de complejas transformaciones que ocurren en el periodo de transición entre los siglos xx y xxi. Se trata de una

nueva ética que pondera el papel del individuo ante la colectividad y que, bajo un esquema capitalista tecnológico e informacional, ha dado forma a fenómenos como el consumismo, el narcisismo, la hipersexualización y las hipermediaciones; todos ellos, fenómenos relativos a la alteridad que tienen repercusiones directas y colaterales en el campo de la comunicación. Asimismo, se retoma el pensamiento del surcoreano Byung-Chul Han, quien ha tomado gran resonancia en los últimos años por hacer una filosofía que responde a las dinámicas del mundo actual de manera concreta y simple. En cuanto a este autor, si bien no se puede hablar de un auténtico sistema filosófico, logra exponer una serie de reconsideraciones sobre el pensamiento de diversos filósofos para traer al debate la posibilidad de una ausencia de alteridad que, a su vez, estaría dando paso a una época donde se condena lo diverso, lo heterogéneo en pro de lo igual, lo homogéneo.

La alteridad en el pensamiento contemporáneo

La filosofía de Han se desarrolla en un contexto que parece haber superado las barreras geopolíticas que antaño representaban una otredad dada por raza, clero, nación e ideología política. El mundo del siglo xxi, globalizado, reconfigurado a partir de las tecnologías de la información y el conocimiento desde las décadas finales del siglo pasado, es un mundo paradójico que, por una parte, ha reducido las diferencias entre naciones, pero, por otra, los conflictos internos en ellas se agudizan. Es un mundo de abundantes flujos informativos, donde, sin embargo, esta sobreabundancia de información parece ser más perjudicial que su ausencia, en el cual predomina el discurso de la multiculturalidad y la diversidad, pero que, en contraparte, da cabida a un resurgimiento de la extrema derecha, incluso del neonazismo. Otro rasgo distintivo del mundo contemporáneo radica en que se han logrado agilizar las comunicaciones y el transporte, a pesar de predominar un espíritu de individualismo y aislamiento; dicho de otra forma, nos encontramos hiperconectados, pero más aislados que nunca.

En este escenario, es donde Han (2017) despliega su análisis sobre la alteridad. Así, abre su ensayo La expulsión de lo distinto con algunas líneas lapidarias para la tradición filosófica del siglo xx:

> Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negación, sino la permisividad y la afirmación. El signo patológico de los tiempos actuales no es la represión, es la depresión. La presión destructiva no viene del otro, proviene del interior (Han, 2017, p. 9).

Contrario a las utopías que, con la popularización del uso de Internet y otras tecnologías informáticas, se vislumbraban con ingenuidad, la realidad de nuestros tiempos nos indica que la pluralidad en el acceso a la producción de contenidos mediáticos que traería consigo la web 2.0 ha sido absorbida por una tendencia a la mismidad, esto es, "a los consumidores se les ofrece continuamente aquellas películas y series que se ajustan por entero a su gusto, es decir, que les gustan. Se los ceba como a ganado de consumo con lo que siempre vuelve a resultar igual" (Han, 2017, p. 10). Por otra parte, la idea de interconexión a escala global prometía un desdibujamiento de las fronteras entre naciones y, si bien en cierto grado se ha avanzado en ello, aún estamos lejos de hacer de esa utopía una realidad. En cuanto a esto Han apunta lo siguiente:

> La interconexión digital total y la comunicación total no facilitan el encuentro con otros. Más bien sirven para encontrar personas iguales y que piensan igual, haciéndonos pasar de largo ante los desconocidos y quienes son distintos, y se encargan de que nuestro horizonte de experiencias se vuelva cada vez más estrecho. Nos enredan en un inacabable bucle del yo y, en último término, nos llevan a una auto propaganda que nos adoctrina con nuestras propias nociones (p. 12).

Un claro ejemplo de lo anterior se deja ver en las dinámicas de las redes sociales, como Facebook, Instagram o Tinder, donde surgen grupos de

usuarios que priorizan lo singular y lo común en lugar de lo diverso y lo ajeno. Aparece así la lógica del *match,* en la cual sólo aquellos *blogs,* perfiles y grupos con intereses similares resaltan en el universo de contenidos digitales, por tanto, "hoy, la red se transforma en una caja de resonancia especial, en una cámara de eco de la que se ha eliminado toda alteridad, todo lo extraño" (Han, 2017, p. 16). En este mismo sentido, las grandes empresas de *social media* y *streaming,* como Netflix, YouTube y Spotify han encontrado la infalible táctica del algoritmo para atender las demandas de intereses y gustos de sus usuarios, entendiendo que las tendencias abarcan una parte mínima de aquello que está contenido en la *web.* Así, la otredad, la diferencia, cede paso a la singularidad, la mismidad, pues resultan más serviciales al capitalismo informacionalista del que habla Castells (2001).

Otro rasgo característico de esta era, mediado por Internet respecto a la alteridad, es que predomina un esquema de autocontemplación donde el usuario promedio de las redes sociales se convierte en la principal figura mediática de su entorno, desplazando a los otros a segundo término. Este fenómeno fue advertido durante la primera década del siglo XXI, por Paula Sibilia (2008), quien señaló que existe una práctica autonarrativa mediante los perfiles de Facebook, en los cuales se expone el yo como figura central del entramado social. Estas prácticas autobiográficas tienen la peculiaridad de exponer la intimidad como espectáculo, es decir, no sólo se trata de tener un papel protagónico, sino que, además, aquello que solía estar reservado para la intimidad y lo personal, ahora debe ser expuesto en las vitrinas digitales de las redes. Es así que se ha vuelto común encontrar publicaciones de lo que el usuario está comiendo, los lugares que está visitando en sus días de asueto, reflexiones sobre sus relaciones de pareja, situación sentimental y *emojis* que expresan el estado de ánimo, por mencionar algunos ejemplos. A este fenómeno Sibilia lo denomina el *diario éxtimo,* haciendo alusión al diario íntimo que antaño se utilizaba para esta práctica confesional de lo íntimo, pero que ahora, en la era Internet, debe ser expuesto a los demás.

Ahora bien, ¿cuál podría ser el problema en este fenómeno de disolución de la alteridad, característico de la era señalada? Anteriormente, se refirió que la dialéctica (de Hegel y Marx) encontraría eco en los postulados de Han y, si lo hace, es por su ausencia. La dialéctica permite un avance, su

ausencia representa un estancamiento o, como lo explica Han (2017), "la negatividad de lo distinto da forma y medida a una mismidad [...] lo igual carece del contrincante dialéctico que lo limitaría y le daría forma: crece convirtiéndose en una masa amorfa" (p. 11). Careciendo de tensión dialéctica, las formas comunicativas de nuestra era parecen condenadas al tedio y la uniformidad. Por más que se abogue por el individualismo en estos tiempos, el reflejo de éste se deja ver como una mancha más que como una serie de trazos definidos.

Surge, en este entorno, otro fenómeno peculiar que ha señalado Han: la autenticidad. Pero no se trata de algún remedio al malestar de la negatividad de lo distinto, por el contrario:

> Hoy se habla mucho de autenticidad. Como toda publicidad del neoliberalismo, se presenta con un atavío emancipador. Ser auténtico significa haberse liberado de pautas de expresión y de conducta preconfiguradas e impuestas desde fuera. De ella viene el imperativo de ser igual solo a sí mismo, de definirse únicamente por sí mismo, es más, de ser autor y creador de sí mismo (Han, 2017, p. 38).

Es aquí donde la situación parece agravarse, pues si anteriormente se señalaba como un dilema la ausencia de alteridad, esta idea de autenticidad determinada por las dinámicas del mercado viene a ser el corolario de una mercantilización de la mismidad. Las diferencias que podrían, y que regularmente tienen cabida, están preconfiguradas bajo esta misma lógica. Así, añade Han respecto a la autenticidad:

> Solo consiente aquellas diferencias que son conformes al sistema, es decir, la diversidad. Como término neoliberal, la diversidad es un recurso que se puede explotar. De esta manera se opone a la alteridad, que es reacia a todo aprovechamiento económico. Hoy todo el mundo quiere ser distinto a los demás. Pero en esta voluntad de ser distinto prosigue lo igual (2007, p. 39).

En este mismo sentido, los contenidos mediáticos que yacen a disposición de los usuarios de Internet son diversos, de ello no queda duda, pero atienden a la lógica del mercado que señala Han. Ejemplo de lo anterior es el caso de las series e *influencers,* pues responden a una dinámica donde existe una gama de opciones, pero todas ellas similares entre sí; aunque es cierto que existe una programación a la carta, con la cual el usuario decide el contenido acorde a sus gustos y el momento en que desea consumirlos, lo cierto es que las tendencias señalan que sólo una mínima parte de los contenidos ofrecidos son los que logran acaparar la atención de las mayorías.

De esta forma es como los aportes de la filosofía clásica y contemporánea han ayudado a dilucidar algunos de los dilemas que enfrenta la comunicación en los tiempos de Internet. Estas aportaciones ayudan también a comprender algunos puntos clave de las dinámicas que suceden en las redes sociales e Internet, en cuanto al entretenimiento como una rama de la comunicación. Será menester atender otras áreas donde el fenómeno de la otredad repercute de manera directa en la comunicación como disciplina científica.

Una mirada antropológica de la otredad

Hasta ahora, se ha tratado sólo algunas de las repercusiones que la alteridad ha encontrado en el terreno de la comunicación, desde las dinámicas del entretenimiento y la socialización a través de Internet; sin embargo, resulta imprescindible conocer lo que sucede en el terreno de la investigación cuando nos referimos al otro, es decir, se vuelve imperativo conocer cuáles son las posturas que generalmente adopta el investigador cuando entra en contacto con sus objetos y sujetos de estudio, qué tan distante permanece y cuáles son las consecuencias que este distanciamiento, o ausencia, tienen al momento de generar el conocimiento científico de la comunicación. Pero no sólo en el quehacer investigativo se manifiestan los sesgos en el abordaje de la otredad. Tal como se menciona en este apartado, algunos ejemplos del ejercicio periodístico de nuestra época dejan ver que es latente la omisión por alguna consideración concienciada sobre la representación de los otros.

La tradición científica-sociológica ha encontrado no pocos críticos, desde el cientificismo propio de las ciencias naturales. Desde la concepción del *método científico* como única vía para generar conocimiento científico auténtico, encontramos ya un impedimento para adaptar las formas en que proceden la comunicación y otras ciencias sociales, pues el carácter dinámico del objeto de estudio se aleja del molde con que ese método científico ha sido esbozado. Tal como señala Sáez (2008):

> Existe una difundida imagen de la ciencia como sinónimo de ciencias naturales, en una versión positivista muy tosca, demasiado apegada a la convicción de que el conocimiento de lo real es idéntico a determinar la materialidad física y mensurable de los fenómenos (p. 14).

Aunado a lo anterior, debemos señalar que los límites entre las distintas disciplinas sociológicas parecen poco claros, de tal forma que fenómenos que estudia la antropología han sido tratados por la lingüística, y viceversa. Dicho de otra manera, las ciencias sociales pretenden abarcar una diversidad de fenómenos que no limitan su accionar a un campo en específico. Esto ha traído consigo dilemas epistemológicos para la comunicación, pues es común en el quehacer del investigador estudiar asuntos que, por su misma complejidad, demandan un conocimiento de otras disciplinas. Cuando quien investiga carece de esos conocimientos, cae en un abismo de incertidumbres que muchas veces conlleva a renunciar a la investigación. Por otra parte, y no menos grave, resulta la definición de un método para investigar. Ante ello, coincidimos con Sáez (2008), cuando refiere que:

> El método como tal asume múltiples significados en la investigación. En primer lugar, convendría borrar del léxico cotidiano la expresión el *método científico,* porque dicho engendro no existe. En todo caso, existen múltiples métodos (y no 'el' método) para construir la ciencia (p. 202).

Una vez expuesto lo anterior, y en el entendido de que, conforme se ha desarrollado la comunicación como disciplina científica, ha logrado superar las trabas mencionadas; corresponde señalar algunos problemas que el

fenómeno de la otredad ha traído consigo, no sólo para la comunicación, sino para otras ciencias sociales. Así, resulta imprescindible consultar la obra de Todorov (1991) *Nosotros y los otros,* de la cual se explican algunos conceptos que ayudarán a ilustrar la manera en que el fenómeno del otro ha representado un sesgo a la hora de construir el conocimiento científico desde esta trinchera.

Así, el primer concepto a destacar es el *etnocentrismo,* entendiendo que éste figura como una forma de universalismo propio del espíritu clásico de los moralistas franceses. De acuerdo con Todorov (1991), la diversidad humana es tan amplia que podemos hablar de sociedades y no de sociedad. Entonces, ¿cómo generar un conocimiento científico de algo que resulta ser tan peculiar y tan dinámico a la vez? El primer error que señala es precisamente la noción de querer hacer pasar por universales los fenómenos propios de un contexto particular. En este sentido, señalaremos que el etnocentrismo "consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco" (Todorov, 1991, p. 21). Desde esta perspectiva, se presenta un sesgo en el quehacer del investigador al momento de estudiar a los otros, pues los valores con los cuales el investigador ha crecido en su entorno serán una limitante de objetividad al momento de intentar comprender conductas ajenas a las suyas.

El fenómeno del etnocentrismo repercute de igual forma en el trabajo periodístico o informativo cuando se ponen en cuestionamiento valores de un extranjero. El caso más cercano a este asunto lo podemos observar en el tratamiento que se hizo desde los medios informativos más representativos de México, cuando la caravana migrante, proveniente de países centroamericanos, intentaba llegar a Estados Unidos en enero del 2020. El sesgo se hizo presente de diversas formas, juzgando a estas personas como sucias o irrespetuosas por el simple hecho de ser centroamericanos, provenientes de países como Honduras, El Salvador y Guatemala. Pero el fenómeno no es exclusivo de los medios mexicanos, pues lo mismo ha sucedido en países europeos que han enfrentado situaciones similares. El caso más extremo se presentó cuando la periodista húngara Petra Laszlo agredió a un migrante y a su hijo de origen sirio, mientras intentaban

cruzar la frontera entre Serbia y Hungría el 8 de septiembre del 2015, lo cual quedó registrado por cámaras de televisión y tuvo consecuencias legales para la periodista, aunque finalmente fue absuelta en 2018.

El *otro* figura desde la perspectiva etnocentrista como una amenaza, un extraño e incluso como un salvaje. Es Levi-Strauss quien designó como *salvaje* el pensamiento de algunas tribus africanas y de la Amazonía, por el simple hecho de que no correspondían a una sociedad civilizada, bajo los parámetros de la sociedad francesa; así surgió el concepto del *buen salvaje.* Todorov (1991), citando a Lahontan, al describir a los salvajes, argumenta que "no tienen ni tuyo ni mío, ni superioridad ni subordinación, viven en una especie de igualdad que va de conformidad con los sentimientos de la naturaleza" (p. 314) y añade, "los salvajes se limitan a aquello que es necesario; en consecuencia, pueden llevar una vida de ocio. Los salvajes son gente sin preocupaciones" (p. 315). Como podemos ver, el mero calificativo de salvaje lleva ya implícitos visos de etnocentrismo.

Una variante de este concepto concerniente a la otredad, desde la postura del investigador, es el *etnocentrismo científico,* el cual señala que aquello que investigamos de los otros es visto desde la óptica de los pensadores occidentales más prominentes, por ejemplo, el caso de Levi-Strauss, donde se juzga al otro bajo razonamientos ajenos al contexto, generalmente apartir de teorías y conceptos de filósofos, sociólogos y antropólogos franceses, ingleses o alemanes, entre otros.

En el mismo sentido que el etnocentrismo, opera el *nacionalismo.* Este concepto se aleja de la idea de que Europa —o el mundo occidental— es unánime en el quehacer científico; en cambio, pondera la nación como figura universal. Así, la disputa sobre los valores universalistas se agudiza entre las naciones más prominentes, en el ámbito epistemológico. Francia es una de las naciones que encabeza la disputa junto a Alemania y Estados Unidos; por su parte, países de Latinoamérica, Asia y África juegan un papel secundario en la investigación científica.

> Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como

> emblema de la modernidad. Las líneas matrices de esa perspectiva cognitiva se han mantenido, no obstante, los cambios de sus contenidos específicos, y las críticas y los debates, a lo largo de la duración del poder mundial del capitalismo colonial y moderno (Quijano, 2014, p. 287).

Pese a lo anterior, debemos señalar que, con el auge de los estudios culturalistas, se logró aminorar la brecha, poniendo en el mapa del quehacer epistemológico a México, Colombia, Brasil y Argentina, desde 1980. En el caso de la comunicación, esa brecha cada vez parece reducirse más; así, han logrado figurar los nombres de Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Guillermo Orozco, Carlos Scolari, María Immacolata, Rossana Reguillo, entre otros. Con esto, podría hablarse de que, en la recta final del siglo xx y los albores del xxi, se gesta una crisis de la racionalidad emanada del pensamiento eurocentrista, la cual, a su vez, da paso a nuevas perspectivas respecto a cómo se construye el conocimiento científico desde otras latitudes. No obstante, pese a la posibilidad de la existencia de una crisis en el conocimiento emanado del eurocentrismo, siguen vigentes algunas fórmulas de él. Cabe señalar que el dilema que representan el nacionalismo, etnocentrismo y eurocentrismo en conjunto es producto de la colonialidad, con la cual se han constituido el poder capitalista, la modernidad y, por tanto, la hegemonía del conocimiento occidental y del norte global, para de ahí emanar en todas direcciones del orbe, o al menos así lo señala Quijano (2014).

> El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder (p. 287).

Si el etnocentrismo y el nacionalismo que señala Todorov representan dilemas en el quehacer cientificosocial, aún más trágico resulta el racialismo en función de la otredad, en la investigación de la comunicación y las ciencias sociales. Con el etnocentrismo y el nacionalismo se torna grave el sesgo en la concepción de la realidad de una manera objetiva. Sin embargo, el racialismo pondera la figura del caucásico en oposición al investigador de piel morena o ante el investigador de raíces indígenas. Cabe añadir que, en tiempos recientes, este fenómeno parece diluirse cuando el investigador es autóctono del lugar donde se realiza la investigación, pues, en la observación participante, suele otorgársele una mayor apertura a un miembro de la sociedad o comunidad que a un investigador ajeno a ésta. Pese a ello, no deja ser un fenómeno con graves repercusiones a escala global, de tal forma que actualmente sigue existiendo un gran distanciamiento entre el mundo occidental y el oriental a causa del racialismo en la investigación científica.

En cuanto a la labor periodística, el racialismo sigue siendo un mal que no ha logrado superarse. Nos referimos en concreto a los presentadores de noticias, pues, en su mayoría, presentan rasgos caucásicos y hay poco lugar para personas de otras razas. En Estados Unidos, el problema parece menos grave, pero en México, incluso en la mayoría de los países europeos, el fenómeno prevalece, a pesar de los discursos de multiculturalidad e inclusión. En cuanto a este último aspecto, vale señalar que el cine es uno de los medios que más ha logrado minimizar los efectos del racialismo. Como ejemplo podemos citar el nuevo cine de superhéroes de Marvel, donde se ha logrado incluir a la figura femenina como protagonista *(Captain Marvel)* y a personas de ascendencia afroamericana *(Black Panther)*. No obstante, aún prevalece el discurso imperialista que representa a Estados Unidos como la principal nación del mundo.

Desde la propuesta de Todorov, otro de los conceptos a tratar es el exotismo. Si en el etnocentrismo y el nacionalismo predominaban los valores nacionales, o en el racialismo, las categorías de raza y apariencia, el exotismo parece excluir al otro aun dentro de una misma raza o nación. Es posible notar que el abordaje respecto al otro se particulariza cada vez más. Así, el exotismo figura como un relativismo que atiende generalmente

a comunidades indígenas o sociedades apartadas. En el quehacer del investigador social, el exotismo suele ser un sesgo que folkloriza prácticas y elementos simbólicos del sujeto de estudio; por ejemplo, cuando se realizan investigaciones sobre comunidades indígenas, se tiende a evocarlas como algo exótico, lejano de la civilización y, generalmente, primitivo.

En el terreno de la comunicación audiovisual, los documentales y reportajes sobre comunidades aisladas, transmitidas, por ejemplo, en *National Geografic* o *Discovery Channel,* tienden a hacer de ellas una exposición exótica donde resaltan usos y costumbres, vestimentas, prácticas maritales, gastronómicas, creencias religiosas, entre otras, haciendo del otro —del exótico— una especie de rareza digna de ser contemplada a la usanza de los *freak shows.* Un ejemplo que lo ilustra de manera clara lo podemos encontrar en el filme *Cannibal Holocaust* (1980), de Ruggero Deodato, donde un grupo de antropólogos realiza una investigación sobre algunas tribus amazónicas. Este grupo, en su afán de obtener visibilidad, retratan las comunidades referidas como algo exótico, como salvajes y primitivos, de tal forma que montan situaciones alterando el orden bajo el que se rigen al interior de la tribu. El resultado es trágico, pues terminan siendo canibalizados. No obstante, lo ilustrativo de este ejemplo es esa tendencia a la representación del otro con base en el exotismo que exhibe cosmovisiones, formas de organización social, gastronomía, vestimentas y otras prácticas socioculturales de las tribus remotas como un objeto de entretenimiento que caracteriza a los *freak shows.*

En los contenidos mediáticos, abundan ejemplos como los mencionados hasta ahora. Si bien los aquí referidos pretenden dar cuenta del desarrollo epistémico y práctico de la comunicación en un contexto colonialista, no bastan para constituir un empirismo respecto a los fenómenos del exotismo, nacionalismo, etnocentrismo y eurocentrismo. Sin embargo, esta revisión de conceptos pretende reformular el papel que desempeña el investigador de la comunicación en su relación con el otro, con el objeto y con el sujeto de estudio, apegándose a la ética profesional; así como minimizar los prejuicios e injerencias del investigador en las técnicas de observación participante, grupos focales y otras. No muy distinta es la realidad con el periodismo y otros contenidos de la televisión o los medios

digitales, por ello es pertinente profundizar, a través de futuras investigaciones, en formulaciones que minimicen los sesgos en el tratamiento de la otredad, en todo el quehacer del comunicólogo.

Por otra parte, es importante señalar que, aunados a los sesgos detectados en el ejercicio de la comunicación, tanto en sus ámbitos epistemológicos como prácticos, a partir de los elementos señalados por Todorov, también han existido desde antaño —y hasta la fecha— otros sesgos que tienen que ver con la hegemonía masculina en el quehacer científico, de tal forma que la perspectiva feminista ha sido relegada históricamente en el discurso epistémico de la comunicación y otras ciencias. Por tanto, resulta imprescindible mencionar las aportaciones realizadas por Bard y Artazo (2017), quienes remarcan una situación doblemente grave: no es sólo que la perspectiva de las mujeres haya tenido una posición de inferiorización ante el discurso masculino, sino que, además, los feminismos latinoamericanos han sido proporcionalmente proscritos por los feminismos europeos y norteamericanos. Al respecto, mencionan que:

> Para nombrarse y narrar la propia visión de mundo, los movimientos feministas latinoamericanos debieron reconocerse en su historia. Una historia de resistencia al genocidio indígena y a la esclavitud, a la violencia de la colonización, a la negación de la propia cultura; así como a la inferiorización de sus capacidades de conocimiento y al mestizaje compulsivo. Una posición subalterna respecto a los feminismos europeos y norteamericanos, pero también al interior del propio pensamiento latinoamericano, que desconoce o reconoce escasamente los aportes de las mujeres a la historia, del feminismo a la epistemología y a la teoría crítica (Bard y Artazo, 2017, p. 194).

No obstante, lo aquí descrito no es exclusivo del campo científico-académico, pues también este fenómeno se suscita con frecuencia en los contenidos mediáticos de cualquier índole. En el periodismo, sobre todo en el deportivo, la figura de la mujer ha sido decorativa, sexualizada, ridiculizada. Frecuentemente, en los diarios y noticieros, en las secciones editoriales y de opinión, predomina la voz de expertos, casi todos hombres.

Qué decir de la publicidad, el entretenimiento y otros formatos de la comunicación audiovisual, donde es bien sabida la forma en que la mujer ha sido tratada, al igual que en los ejemplos de exotismo, nacionalismo o etnocentrismo referidos.

Conclusiones

El contexto actual, donde se desenvuelve la comunicación, demanda una labor cada vez más cuidadosa respecto a cómo abordar los fenómenos de la alteridad, así como la representación del otro desde el periodismo, el cine y otras formas comunicativas. Los imperativos de multiculturalidad, inclusión y socialización, mediante plataformas digitales propias de nuestra era, representan un escenario inédito para el quehacer comunicativo desde sus diferentes ramas. Como se ha señalado a lo largo de este texto, tanto investigadores como creadores de contenidos informativos y de entretenimiento necesitan replantear las formas en que se constituyen las nuevas alteridades, pues hoy, como nunca, la complejidad del entramado social ha agudizado, trayendo consigo nuevos retos para el quehacer científico. Como lo ha señalado Edgar Morin (1995), el mundo de hoy se torna cada vez más complejo, y es ahora cuando las diversas disciplinas científicas necesitan encontrar una vía donde converjan sus aportaciones para hacer de esa complejidad algo más entendible.

Si se compara el escenario análogo de las comunicaciones con el contexto actual digitalizado, podemos inferir que ha habido cierto avance en las formas en que se tratan las alteridades. Sin embargo, se trata de un terreno fértil donde deberán volcarse todas las fuerzas necesarias para reivindicar el papel que medios y comunicólogos del ámbito académico han desempeñado respecto de la otredad; ya que los esfuerzos hasta ahora emprendidos indican que es posible mejorar la manera en que se representa al otro ante las pantallas, los diarios y las producciones científicas-literarias. Pero, si bien existe un avance en la manera de representar y entender la alteridad en el campo de la comunicación, esto no significa que todos los casos sean nobles, pues, en casos como la visibilización de razas afroamericanas, orientales, latinas, o disidencias sexogenéricas en el

cine, televisión y otros medios contemporáneos, muchas veces el fenómeno corresponde más al tokenismo y a las estrategias de marketing social que a una auténtica concientización, es decir, existen muestras de representación de comunidades históricamente marginadas, pero regularmente corresponde a dinámicas del mercado y no a formas de reivindicar el papel de estas comunidades ante la mirada de las audiencias.

Ninguna rama del conocimiento debe ponderar por encima de otras, sin embargo, los problemas sociales de nuestra era, como los movimientos migratorios masivos en Europa y América; el resurgimiento de la extrema derecha; el repunte de la violencia (física y simbólica); las crisis de la educación contemporánea; los conflictos geopolíticos, los polémicos embates del sionismo israelí en Palestina y demás conflictos de Medio Oriente; entre otros dilemas propios de estos tiempos demandan que las ciencias sociales ofrezcan respuestas y vías de solución en lo inmediato. La comunicación no queda excluida de esta demanda, por el contrario, en un mundo hiperconectado donde los medios sociodigitales han permeado hasta las intimidades, es una obligación que el quehacer del comunicólogo, en todos sus escenarios, coadyuve a disminuir las brechas consolidadas durante siglos respecto a la alteridad.

La tarea no es sencilla, por el contrario, la velocidad de los fenómenos en esta modernidad líquida (Bauman, 2000) apenas permite entenderlos. Sin embargo, es justo bajo esa dinámica de incesantes cambios que la tarea del científico social, del periodista o del creador de contenidos debe reformularse. Atrás han quedado los tiempos en que el mundo parecía darnos oportunidad de contemplarlo con detenimiento para descifrarlo. Al contrario, actualmente apenas podemos parpadear cuando las cosas han cambiado drásticamente. Por tanto, es imperante mantenernos alerta ante los dilemas que están sobre la mesa o ante aquellos que desde ahora depara el futuro. Sirvan pues estos ejercicios multidisciplinarios para comenzar a dilucidar las posibles vías de solución a tan complejos y diversos problemas.

Referencias

Arteta, C. (2017). Dialéctica del amo y el esclavo. *Revista Amauta, 30,* 109-126.

Bard, G. y Artazo, G. (2017). Pensamiento feminista latinoamericano: reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. *Cultura y representaciones sociales, 11*(22).

Bauman, Z. (2000). *Modernidad Líquida.* Fondo de Cultura Económica.

Castells, M. (2001). *La era de la información I. La sociedad Red.* Siglo XXI Editores.

Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto.* Herder Editorial.

Morin, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo.* Gedisa.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* CLACSO.

Ruiz De la Presa, J. (2007). *Alteridad: Un recorrido filosófico.* ITESO.

Sáez, H. (2008). *Cómo investigar y escribir en Ciencias Sociales.* Universidad Autónoma Metropolitana.

Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva.* Paidós.

Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social.* Amorrottu.

Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo.* Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros.* Siglo XXI Editores.

Encuentros con la otredad en la entrevista cualitativa: Aproximación desde la reflexividad y la ajenidad

Ismael Colín Mar[8]
Christian J. Poblete Trujillo†[9]

Este capítulo tiene como objetivo reflexionar en torno a la entrevista cualitativa, como una vía para que el investigador se involucre en un proceso de encuentro con la otredad, más que para extraer conocimiento empírico. Para desarrollar este objetivo, consideramos dos premisas. La primera afirma que, cuando a la entrevista cualitativa se le asume solo como el diseño de una estrategia para recuperar información, a la sazón de una *técnica de recolección de datos,* se instrumentaliza tanto en el armazón de la estrategia como en la aplicación de ésta, la participación del sujeto-investigador. La segunda, en claro contraste con la anterior, sostiene que la entrevista cualitativa es una experiencia de encuentro dialógico la cual fortalece no sólo la intersubjetividad, sino también la subjetividad. Como menciona Freire (2005), el sujeto con la *palabra generadora* incesantemente formula su mundo, lo recrea una y otra vez para decir otras palabras e inventarse a sí mismo.

Antes de desarrollar estas dos premisas, estableceremos un piso común de lo que queremos dar a entender cuando nos referimos a la *otredad,* pues constantemente aludiremos a esta categoría. El otro, la *otredad,* la alteridad, incluso la diversidad cultural, conforman un tema cultural abordado por la antropología, al menos desde el siglo XIX; al punto en que encontramos posturas que definen ese tema como el objeto de estudio de dicha disciplina (Boivin, Rosato y Arribas, 2004).

8 Profesor investigador de la Universidad de Ixtlahuaca, Centro Universitario de Ixtlahuaca, Facultad de Comunicación y docente de la Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
9 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

No entraremos en esa discusión,[10] pero, para fines expositivos de este trabajo, cada que hablamos de alteridad u otredad, nos estamos refiriendo al mismo proceso sociocultural, desde la noción que se presenta en el siguiente apartado.

En este capítulo, nos posicionamos desde dos categorías que entran en juego en la experiencia de la entrevista. La primera es la reflexividad generada a partir de ese acercamiento con la otredad-alteridad, misma que está incorporada en los momentos de la experiencia de campo, en la propia individualidad del sujeto-investigador y en la relación que teje con el otro-entrevistado. La segunda categoría es la ajenidad, la cual recuperamos desde la visión sociológica de Simmel y de Schütz,[11] cuya aproximación permite reconocer el grado de cercanía y lejanía que guardan los sujetos en sus propias condiciones sociales, como entrevistador o entrevistado.

Consideraciones sobre la otredad-alteridad en la entrevista

La otredad-alteridad, asegura Krotz (2004), no es la constatación de la distinción, no se trata de remarcar que existen individuos únicos y diferentes respecto a otros. La alteridad es un tipo específico de diferenciación que acontece en el encuentro —en el contacto cultural— con singularidades desconocidas, pertenecientes a *otros grupos humanos* con quienes no nos identificamos (porque no compartimos identidad), a causa de que poseemos distintas configuraciones culturales e históricas. En palabras simples, la alteridad es el encuentro con el *extraño.* Esa extrañeza radica en las particularidades ignotas, como las costumbres, la lengua, los rituales y las festividades.

10 La pluralidad de perspectivas teóricas en torno a ese la alteridad, otredad o a la diversidad cultural es tan amplia y contrastante de autor a autor que, incluso ciñéndonos únicamente a una disciplina como la antropología, las páginas que tenemos para este texto serían insuficientes para captar y clarificar cada una de esas propuestas, además de que no es el objetivo de este trabajo.

11 Desde esta perspectiva, Simmel y Schütz abonan a la reflexión de quien se mueve permanentemente por el espacio, como lo extraño, lo ajeno —como lo llaman—. Esta expresión está cargada de subjetividad y se construye en la lógica de la cercanía y la lejanía. Acá, redimensionamos el concepto de lo ajeno y extendemos su carga subjetiva para nombrarla como ajenidad en la medida en que se asume como una práctica cultural de la extrañeza (Simmel, 2012).

Para que entendamos la alteridad, requerimos precisar que ese sentido de extrañeza del que estamos hablando no aplica por igual a cualquiera por el solo hecho de ser diferente. Aunque parezca contradictorio, la alteridad conlleva una dialéctica colectiva de distancia y cercanía culturales; es decir, por un lado, se exige la suficiente diferenciación para no ser de la misma cultura que uno mismo (distancia cultural); pero, por otro lado, se necesita ser lo bastante similar para que esa diversidad no sea tan ajena e individual que resulte incomparable, así que se demanda que forme parte de *otra* identidad cultural colectiva[12] (cercanía cultural) (Krotz, 2004).

Una vez que hicimos estas aclaraciones, empecemos con la primera premisa de este trabajo, la de la entrevista vista como una técnica de recolección de datos. Al respecto, subsisten posturas que afirman que la investigación cualitativa y, dentro de ella, la entrevista no son posibles sin dos elementos clave: una perspectiva teórica que orienta la técnica y una vigilancia procedimental en su uso empírico (Tarrés, 2013). El primer elemento clave, el del andamiaje teórico del investigador, aparece con la finalidad de que pueda desentrañar conceptualmente el significado de las palabras, las narraciones y los comportamientos obtenidos en el trabajo de campo. Así, la información obtenida mediante técnicas de investigación de campo, como lo afirma Baz (1999), no puede limitarse a un reduccionismo empirista; y lo que se demanda es una problematización conceptual, por medio del análisis con las categorías para, así, producir aportes significativos en los materiales empíricos. Todo ello nos recuerda la recomendación epistemológica de Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2007) de que toda técnica es en sí misma una *teoría en acto*.

El segundo elemento clave, el sistema de control para diseñar y sistematizar las técnicas de la investigación empírica, se refiere a la preocupación que Rojas (2011) y Vela (2013) manifiestan acerca de explicitar los distintos elementos para el diseño de una técnica de campo en general (Rojas, 2011) y de la entrevista en lo particular (Vela, 2013). Más en concreto, Rojas

12 Una acotación más para comprender el fenómeno de la alteridad es considerar que, al asumir estas entidades de los unos y los otros, nos puede —engañosamente— llevar a pensar que se trata de relaciones estáticas, cuando más bien están en una interrelación dinámica. Es un proceso donde ambos se van modificando, tanto mutuamente como a causa de otros cursos de acción (Krotz, 2004).

(2011) despliega los siguientes elementos: la justificación y definición conceptual de la técnica elegida, la descripción de la población a la que se aplicará el instrumento, así como las previsiones para su aplicación, que conllevan el ejercicio heurístico del instrumento y su validación. Por su parte, Vela (2013) menciona, como ineludible de la entrevista, el trabajo preliminar para acceder a ésta; el proceso de análisis; y la confiabilidad y validez; la selección del tipo de entrevista[13] y de los informantes clave;

Desde esta versión de la entrevista, la interacción sucede por el desafío cognitivo de la investigación, de modo que el *otro*[14] —el entrevistado— es proyectado por el investigador como una fuente de información. La entrevista es un medio para acceder al mundo y obtener datos por medio de la transmisión entre alguien que interroga y otro que responde (Guber, 2011). Por consiguiente, el lenguaje es concebido como un instrumento para transmitir conocimiento cultural (Vela, 2013), es el motivo por el que los esfuerzos del encuentro en la entrevista estarán encaminados técnicamente a realizar la búsqueda más objetiva, y a cumplir con los propósitos planteados en la indagación; hasta el famoso *rapport* estará dirigido hacia esa meta. En esta perspectiva, el investigador se guía por el epistemocentrismo (Guber, 2011).

Sin embargo, surge la interrogante de si el investigador, cumpliendo con esos dos elementos clave (la configuración teórica y el control sistematizado) involucrados en la entrevista cualitativa, resuelve el reto que representa el encuentro con el otro. Como si con el hecho de manejar teórica y procedimentalmente de forma precisa y rigurosa bastara para efectuar el trabajo de campo, un *locus* donde convergen las culturas y se materializan por medio del diálogo. La respuesta rápida a esa interrogante es que, a pesar de tener esos dos elementos clave, siguen siendo insuficientes, porque el trabajo de campo, como afirma Ferrándiz (2011), está "lleno de pequeños y grandes encuentros, desencuentros, cruces de interpretaciones (Rabinow, 1992), ajustes metodológicos, descubrimientos

13 Entre los diversos tipos de entrevista, contempla: la entrevista estructurada, no estructurada, terapéutica, etnográfica clásica, en profundidad, semiestructuradas, enfocada o centrada e inclusive las entrevistas grupales, como los focusgroup (Vela, 2013).

14 Cada que nos referimos al otro, al investigador, al sujeto o al entrevistado, en realidad también incluimos a la otra, a la investigadora, a la entrevistada, a la sujeta. La razón de escribir así obedece a la economía del lenguaje.

y dudas" (p. 11). Con esto, se empieza a vislumbrar un problema mayor a la entrevista misma: la dificultad no radica en un asunto de mera recolección de información, como tampoco puede reducirse a un proceso de empatía o afinidad —como lo sugiere el *rapport* (Vela, 2013)— entre los sujetos que conversan.

Además, es ingenuo pensar que quien hace trabajo de campo lo llevará a cabo a la perfección de lo planeado (de antemano, existe la duda de que esto haya ocurrido en alguna ocasión), sólo afinando sesudamente el diseño de prueba donde nace la entrevista. Esto no ocurre así porque el investigador no controla el campo, más bien, es parte de una situación de campo (Ferrándiz, 2011). No porque alguien esté formado académicamente para realizar el trabajo de campo, los conceptos inmediatamente *tomarán rostro,* se harán visibles en automático para el investigador por ponerse en contacto directo con un informante deseoso de confesarse y una realidad ansiosa de querer ser explicada. No hay nada más distante de eso.

En la situación de entrevista, surgen expresiones corporales y verbales que están por encima del investigador, del entrevistado y de la interacción misma, como los rechazos a las respuestas, la desconfianza, la postergación, los malentendidos, por mencionar algunos ejemplos. Si esto sucede, es porque el diálogo está emergiendo y la reflexividad está conduciendo a un estado de perplejidad: es el inicio del encuentro con la otredad. Como lo describe Guber:

> El investigador no alcanza a dilucidar el sentido de las respuestas que recibe ni las reacciones que despierta su presencia; se siente incomprendido, le parece que molesta y, frecuentemente, no sabe qué decir ni preguntar. Los pobladores, por su parte, no saben qué busca realmente el investigador cuando se instala en el vecindario, conversa con la gente, frecuenta a algunas familias. No pueden remitir a un universo significativo común las preguntas que aquel les formula (2011, p. 48).

Estos signos que, a primera vista, más que encuentros parecen desencuentros, podrían llevar a pensar que son reflejo de la falta de experiencia del investigador o de la poca disposición del entrevistado. No dudamos que

esto pueda ser así, no obstante, más que apelar a las buenas voluntades o a trabajar arduamente para labrarse en el oficio del investigador, lo que intentamos es poner el acento en la reflexividad, en el trabajo de campo como un proceso más profuso que el momento de la entrevista. El trabajo de campo demanda un estado de conciencia explícito (Ferrándiz, 2011), un proceso de reflexividad:[15] someter(se) a un análisis continuo sobre los condicionamientos políticos y sociales, la clase social, el origen étnico, el género, la edad, entre otros, tanto los propios como los que pertenecen a los demás en el trabajo de campo (Guber, 2011).

La reflexividad en la entrevista para encontrarse con la otredad

Un proceso que está dirigido al trabajo de campo es la reflexividad, la cual tiene tres dimensiones: la reflexividad del investigador como integrante de una cultura específica; como agente que interviene para producir conocimiento a través de la interrelación con otros; y la reflexividad de los otros a quienes estudia, los cuales forman parte de una cultura (Guber, 2011). La razón de cuestionar esas dimensiones radica en que inevitablemente influyen en la situación de interacción, en los procesos del trabajo de campo y, por tanto, en el conocimiento que se produce. El encuentro con el otro conlleva reconocer que la realidad está preinterpretada por los sujetos y que el investigador no tiene que —ni puede— explicar ese ecosistema sociocultural; su apuesta está orientada a interpretar y comprender (Guber, 2011). Por eso es que el relato del investigador nunca será un espejo pasivo de la realidad, más bien es una interpretación activa teórica-empírica socialmente relacionada con la realidad.

La entrevista hay que entenderla como parte del trabajo de campo, como un proceso dinámico de reflexión, en tanto que es un diálogo permanente entre la teoría y la empiria, entre el investigador y los otros,

15 El concepto de reflexividad se introdujo en el mundo académico vía la etnometodología entre 1950 y 1960 con el objetivo de darle contenido "a cómo y por qué los miembros de una sociedad logran reproducirla en el día a día [...] Al comunicarse entre sí, la gente informa sobre el contexto, y lo define al momento de reportarlo; esto es, lejos de ser un mero telón de fondo o un marco de referencia sobre lo que ocurre 'ahí afuera', el lenguaje construye la situación de interacción y define el marco que le da sentido" (Guber, 2011, p. 41-42).

entre el diseño de la investigación y la realidad cambiante del trabajo de campo. La información que se pueda obtener importa para los objetivos académicos, porque claramente no se hace trabajo de campo con la única encomienda de tejer lazos de amistad, pero ahora está construida una relación social encaminada al encuentro con la otredad que, desde luego, no se restringe a la reunión de la entrevista. En ésta, siempre habrá una distancia social que debe ser problematizada, pues tanto sus motivaciones como su sentido no son parte de una horizontalidad entre el investigador y el informante, ya que cada uno tiene una concepción diferente del acto en sí de la misma y de la relación social entre ambos (Guber, 2011).

Por otra parte, más allá de la entrevista[16] en sus rasgos epistémicos, teóricos y metodológicos, la posibilidad de encontrarse con la otredad revela diferencias de origen biológico, social, cultural, económico, político, entre otras. Dentro de estas mismas distinciones, hay asimetrías reguladas por condiciones educativas, de movilidad social, de la propia estructuración o clasificación cultural, política y económica. Esas asimetrías, en la posición social y en la posesión de capitales (culturales, económicos, sociales y simbólicos) del entrevistador y de los entrevistados, tienen efectos en la interacción, en el diálogo y, en consecuencia, en el conocimiento que se construye (Bourdieu, 1999). A eso se refiere Bourdieu (1999) cuando afirma que "no hay experiencia de la posición ocupada en el macrocosmos social que no esté determinada o, al menos, no sea modificada por el efecto directamente experimentado de las interacciones sociales dentro de esos microcosmos sociales" (p. 10).

Para que el diálogo realmente sea un vehículo de reconocimiento del otro y nos aproximemos a equilibrar la relación social, tenemos que identificar las distancias sociales de los participantes del encuentro. Si apostamos por una igualdad dialógica a priori, será una ficción ontológica más que una postura ética, que aporta poco para vivir el proceso de alteridad (diálogo ético) o distinguir que el encuentro acontece en la alteridad: el contacto cultural con el otro, para el cual yo también soy otro. Para reducir la distancia social que separa a los participantes de la entrevista, se recomienda "ponerse mentalmente en su lugar" (Bourdieu, 1999, p. 532). Este aspecto

16 Entendida como una práctica de encuentro y desencuentro humano, desde una formulación fenomenológica que trasciende el mero acto de estar frente a otro —humano— y que permite traducir la experiencia como posibilidad transformadora.

implica tener un dominio teórico-práctico de las condiciones sociales que producen al entrevistado, entre ellas, las condiciones de existencia, los mecanismos sociales que lo conforman y la trayectoria en el espacio social.

Ahora bien, no debe asumirse a la ligera que la reflexión en sí misma sea suficiente para evitar esas asimetrías en la entrevista, pues la reflexión, inclusive inconscientemente, también está al servicio del entrevistado, quien puede participar en función de las expectativas del investigador; o bien, que el entrevistado aproveche esa situación para dirigir la sesión, al punto de construir una perspectiva acerca de sí mismo y del mundo. Una manera de afrontar el discurso del entrevistado es mediante el análisis de la conversación, situándola en relaciones objetivas con trayectoria histórica (pasado-presente), perteneciente a una estructura social e institucional (Bourdieu, 1999).

Las relaciones sociales se complejizan porque multiplican y distinguen los significados y simbolismos que intercambian los sujetos que se encuentran. Por eso, es menester caminar por los senderos de la multidimensionalidad práctica y simbólica de los encuentros, para no reducir solo a una aplicación técnica de recuperación de información y sí, en cambio, ver la entrevista como una actividad empírica. Al respecto, Guber (2011) sostiene que la reflexividad "puede contribuir a diferenciar los contextos y a detectar la presencia de los marcos interpretativos del investigador y de los informantes en la relación; es decir, cómo interpreta cada uno la relación y sus verbalizaciones" (p. 74).

La búsqueda consiste, a manera de síntesis, en ampliar la mirada que regularmente se tiene de la entrevista, cuando sólo se rescata en la medida en que nos permite cumplir con los proyectos investigativos. Por el contrario, la postura que se sostiene en este texto es que la entrevista se distingue en la propia experiencia de quien formula, traza y desarrolla la investigación, así como en los demás participantes, pues hay una dinámica entre alteridades a lo largo de la investigación. Como argumenta Geertz (1989), resulta ingenuo pensar que las *cuestiones biográficas* e *históricas* del investigador social sean irrelevantes para las interpretaciones que efectúa junto a los otros.

Una mirada caleidoscópica

La entrevista se presenta como un acto de comunicación que se expresa a través de un proceso manifiesto de quien articula un discurso, cuestionado por otro, a quien también le precede una historia personal. En ese diálogo de biografías, hay asimetrías fundadas, primero, por quien interpreta la otra historia desde su propia biografía; y segundo, por quien traduce, a través de una narrativa propia, los acontecimientos de su vida y; quizá haya una tercera dimensión, que, en relación fractal, genera otros procesos de traducción e intertraducción, donde aparecen metalenguajes. Por ello, partimos de la entrevista como un acto experiencial que vincula y moviliza componentes culturales individuales y colectivos del entrevistado o del entrevistador.

> Esto implica que la información ha sido experimentada y absorbida por el entrevistado y que será proporcionada con una orientación e interpretación significativa de la experiencia del entrevistado. Orientación, deformación o interpretación que muchas veces resulta más interesante informativamente que la propia exposición cronológica o sistemática de acontecimientos más o menos factuales (Alonso, 2007, p. 226).

En esta relación, no queremos entrar en materia sin antes considerar que la entrevista es parte de todo un *ethos*[17] que representa las prácticas cotidianas de quienes se dedican a la investigación de los acontecimientos sociales. Es decir, hay un universo de significados y simbolismos que coexisten en el trabajo de investigación, según sus diferentes etapas y procesos. En éste, la recolección de datos contiene una carga de aspectos simbólicos y subjetivos latentes durante el trabajo de campo etnográfico.

De ahí que las implicaciones directas con la etnografía son ineludibles, lo cual supone marcos de orientación descriptiva y de organización del

17 En términos antropológicos, esta acepción define todas las conexiones culturales a las cuales alude una determinada manifestación cultural que está cargada de significado simbólico, pero conectada en la práctica cotidiana de los sujetos, es decir, con su cosmovisión (Geertz, 2003).

trabajo observacional, siempre desde una perspectiva *ajena* al contexto, donde lo desconocido por uno aparece como parte del amueblamiento del otro. Sin duda, la recopilación descriptiva de otro lugar, otra geografía, otros modos de vida, tiene conexión con el lenguaje, porque es a través de él que se puede consignar lo observado. Esta práctica antropológica está diseñada —de manera abierta— por quienes buscan, en otros contextos, la justificación de sus preguntas y respuestas expeditas, sujetas a un análisis posterior. En ese sentido, esta actividad responde a los presupuestos de respaldo empírico, sin embargo, queda manifiesta también la experiencia del observador con todas sus implicaciones culturales, que son el filtro de esa mirada profunda del autor.[18]

En la lógica del *autor,* el lenguaje escrito que acompaña la experiencia exploratoria se encarga de imprimir el acontecimiento en un acto narrativo, en un alcance de *capturar* la escena con la pretensión de que la imagen de la realidad sea una copia fiel del hecho, aun cuando ya haya sido mediado por el otro; como una ruta de apropiación de la alteridad, de una pretensión ingenua.[19] Así, por ejemplo, en la historia de la humanidad, son recurrentes las imágenes acerca de la recuperación de periodos históricos mediante relatos, cantares, poesía, sin los cuales esa etapa habría desaparecido del gran relato universal —sujeto también a crítica—. Los trabajos que legó Heródoto, con la descripción de las guerras púnicas y del Peloponeso, son un claro ejemplo de esta voluntad por describir las sociedades y su cultura, la cual se manifiesta como los primeros esfuerzos etnológicos (Palerm, 1993) para conocer los rasgos civilizatorios de la humanidad.

> Qué lengua hablaban los pelasgos, no puedo decirlo exactamente. Si he de hablar por conjetura de los pelasgos que todavía existen y habitan la ciudad de Crestón, situada más allá de los tirrenos (los cuales en lo

18 En alusión al trabajo de Michel Foucault, quien reflexiona sobre esta figura: ¿Qué es un autor? En este ensayo, Foucault postula la idea del "funcionamiento de las prácticas discursivas", donde el autor hace desaparecer a los héroes, y las investigaciones se convierten en actos de autenticidad y atribución. Ahí, tenemos el sentido crítico del autor y su relación con el texto: "En la escritura no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción [épinglage] de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer" (Foucault, 1969, p. 8).

19 Desde la postura del realismo ingenuo, la posibilidad de conocer las cosas tal y como son es una creencia que se alimenta de la idea de que la actividad de conocer no tiene relación o influencia sobre lo conocido (Glaserfeld, 2000).

> antiguo fueron vecinos de los ahora llamados dorienses, y moraban entonces en la región que al presente se llama la Tesliótide); y de los pelasgos, que en Helesponto fundaron a Placia y a la Escilaca [...]; si he de hablar por estas conjeturas, los pelasgos hablaban una lengua bárbara (Herodoto, 1982, p. 22).

El otro factor que traduce, apoyado del ejercicio etnográfico, es el habla, que también se manifiesta en el desarrollo de la civilización. Ésta ha sido representada a través de la retórica, un arte por demás extendido durante los siglos XIV, XV y XVI en el mundo europeo. La comunicación oral fue un medio de transmisión de las ideas desde varios escenarios: tal como la historia religiosa apunta desde el púlpito la difusión de ideas, así también el espacio académico propugnó por el debate.

> Los retóricos pensaban que el arte de hablar y de gesticular era tan importante como el de escribir [...] En las escuelas de gramática se enfatizaba en particular la capacidad para hablar en latín, y los maestros componían diálogos y piezas teatrales con el fin de que los estudiantes pudieran ejercitarse en hablar bien (Briggs y Burke, 2002, p. 41).

Sin ánimo de historizar —que por supuesto es importante—, la intención es evidenciar, con estos pasajes históricos, la relevancia de la práctica descriptiva del contexto a través de la escritura y el habla, como antecedente de la actividad etnográfica moderna. Porque, de cierta forma, de eso se vale la experiencia dialógica de la entrevista. En la mezcla de estas manifestaciones del pensamiento, se permite recuperar las improntas que ponen en juego tanto al entrevistador como al entrevistado. Dicho en otros términos, hay siempre un otro que relata, que escribe, desde la ajenidad.[20]

20 "La ajenidad y familiaridad no se limitan al campo social, sino que son categorías generales de nuestra interpretación del mundo. Si en nuestra experiencia encontrarnos algo hasta entonces desconocido, ajeno en consecuencia al orden habitual de nuestro conocimiento, iniciamos un proceso de indagación" (Schütz, 2012, p. 41).

La ajenidad performada en el forastero

En estas condiciones, por el momento, es importante centrarse en la figura del entrevistador y articularla con la categoría de *forastero* que ensaya Schütz (2012). Este juego retórico pretende movilizar el corpus explicativo de esta categoría, para interpretar los componentes de esta forma conceptual, para vestirla —metafóricamente— de la experiencia de quien realiza las entrevistas. Reconocemos la complejidad de traer a discusión al autor y a su categoría, pero la pretensión no es calzar, sino usar una malla epistémica, para mirar la práctica de la entrevista, desde el ejercicio intelectual de la experiencia dialógica de esta forma de verse.

Como en cada ocasión, el investigador recicla el camino, es decir, otra vez el punto de partida, el tránsito y la llegada —a la manera de un forastero—, son las fases o momentos que le acontecen al sujeto que se mueve permanentemente, que no está en sosiego, que busca con insistencia encontrarse y desencontrarse con lo otro, con el otro, con la diferencia, en una actitud repetida del descubrimiento. En esa ruta transitada una y otra vez, se encuentra la posibilidad performada del sujeto que, a veces, es observador y, en ocasiones, observado, casi siempre en un proceso simultáneo, porque nunca desaparece su figura para hacerse independiente, sino más bien complementaria en el discurso y actuar cotidiano de la exploración.

En este pasaje, se puede desvelar más que una actitud de búsqueda o descripción etnográfica corta, una condición del sujeto que, en su quehacer exploratorio como inquisidor de la diferencia, persigue —a través de propósitos enlistados en su bitácora— certidumbres pasajeras convertidas en diálogos, pues sabe que, en la medida en que reconoce la otredad, la alteridad se encuentra con sus propias cosmovisiones. Por eso, el forastero, para Schütz (2012), "en razón de su crisis personal, no comparte los supuestos básicos mencionados; pasa a ser, esencialmente, el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo al que se incorpora" (p. 32).

En la visión de Schütz, el forastero nunca termina de integrarse con el otro grupo, y menos si su llegada no tiene relación con las pautas culturales de la comunidad que lo recibe. Es particularmente interesante la

connotación que distingue al forastero, según el autor, y que nos puede permitir enlazarla a la condición de un sujeto que se mueve por otros lugares, espacios o culturas; que es ajeno a las pautas culturales que teje la socialización del grupo.

En efecto, el sujeto-entrevistador nunca termina de integrarse, aunque quizá ese propósito no sea el que lo convocó a esta experiencia. Quizá, en su intento de comunicarse, descubre la resistencia a esa integración, porque pasa a ser parte del grupo y le niega la posibilidad de la lejanía. Es decir, construir la alteridad sólo puede ser desde la lejanía, desde la propia ajenidad que le circunda. Pero esa misma lejanía-proximidad es dialécticamente manifiesta cuando el espacio se convierte en la síntesis de esa condición. "Su lejanía se transforma en proximidad; sus esquemas vacíos son ocupados por experiencias vividas; sus contenidos anónimos se transforman en situaciones sociales definidas; sus tipologías ya elaboradas se desintegran" (Schütz, 2012, p. 34).

Siguiendo esta formulación, el sujeto que se traslada y se mueve en otra comunidad, no tiene vínculos históricos con el espacio, salvo los generales que le permiten interactuar medianamente con el otro. En esta lógica, no ha tejido vínculos, porque no hay situaciones que le precedan, que lo conecten con el universo de los objetos que para él son desconocidos, aunque tienen significación particular para quienes son originarios de ese espacio. Es decir, hay una ausencia de memoria, por lo que, en adelante, la premisa será el descubrimiento de asimilar y adaptarse a las nuevas pautas culturales que le impone la forastería, o bien, la ajenidad. El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido de la expresión. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vividas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia (Schütz, 2012, p. 33).

En el caso del investigador-entrevistador-forastero, se recrea y configura como tal esa ajenidad, la cual se manifiesta en el desconocimiento de esas prácticas sociales que hacen comunidad, que lo vinculan por el descubrimiento, pero que lo alejan por el significado colectivo. En esa relación que

nos permite captar la categoría de forastero según Schütz, distinguimos que la condición de ajenidad constituida, la cual entra en juego con la cercanía, se convierte en una categoría estructurante, es decir, en una ajenidad, donde, sólo con el fin de cumplir con esa condición, se hablará desde lo extraño y, en forma inversa, sólo desde lo común o cercano, se distinguirá lo lejano. En esta aproximación discursiva, podemos encontrar la experiencia de la entrevista, en la posibilidad permanente de un acto reflexivo, desde el ángulo de lo dialógico y lo dialéctico.

A manera de conclusiones

El título de este texto inicia con el enunciado "Encuentros con la otredad en la entrevista cualitativa". Desde una perspectiva particular —lo cual se ha querido mostrar a lo largo del escrito—, toda entrevista está enmarcada por un proceso de investigación más amplio: el trabajo de campo. Sin embargo, éste, a su vez, forma parte de otro proceso sociocultural, que es el encuentro con la otredad. De ahí que, al inicio, pretende dejarse en claro qué se entiende por el *otro,* qué tipo de relación convoca y, en cierta forma, se vislumbran los retos al interactuar para construir conocimiento.

Se problematiza la concepción técnica de la entrevista como simple recolección de datos. Es claro que la rigurosidad metodológica resuelve caminos de la investigación con miras a la adquisición de conocimiento, pero poco aporta al entendimiento de las relaciones dialógicas con la otredad. Más bien, ceñirse a ese ámbito, cuando se aborda la entrevista como tema, conduce a pensar que las interacciones son esfuerzos epistemológicos más que sociales, o que el diálogo posibilita encuentros, sino que es el medio para la transmisión de la cultura.

Justamente, una vía para transitar el encuentro con el *otro* es el diálogo presente en la reflexividad con uno mismo, con la otredad y con la realidad que se interpreta de manera mutua. En ese sentido, la invitación es a problematizar las asimetrías socioculturales con la intención no de marcar más las diferencias, al punto de que sean irreconciliables; más bien en esa medida, los marcos interpretativos y simbólicos generan condiciones para

—ahora sí— entender(se) con el *otro* sobre algo en el mundo y finalmente, colocar la categoría de *ajenidad* al alcance de lo que se construye o constituye en la búsqueda permanente de la cercanía del grupo, representado por el *otro* que no desaparece, sino que es fuente dialógica permanente, desde la lejanía-cercanía y, desde luego, desde la cercanía-lejanía.

Referencias

Alonso, L. (2007). Sujeto y discurso: El lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (225-240). Síntesis.

Baz, M. (1999). La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad. En I. Jáidar (ed.), *Caleidoscopio de subjetividades* (77-96). Universidad Autónoma Metropolitana.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Universidad de Buenos Aires.

Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo.* Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P., Chamboredon, J. y Passeron, J. (2007). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos.* Siglo xxi Editores.

Briggs, A. y Burke, P. (2002). *De Gutenberg a internet. Una historia social de los medios de comunicación.* Taurus.

Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro.* Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Foucault, M. (1969). Qu'est-ce qu'unauteur?. *Bulletin de la Société française de philosophie, 63*(3), 73-104.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido.* Siglo xxi Editores.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor.* Paidós.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas.* Gedisa.

Glaserfeld, E. (2000). *La despedida de la objetividad.* En P. Watzlawick y P. Krieg (eds.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo* (19-31). Gedisa.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad.* Siglo xxi Editores.

Heródoto. (1982). *Los nueve libros de la historia.* Cumbre.

Krotz, E. (2004). Alteridad y pregunta antropológica. En M. Boivin., A. Rosato y V. Arribas (eds.), *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* (16-21). Universidad de Buenos Aires.

Palerm, A. (1993). *Historia de la etnología.* Alhambra,Universidad.

Rojas, I. (2011). Elementos para el diseño de técnicas de investigación: una propuesta de definiciones y procedimientos en la investigación científica. *Tiempo de Educar, 12*(24), 277-297.

Simmel, G. (2012). *El extranjero. Sociología del extraño.* Sequitur.

Schütz, A. (2012). *El forastero; ensayo de psicología social.* En G. Simmel, A. Schütz, N. Elias y M. Cacciari, *El extranjero. Sociología del extraño* (27-42). Sequitur.

Tarrés, M. (2013). *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social.* El Colegio de México, flacso.

Vela Peón, F. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. Tarrés (ed.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (63-92). El Colegio de México, flacso.

El espacio público y la constitución del otro en el contexto de la pandemia COVID-19

Gustavo Adolfo Garduño Oropeza[21]
María de Lourdes Morales Reynoso [22]

Parece natural que el concepto de *vida pública* sea consustancial al de *espacio público,* mas no siempre ha sido así. Y es que lo público, en tanto conjunto dinámico de relaciones materiales y semánticas, al dibujarse y desdibujarse, modifica la experiencia histórica del espacio, así como la configuración de quienes lo viven. Uno de los lugares por excelencia para el desarrollo de la vida pública en los siglos XVIII y XIX fue el salón, espacio que en la actualidad se consideraría inequívocamente privado, pero que, de facto, operaba como un espacio para la vida pública.

Las decisiones y relaciones del salón parisino o del club inglés impactaron en la vida de miles de personas, pero éstas no participaron en ellas. Al salón, se accede por invitación; al club, por la aceptación de pares, después de un proceso más o menos discrecional. No son espacios democráticos, sino elitistas, que existen en condiciones independientes de los méritos o acciones de los individuos para acceder a ellos. El club está vedado a las mujeres, el salón a las clases, a las personas menos educadas, por lo que, si bien se trata de espacios públicos, no se trata de espacios democráticos; mucho menos de espacios inclusivos. En este sentido, el espacio público habilita o condiciona distinciones, por lo que su naturaleza puede hermanarse a la del *dispositivo,* un concepto que, en palabras de Angamben, "nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el Ser" (2015, p. 21).

21 Profesor investigador, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
22 Profesora investigadora, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Derecho.

Un dispositivo aparece como "cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres humanos" (Agamben, 2015, p. 23). La actividad de gobierno tiene como punto de partida precisamente lo que interesa al momento de hacer referencia al *otro* o a los *otros* como entidades ordinantes y subordinadas, dentro de una taxonomía que pone en primer plano aquello que la política determina como relevante. No obstante, es preciso revisar cómo sucede esto en la historia.

Frecuentemente, se señala al ágora griega como el origen de las funciones que hoy cumple el espacio público. Nada más equivocado, pues este último no estaba abierto a todos. En la *polis* griega o en la *urbe* romana, las mujeres, los esclavos y los extranjeros ocupan el espacio público sólo de forma temporal, en tránsito o en cumplimiento de designio externo a ellos. Aparecen como parte de la infraestructura, al cubrir una función, mientras están determinados por ésta, al ser segregados del ciudadano libre. Sin embargo, sí nació en la *polis* la idea de que la discusión sobre los asuntos políticos debía ser entre iguales, ya que sólo entre éstos se podía argumentar y no mandar; convencer y no sólo no obedecer. Esta actividad estaba reservada a unos cuantos afortunados que tenían la posibilidad de escapar de las tareas que imponía la subsistencia, para ocuparse de asuntos que la trascendían. Es origen de debate político y de nuestra idea de lo que fue, en su momento, el ágora: sinónimo de asamblea o reunión que puede ser sostenida más allá de las fronteras de la vida familiar, más allá de lo privado, pero siempre entre sujetos que cuenten con las mismas condiciones de libertad y ciudadanía.

Hanna Arendt dedica un capítulo entero de una de sus obras capitales *La condición humana* a analizar y aclarar los malentendidos en que se ha incurrido al simplificar lo político y su función con la *polis,* así como la zar. Equiparación de la figura de la familia con lo concerniente a la vida privada. Del análisis que realiza, se hace evidente que solamente se puede acceder verdaderamente a lo público entre iguales, y que sólo así es posible que cada persona exprese su individualidad. La igualdad, pues, reside en la capacidad para acceder a lo plural. Volviendo a la relación del dispositivo con el espacio público, el ágora operaba disponiendo, por un

lado, restricción y, por otro, habilitando a quienes debían sólo circular o cumplir funciones heterodeterminadas, y a quienes podían ejercer el peso de su opinión. Hoy, el espacio público, en sus diferentes dimensiones urbanas, ha cambiado de fisonomía y cumple, no sólo con la capacidad de hacer positivas ciertas relaciones, sino con la de condicionarlas a formatos de participación que ya no tienen que ver con la ciudadanía, la libertad o el género, sino con la capacidad de vincularse a través de nuevos tipos de artefactos o dispositivos que cumplen con el cometido añejo de habilitar e inhabilitar: *actividad pura de gobierno.*

Este artículo pretende aplicar las categorías que Hanna Arendt desarrolla en *La condición humana* relativas a la familia, lo privado, lo social, lo público y lo político, a las condiciones que enfrenta actualmente el sujeto en su acceso al espacio público, a través de la determinación que dictan ciertos dispositivos en el marco de la pandemia de COVID-19. Se hace énfasis en la vulnerabilidad, de la que el ser humano es objeto en su relación espacio-dispositivos, así como en las soluciones que, en documentos internacionales, legislativos y administrativos, se han ideado para paliarla. Se inscribe, además, en los productos de investigación vinculados al proyecto "Derechos humanos, vulnerabilidad y objetivos de desarrollo sostenible en el Estado de México. Estudios comparados en el marco de la pandemia de COVID-19" que realizan investigadores que pertenecen a la Universidad Autónoma del Estado de México y de la Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, España.

La diferencia entre lo político, lo social, lo público y lo privado en *La condición humana* de Hanna Arendt

En *La condición humana,* Hanna Arendt dedica un capítulo a las esferas pública y privada, en el cual aborda, en primer término, la diferencia entre lo político y lo social, en el marco de la *polis.* Para ello, es preciso entender las relaciones entre la familia, las *polis* y las implicaciones que entre ellas guardan ciertos dispositivos.

En el contexto griego, lo social se vincula al núcleo del hogar y, si bien es verdad que, posteriormente (y en especial en el mundo romano), se

unirá también como primicia política, Arendt es clara al establecer que "la capacidad del hombre para la organización política no solo es diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar *(oikia)* y la familia" (Arendt, 2016, p. 39).

De este modo, se percibe cómo las esferas de lo privado y de lo público aparecen como mundos separados en los que:

> Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia y mandar en vez de persuadir eran formas pre-políticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis (Arendt, 2016, p. 40).

De ahí que se vinculen a la familia. En el hogar, el padre no busca convencer, sino que manda sin más, mediando la violencia, si es preciso, para hacerse obedecer o sancionar a cualquier integrante de la familia. El análisis de ambos mundos por parte de Arendt nos permite establecer relaciones con dos formas, *oikonomía* o habilitación de la acción, lo que más tarde se latinizaría como *dispositivos.* Para el caso de la familia, se trata del poder que da la estructura patriarcal, mismo que recae en la cabeza que sobresale del resto y se convierte en su propietario. Para el caso de la *polis,* se trata del lenguaje como vínculo entre iguales, como mediador donde la fuerza y el poder no se imponen, sino que se gestan o se convierten en positivos a través de la persuasión.

En este punto, no debe confundirse el concepto de *autoridad* con el de *poder* ni con el de *persuasión*. El poder reside, como ya se dijo, en la posibilidad que brinda la estructura de la fuerza, de la propiedad y de la tradición y se ejerce en el marco de lo doméstico. La autoridad es el poder gestionado, mediante el ejercicio entre iguales, de alcanzar crédito y convencer al otro para guiarlo y representarlo. La autoridad es incompatible con la persuasión, pues, si bien emana de ésta, no la aplica en su ejercicio. Para la autoridad, la mera presencia basta para convencer, sin que sea preciso argumento alguno. La autoridad logra la obediencia por sí misma, sin que intervengan

la violencia o la razón. Su fundamento reside en la religión y la tradición (Arendt, 1996, p. 102), por tanto, sólo cuando su legitimidad fracasa recurre a la fuerza como herramienta para hacer al *otro* hacer.

La gente al margen de la *polis,* según Arendt, es precisamente aquella que no participa del discurso ni de la acción, la que pertenece típicamente a la familia y a la vida en el hogar: mujeres, niños, esclavos, siervos. También, los extranjeros y los bárbaros entran en esta categoría. Son seres sociales, pero no políticos. De ahí que, de acuerdo con aquella, se cometa el error al traducir el término político del mundo griego por el término social del mundo latino, dado que su extensión es diferente, al igual que el contenido mismo del concepto.

Podría parecer, a partir de los razonamientos del párrafo anterior, que lo social, en los términos señalados, correspondería a lo que actualmente vinculamos al ámbito de lo privado y lo político a lo público. La propia Arendt se encarga de desmentir esta equiparación, advirtiendo que la esfera privada se identificaba con la familia, y la pública, con la actividad política. Lo social es algo que no corresponde ni a una ni a otra. Los límites de lo social son difusos, lo cual evidenica las dificultades que existen en la actualidad para distinguir de forma clara entre lo público y lo privado, se trata de una distinción que en el mundo antiguo era *evidente* y *axiomático* (Arendt, 2016, p. 42).

En *La Ciudad Antigua,* Fustel de Coulanges ya había advertido que el origen de las instituciones fue privado primero y público sólo después. El padre de familia, en tanto que era el principal responsable del bienestar en casa, tenía obligaciones que lo mantenían alejado de reflexiones no vinculadas con las necesidades vitales. Estas obligaciones eran incompatibles con la idea de *libertad* y se sujetaba a ellas, tanto quien había de ejecutarlas como quien debía velar por su cumplimiento. Por ello, sólo en la esfera de lo político, donde las relaciones eran entre iguales, podría el hombre ser libre, entendiendo la libertad como la ausencia de responsabilidades u obligaciones vinculadas a la subsistencia y al mantenimiento de las estructuras que sustentaban la vida cotidiana.

En este contexto, la administración y la economía resultaban ser propias de la familia. Lo político se liberaba de ambas para poder ocuparse de cosas

que trascendieran la mera necesidad de subsistencia y organización, habilitando formas de interacción para el ejercicio de la libertad. Los dispositivos que permitían establecer tal distinción entre ámbitos estaban ligados:

- al ejercicio del poder por la propiedad (una oikonomía del control de lo material donde el padre era la máxima autoridad, quien sujetaba y dirigía el destino de los otros como parte de sus bienes);
- al intercambio entre iguales por medio del lenguaje (del que emanaba una libertad cuya existencia estaba al margen de las actividades administrativas y que mediaba las relaciones, por las que se ejercía la libertad en medio de juegos y posibilidades totalmente dialécticas).

En Grecia, la esfera privada y la pública determinaban dos tipos de *otredad:* la del sujeto y la del objeto. En el primero, como parte de un espacio de iguales, la libertad se construye por el lenguaje; en el segundo, como algo heterodeterminado (alingüístico), anónimo y ligado tanto a la producción como a la economía privada.

Otra idea analizada por Hanna Arendt es la transformación de lo social en lo político. La mayoría de las tareas, que actualmente relacionamos con el desarrollo de políticas públicas, la administración de bienes comunes y del espacio, migraron del ámbito familiar al público, constituyendo poco a poco la esfera que Arendt vincula a lo social.

> La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo público y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 1996, p. 49).

El interior del hogar dejó de ser oscuro para convertirse en el refugio del ser individual. Lo privado dejó de identificarse con la segregación, para acercarse a valores positivos como la intimidad. Esta valoración cambió profundamente las nociones de lo familiar, lo político, lo privado y lo público. La vida privada ya no es necesariamente la del esclavo, la del niño o la de la mujer, sino que puede ser una elección que permita vivir una vida plena, a partir del desarrollo de la individualidad. Paradójicamente, como señala Hanna Arendt, la vida privada no se opone (o se defiende) frente a lo político, sino a lo social, especialmente en lo que se refiere a la publicidad. La multiplicidad de sentido que se le asignan a estos términos surge de estas interacciones, así como de los valores positivos y negativos que se les asignan a lo largo del tiempo. Así como el padre de familia sólo puede ser libre entre sus iguales en la polis, cuando deja de ser esclavo de sus facultades y prerrogativas en el hogar para encontrarse a sí mismo, el hombre moderno se aleja de la sociedad, de lo social entendido como escrutinio.

En cuanto a lo público y lo privado, Hannah Arendt afirma que el término *público* hace referencia a dos conceptos vinculados entre sí, aunque, si bien no son enteramente iguales,

> en primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad (Arendt, 2016, p. 59).

En segundo lugar, afirma que "el término 'público' significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él" (Arendt, 2016, p. 61).

Es la cuestión del dominio y la posibilidad de ejercicio dialéctico lo que distingue a ambos mundos. No hay propiedad en lo público y no hay diálogo en lo privado. La posesión y la negociación son dos condiciones para la determinación del otro en el mundo clásico y una fuerte herencia que sirve para comprender la situación en la que el hombre contemporáneo se encuentra, ante relaciones espaciales donde precisamente estas condiciones se han violentado haciéndolo parecer vulnerable.

La resistencia contra lo social, entendido como uniformidad que se expresa mediante la inacción (conformismo), da origen, ya desde Rousseau, a la idea de que lo público ha de dar cabida a todos en su singularidad. Ésta reclama un papel en la vida pública, enfrentándose a lo uniforme que imponen las convenciones. Alejarse de las convenciones sociales es la forma característica de rebeldía en la era victoriana, que no sólo se recoge en la política, sino también en la literatura y el arte. En *El Napoleón de Notting Hill* G.K. Chesterton ironiza sobre el hecho, cuando el recién nombrado rey de Inglaterra, Auberon Quin, es reconvenido por haber decidido

> ser divertido en público y solemne en privado. Quiero hacer de las funciones estatales, parlamentos, coronaciones, etcétera, una alegre pantomima al estilo antiguo. Pero, por otra parte, me encerraré solo en una pequeña alacena durante dos horas diarias, donde seré tan majestuoso que saldré completamente enfermo (Chesterton, 1981, p. 57).

La individualidad vuelve a ser reclamada como en la antigüedad, pero esta vez para rebelarse ante la uniformidad implantada por los convencionalismos sociales, y no ante la desigualdad imperante en la familia, que ata a los hombres a las obligaciones, ya sea que éstas impliquen mandar u obedecer.

En todo caso, la idea de *libertad* como propia del ámbito privado cambia conforme se reivindica la diferencia y la pluralidad en el espacio público. Esto es propio de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948. La diferencia (que en la era victoriana se identificaba como rebeldía y en el fascismo, surgido a poco menos de treinta años de haber muerto Victoria I, como un ataque a los valores del Estado) no tarda en ser reivindicada como derecho; *de facto,* como la base de todos los derechos en común, que parten de la identidad singularísima de cada uno, así como del reconocimiento de que cada persona tiene fines que le son propios y que no puede, ni siquiera en atención al bienestar de la mayoría, ser concebido como objeto. En suma: de la dignidad de las personas.

Es lo que señala Pau Pedragosa cuando afirma que

> Arendt define el espacio público como un espacio eminentemente democrático, un espacio del aparecer de una pluralidad de personas que ven y son vistas, hablan y son oídas, y así comparten, debaten y polemizan sobre sus diferentes ideas y perspectivas sobre el mundo, sus formas de vida, sus esperanzas y utopías (Arendt, 2016, p. 227).

No obstante, quizá es pronto para decir que, según Arendt, sólo es democrático en tanto que político y no en tanto que social. Así como el hombre libre de la Carta Magna de 1215, que representaba una pequeña parte de la población y, al extenderse este concepto, a prácticamente todos los británicos, se convirtió en referente universal para las libertades de toda persona; lo político, en la *polis,* que originalmente era sólo para aquellos que podían ser persuadidos sólo con interlocutores, se extendió a todas las personas. Muy diferente fue el rumbo que tomó el término común en relación a lo social y a lo público. Como señala la propia Arendt,

> el concepto medieval del 'bien común', lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales, y que sólo pueden conservar su intimidad y atender su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar este interés común (Arendt, 2016, p. 46).

Señala la autora que, pese a que existe la noción *de bien común,* ésta sigue vinculada a la esfera privada (aunque sea de varios individuos con intereses afines). Nada más lejos que el concepto de *bien común,* de "esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos 'sociedad' (Arendt, 1996, p. 47).

No obstante, sigue existiendo en el hombre moderno la necesidad de liberarse, aunque dicha liberalización sea ahora de los compromisos y ataduras de la vida social, no necesariamente de las actividades indispensables para vivir, que se han convertido en su refugio, al grado de que la

libertad se adquiere definiéndolas.[23] La complejización de las relaciones de clase y la emergencia del individuo, como entidad capaz de autodeterminarse, hicieron que los dispositivos que clausuraban la frontera entre lo público y lo privado se hicieran más flexibles. La libertad trascendió los espacios que la formaban y ella misma, aplicada a la esencia individual, acabó determinando los espacios, dando nuevas configuraciones a las relaciones del ámbito común.

Casi al iniciar el siglo xx, con la inclusión en la Constitución de Weimar de los derechos sociales, nace una nueva concepción de lo que es igualdad y libertad, que, desafortunadamente, lejos de ser interiorizadas por la sociedad, la polarizan, dado lugar a regímenes totalitarios que al negar la diversidad del individuo niegan, paradójicamente, lo que les hace iguales: su dignidad.

La universalización jurídica de la igualdad: los derechos humanos

La vida pública, entendida como vida política a partir de lo expuesto por Hanna Arendt, sólo podía ser compartida en la antigüedad por aquellos que fuesen iguales, en función de determinaciones contextuales claramente establecidas y plenamente convencionales. Sólo en un marco de igualdad podía ser el hombre verdaderamente libre, en el sentido de ser y actuar por *él mismo* y no para responder a un cúmulo de obligaciones provenientes por su calidad de *pater familias,* esclavo, mujer, niño o sirviente. De hecho, estos últimos ni siquiera tenían la opción de ser libres, porque no podían escapar de la actividad o función que los ligaba al trabajo, a diferencia del *pater familias* que, al menos en el ágora, podía ser igual entre sus iguales.

El término *igualdad,* en lo público y lo social, ha evolucionado desde entonces, tal y como la propia Arendt señala. Durante mucho tiempo, la idea de que todos somos hijos e iguales a los ojos del dios cristiano matizó la sempiterna desigualdad existente en la tierra, la cual se consideraba

23 Uno de los mejores ejemplos de esta idea es la aventura que Henry Thoreau plasmó en su inmortal *Walden* o la vida en los bosques, que registra su experiencia viviendo de lo que le proveía la naturaleza y sus propias fuerzas durante un año a las orillas del lago Walden.

inevitable y aun insalvable, ya que equivalía a desacatar o rebelarse contra la condición que Dios había elegido para cada persona. La heterodeterminación del sujeto y las posiciones se generaron con base en dispositivos de orden normativo, emanados de la mitología monoteísta, lo cual generó posiciones administrativas en órdenes distintos: las jerarquías ante Dios y las jerarquías ante los hombres.

Cuando se desligó el destino o condición de las personas de la voluntad divina, la igualdad recuperó parcialmente el sentido que había tenido en la antigüedad, si bien no dejó de estar ligada a condiciones de clase, sexo o edad. Sólo cuando se extiende la idea de que, en virtud de su dignidad, todas las personas nacen libres e iguales, sin estar atadas a condición alguna (reconociendo que cada una tienen fines personalísimos que no pueden condicionarse o postergarse) la idea de *igualdad* vinculada a disfrutar los derechos humanos comenzó a tomar sentido. En suma: cuando la idea de igualdad se vinculó a la diferencia y a la pluralidad, dio paso al desarrollo de un marco jurídico plenamente respetuoso de los derechos humanos, que los iguala y distingue.

La mayoría de los documentos que se desarrollaron con este enfoque parten de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, pues surgieron a partir de estos documentos, enfocados en las necesidades de protección que algunos grupos precisan para salvar la vulnerabilidad a la cual están expuestas por diversas razones. Los documentos de protección a la infancia, las mujeres o los pueblos indígenas son una muestra de este enfoque, el cual no ha trascendido a los tratados y otros documentos vinculatorios jurídicamente, como sería deseable. Y, aunque éste evidencia una visión que toma en cuenta las diferencias, ahora lo hace para incluir y no para excluir.

Un ejemplo de esta tendencia es la Agenda 2030 de la Organización de las Naciones Unidas, que en 2015 estableció 17 objetivos (ODS). Éstos no sólo pretenden lograr un desarrollo sostenible en todo el planeta, sino que, a diferencia de los objetivos del milenio, enfocados en atender necesidades específicas de países en vías de desarrollo, están dirigidos a todos los países, en el entendido de que en todos ellos hay, en menor o mayor medida, personas que se encuentran en diversas situaciones de vulnerabilidad. Así,

la filosofía de la Agenda no sólo reside en la sostenibilidad, sino en la idea de *no dejar a nadie atrás.* Por eso, hace énfasis en la inclusión y establece metas concretas para todos los países que se adhieren a ella.

Uno de los objetivos, que hace referencia de manera específica a la relación entre la población en general y la que se encuentra identificada con un grupo vulnerable, es el número once que lleva por título "Ciudades y comunidades sostenibles", cuyo objetivo es "Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles" (CEPAL, 2018, p. 35). Este objetivo consta de siete metas, las cuales se encuentran en relación directa con el tema en comento.

> 11.2 De aquí a 2030, proporcionar acceso a sistemas de transporte seguros, asequibles, accesibles y sostenibles para todos y mejorar la seguridad vial, en particular mediante la ampliación del transporte público, prestando especial atención a las necesidades de las personas en situación de vulnerabilidad, las mujeres, los niños, las personas con discapacidad y las personas de edad.
> 11.3 De aquí a 2030, aumentar la urbanización inclusiva y sostenible y la capacidad para la planificación y la gestión participativas, integradas y sostenibles de los asentamientos humanos en todos los países.
> [...]
> 11.7 Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles (CEPAL, 2018, p. 35).

El documento citado parece referirse a un término no problemático, cuando habla de espacio público. No obstante, resulta especialmente problemático a nivel doctrinal y en la propia legislación; no sólo porque la idea de lo público ha evolucionado, sino porque la noción de *espacio* se ha modificado, trascendiendo la esfera física y trasladándose a la digital, con las consecuentes necesidades de delimitación de sus alcances. En este texto, no se hace referencia al espacio público como una entidad abstracta, sino como un espacio físico al que es posible acceder, pues incursionar en el ámbito de lo digital rebasaría, con mucho, su intención.

El espacio público en el sistema jurídico mexicano y su vinculación a los llamados derechos emergentes

Manuel Delgado considera que existen actualmente tres acepciones fundamentales del *término espacio público.* La primera corresponde a lo que empíricamente conocemos como la vida que transcurre en la calle, en la plaza y que está sujeta más o menos al escrutinio de los demás, en virtud de su visibilidad. En este caso, se encontraría también el lugar donde se mueven los personajes públicos, independientemente de si el gran público les conoce o no. La segunda de estas acepciones se vincula al ideal de ciudadanía y civilidad.

> En paralelo, espacio público tiene otro sentido en manos de la filosofía política, que lo entiende como una categoría abstracta derivada de la noción ilustrada de publicidad, esfera ideal para la coexistencia pacífica de lo heterogéneo de la sociedad, ámbito de y para el libre acuerdo entre seres autónomos y emancipados que se vinculan a partir de pactos reflexivos y permanentemente reactualizados, individuos libres e iguales que critican, valoran y fiscalizan los poderes políticos, al mismo tiempo que se entienden a partir de su capacidad para argumentar y pactar entre sí. Ese ámbito es aquél en el que se despliegan los principios éticos de la civilidad, la ciudadanía y demás virtudes en que funda su posibilidad la democracia igualitaria y que surge como consecuencia de determinados cambios en la estructura de las relaciones políticas que se producen en el siglo XVIII (Delgado, 2013).

Finalmente, Manuel Delgado señala que existe un espacio público de titularidad pública, que consiste en un

> conjunto de elementos inmuebles y arquitectónicos sometidos a la administración del Estado, que debe garantizar su accesibilidad para todos sin excepción, para lo cual legisla y normativiza a propósito de las buenas prácticas que legitiman su disfrute, lo protegen el interés

> privado y cuidan de su conservación. Desde esa perspectiva, espacio público son la plaza, la calle, el parque, la playa y otros vacíos urbanos (Delgado, 2013).

Todas las acepciones de *espacio público* que ha identificado el antropólogo catalán se relacionan de una forma u otra con el ejercicio de los derechos humanos.

Además de los sentidos señalados, en su texto "Espacio concebido y espacio vivido en Henri Lefebvre", Manuel Delgado analiza la "división conceptual triádica de la noción de espacio" que realizó aquel en su obra *La producción del espacio,* donde distingue entre "práctica espacial, representaciones del espacio y espacios de representación".

> La práctica espacial se corresponde con el espacio percibido, el más cercano a la vida cotidiana y a los usos más prosaicos, los lugares y conjunto espaciales propios de cada formación social, escenario en que cada ser humano desarrolla sus competencias como ser social que se sitúa en un determinado tiempo y lugar. Son las prácticas espaciales las que segregan el espacio que practican y hacen de él espacio social. En el contexto de una ciudad, la práctica espacial remite a lo que ocurre en las calles y en las plazas, los usos que estas reciben por parte de habitantes y viandantes (2013).

Éste es el espacio donde las personas nos desarrollamos, tanto en nuestra vida privada como en nuestra vida pública, aunque el concepto pesa más en el último caso. Las prácticas cotidianas de las personas son las que se encargan no sólo de darle un uso al espacio, sino un destino, a veces distinto al papel que se le otorgó en el espacio concebido (que se aborda más adelante). Es *la realidad del espacio* y no lo que necesariamente representa o significa, lo que requiere algo más que el simple uso, como señala el propio Delgado, en referencia a Lefebvre:

> Por su parte, los espacios de representación son los espacios vividos, los que envuelven los espacios físicos y les sobreponen sistemas simbólicos complejos que lo codifican y los convierten en albergue de

> imágenes e imaginarios. Es espacio también de usuarios y habitantes, por supuesto, pero particularmente es propio de artistas, escritores y filósofos que creen sólo describirlo. En los espacios de representación pueden encontrarse expresiones de sumisión a códigos impuestos desde los poderes, pero también las expresiones del lado clandestino o subterráneo de la vida social. Es el espacio cualitativo de los sometimientos a las representaciones dominantes del espacio, pero también de donde beben y se inspiran las deserciones y desobediencias (2013).

El espacio concebido, o representación del espacio, es situado conceptualmente por Lefebvre a un lado del espacio percibido y del espacio vivido, de los que no se separa, ya que su finalidad es dominarles.

> En este caso es un espacio no percibido ni vivido, pero que pugna por serlo de un modo u otro. La representación del espacio, que está vinculado a las relaciones de poder y de producción, al orden que intentan establecer incluso por la violencia tanto a los usos ordinarios como a los códigos. La representación del espacio es ideología aderezada con conocimientos científicos y disfrazada tras lenguajes que se presentan como técnicos y periciales que la hacen incuestionable, puesto que presume estar basada en saberes fundamentados. Ese es el espacio de los planificadores, de los tecnócratas, de los urbanistas, de los arquitectos, de los diseñadores, de los administradores y de los administrativos. Es o quiere ser el espacio dominante, cuyo objetivo de hegemonizar los espacios percibidos y vividos mediante lo que Lefebvre llama "sistemas de signos elaborados intelectualmente", es decir mediante discursos. Ese es el espacio del poder, aquél en el que el poder no aparece sino como "organizador del espacio" (2013).

Puesto que el derecho a menudo determina lo que ha de hacerse con el espacio, especialmente en el caso del espacio público, correspondería ocuparse de este último a quienes lo practican. Los ordenamientos que regulan el espacio son las herramientas por medio de las cuales es posible

imponerse a lo vivido e imaginado. Pero no necesariamente tiene que ser contrario a éstos, ya que también pueden proteger el uso práctico del espacio y sus representaciones.

En el derecho, el espacio es la materialización de la jurisdicción, aunque igualmente podríamos decir que ésta es la que confiere a un espacio su carácter (público o privado). Los límites del espacio privado son los mismos que los del público, pues se trata, al menos en lo que respecta al binomio público-privado, de una dualidad que de forma conjunta es exhaustiva. Asimismo, el espacio hace referencia al territorio, no sólo cuando alude directamente al espacio aéreo, sino en un sentido físico. El territorio es la materialización no sólo del Estado, sino de la ciudad y de los barrios, siendo el mismo territorio parte de distintas entidades jurídicas, dependiendo del asunto, materia o situación jurídica que se trate.

Siguiendo a Daniel Hiernaux, no puede separarse el espacio de la noción de poder, puesto que éste es

> la expresión de nuestra capacidad para acercarnos las cosas y las personas, para controlar, marcar nuestra identidad sobre las mismas, sea mediante un signo fuerte hasta tatuado en la piel [...] sea mediante un documento que acredita esa propiedad o mediante una determinación jurídica abstracta (Hiernaux, 2014, p. 43).

Una escritura de propiedad puede otorgar control sobre un espacio (del territorio), pero no será absoluto, ya que todo derecho sobre él puede ser modificado en aras de defender el interés público, por lo que este término juega un papel fundamental no sólo en lo que se refiere al espacio que recibe tal calificativo, sino también para el espacio privado.

La primera tentación, cuando se habla de espacio público, es conformarse con una definición negativa: el espacio público es aquel que no es privado. Esto sólo es correcto si se define el espacio privado de forma incontrovertible y si tanto el espacio público como el privado resultan, al menos en lo que al derecho se refiere, conjuntamente exhaustivos. Como se expone en párrafos anteriores, si bien su uso es relativamente pacífico en el mundo jurídico, a nivel conceptual no existe un *quid* universal e

incontrovertible para distinguir (y por lo tanto perfilar) lo público y lo privado. De ahí la necesidad de ser flexible y especificar el contexto donde se utilizan estos términos.

En México, existen numerosas referencias al espacio público en las leyes, aunque el uso del término no es uniforme y se utiliza de forma intercambiable con el de vía pública, espacio ciudadano, espacio común y otros similares. El derecho al espacio público es a menudo considerado dentro de los derechos emergentes (categoría que agrupa aquellos derechos que no tienen cabida claramente dentro de una generación establecida), si se acepta que existe un derecho al espacio público y que puede distinguirse, sea porque es diverso o porque los contiene, de otros derechos como, por ejemplo, el denominado derecho a la ciudad, que se usa a menudo de forma intercambiable con el primero.

Ahora bien, ¿porque hablar de derecho al espacio público y no de derecho a la ciudad, si prácticamente los espacios públicos a los que se refiere este texto se vinculan directamente a aquella? Es para abarcar cualquier población que cuente con una estructura física que suponga la existencia de vida pública, con independencia del número de personas que la habiten. El espacio público no es monopolio de la vida urbana, ya que, en los pueblos, existe una vida pública que se desarrolla, precisamente, en un espacio público. Por ello, resulta más amplio el concepto de *derecho al espacio público,* para referirse a los espacios donde se verifica la vida pública, que *derecho a la ciudad,* al menos en lo que respecta al uso de dicho espacio. Es posible que el derecho a la ciudad incluya otros derechos además del derecho al espacio público, pero éste no sólo existe en las ciudades.

La legislación ha incorporado, en algunas normativas, sobre todo las de la última década, la idea de que el término *espacio público* permite abarcar todos los casos que anteriormente debían considerarse por separado (como vía pública, parque público, plaza pública, etcétera), reduciendo así la posibilidad de que pueda adueñarse alguien de un espacio que es público, pero que no ha sido considerado de forma específica por la ley. Esto no sólo demuestra que la precisión no siempre es buena, tratándose de derechos humanos, sino que existe una mayor sensibilidad del legislador para proteger, de la forma más amplia posible, el ejercicio y disfrute de aquellos.

Aunque el espacio público parece haber encontrado un lugar dentro del ordenamiento, el derecho al espacio público se ha incorporado recientemente a éste, no siempre con la extensión que supondría el significado de sus términos, al menos considerados individualmente. Aunque pareciera que es más amplio el *espacio público* que la *ciudad,* dado que existen espacios públicos en poblaciones que no son urbanas (calidad que además no se alcanza por sus características intrínsecas, sino por un criterio poblacional de índole cuantitativa), en algunas ocasiones se considera que el derecho a la ciudad contiene al derecho al espacio público y no al revés.

La legislación propia de la capital mexicana a menudo termina convirtiéndose en ejemplo y paradigma de otros ordenamientos nacionales. De ahí que abordemos, en primer término, el derecho a la ciudad y, luego, el derecho al espacio público, como desagregado de éste, con las salvedades que se han señalado en este artículo.

El derecho a la ciudad se encuentra contemplado en el artículo 12 de la Constitución Política de la Ciudad de México, que en su numeral primero lo define en los siguientes términos:

> 1. La Ciudad de México garantiza el derecho a la ciudad que consiste en el uso y el usufructo pleno y equitativo de la ciudad, fundado en principios de justicia social, democracia, participación, igualdad, sustentabilidad, de respeto a la diversidad cultural, a la naturaleza y al medio ambiente.

Los principios referidos son los que justifican no sólo el uso, sino que este sea pleno y equitativo.

En cuanto a su naturaleza jurídica, el numeral segundo señala que se trata de un derecho colectivo, señalando cuáles son sus fines:

> El derecho a la ciudad es un derecho colectivo que garantiza el ejercicio pleno de los derechos humanos, la función social de la ciudad, su gestión democrática y asegura la justicia territorial, la inclusión social y la distribución equitativa de bienes públicos con la participación de la ciudadanía.

Para que el derecho a la ciudad se materialice, es preciso que se garanticen los derechos que a continuación se enumeran y que son la expresión misma de la ciudad habitable:

a) derecho a un medio ambiente sano,
b) protección a los animales,
c) derecho a la vía pública,
d) derecho al espacio público,
e) derecho a la movilidad y
f) derecho al tiempo libre.

Aunque todos los derechos (y obligaciones en el caso del numeral B) forman parte de un conjunto que integra el derecho a la ciudad, en este caso, se abordarán solamente el derecho a la vía pública y el derecho al espacio público, sin dejar de destacar que existe una simbiosis entre todos ellos, que no debe olvidarse.

El derecho a la vía pública se encuentra contenido en el inciso C del artículo 13, que a la letra dice:

> Toda persona tiene derecho al uso pacífico de la vía pública, en los términos previstos por la ley. Las autoridades adoptarán las medidas necesarias para garantizar el ejercicio de este derecho, con base en los objetivos de funcionalidad y movilidad de las vías públicas.

Resulta interesante que la vía pública sea un espacio que se ha desagregado del espacio público, quizá con la única intención de reservarlas a la movilidad.

En cuanto al derecho al espacio público, el inciso D del artículo citado señala:

> 1. Los espacios públicos son bienes comunes. Tienen una función política, social, educativa, cultural, lúdica y recreativa. Las personas tienen derecho a usar, disfrutar y aprovechar todos los espacios públicos

para la convivencia pacífica y el ejercicio de las libertades políticas y sociales reconocidas por esta Constitución, de conformidad con lo previsto por la ley.

2. Las autoridades de la Ciudad garantizarán el carácter colectivo, comunitario y participativo de los espacios públicos y promoverán su creación y regeneración en condiciones de calidad, de igualdad, de inclusión, accesibilidad y diseño universal, así como de apertura y de seguridad que favorezcan la construcción de la ciudadanía y eviten su privatización.

Resulta interesante, como se señaló anteriormente, la desagregación que se ha hecho de las vías y los espacios públicos, cuando, por lo general, aquellas son los espacios públicos por excelencia. La idea de que las vías no están diseñadas para las personas puede ser el trasfondo de esta concepción, que busca separar el ejercicio del derecho al espacio público, para confinarlo en los pocos espacios peatonalizados que tiene la ciudad.

La protección del espacio público se ha relacionado de forma directa con el derecho a la ciudad y, así, ha sido retomado por otros ordenamientos. En el caso del Estado de México, la constitución señala en su artículo quinto, párrafo quinto, lo siguiente:

> El Estado de México garantizará el Derecho Humano a la Ciudad, entendiéndose como un derecho de las colectividades, con el cual se busca lograr la igualdad, sustentabilidad, justicia social, participación democrática, respeto a la diversidad cultural, la inclusión social, la distribución equitativa de bienes públicos y la justicia territorial; buscando que los grupos vulnerables y desfavorecidos logren su derecho.

Específicamente, en lo que se refiere a la manera en que el Estado participará en la protección y promoción de estos derechos, la propia constitución señala en el mismo artículo, párrafo sexto, lo siguiente: "El derecho a la ciudad se garantizará a través de instrumentos que observen las funciones social, política, económica, cultural, territorial y ambiental de la ciudad, determinados por ordenamientos secundarios que prevean las disposiciones

para su cumplimiento". Si bien existen dichas disposiciones, difícilmente se vinculan con el derecho a la ciudad contenido en la Constitución Estatal. Finalmente, y a partir de la reforma instrumentada en octubre del 2020, el mismo artículo establece: "El Estado garantizará a toda persona el derecho a la movilidad universal, atendiendo a los principios de igualdad, accesibilidad, disponibilidad, sustentabilidad y progresividad". Aunque no se relacione con el derecho a la ciudad y al espacio público, se relaciona por diversas razones a estos conceptos, especialmente en el caso de las ciudades que se han organizado, precisamente, en torno a las vías que facilitan la movilidad.

Las características que tiene el derecho a la ciudad, y los derechos que se desagregan de él, se encuentran determinadas en buena medida por su calidad de derechos emergentes. Generalmente, estos derechos exigen algo más del Estado que la mera abstención de intervenir en el ejercicio de las libertades individuales o respetar la identidad colectiva de los pueblos o de grupos sociales organizados. En suma: el Estado no sólo impide o garantiza, sino que debe proveer de recursos para proteger el uso del derecho. Por eso, se dice que estos derechos tienen una titularidad mixta. Es por ello que

> la idea de un derecho al espacio público que es oponible al Estado y a otros ciudadanos resulta aún incómoda para muchos juristas, que prefieren pensar que los derechos se ejercen en el espacio público, sin que el acceso a este sea considerado como tal, en virtud de que no existen restricciones en un estado democrático para acceder a él. Es decir, que, al no existir prohibición alguna para acceder a los espacios públicos, no se justifica que el acceso a estos tome la forma de un derecho... No obstante, en los últimos años se ha evidenciado la obligación del Estado con el disfrute de este tipo de derechos, ya que al menos en la medida de sus posibilidades, debe procurar la infraestructura necesaria para acceder a los servicios o simplemente, para disfrutar de espacios públicos de convivencia (Morales, 2018).

En el caso del Estado de México, por ejemplo, se incluyó en el artículo quinto de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México, en el tercer párrafo que a la letra dice:

> Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley (Morales, 2018).

Si bien es cierto que en las ciudades no todos tienen las mismas posibilidades de desarrollo, atendiendo a su capacidad económica, social y cultural, en ocasiones aquellas se ven limitadas porque la ciudad se ha diseñado para un modelo de ciudadano estándar, marginando implícitamente a los que no se ajustan a éste. Es precisamente en este punto donde puede apreciarse que

> la relación que vincula los conceptos de común y espacio público, es la búsqueda de espacios que satisfagan elementos básicos para una vida con calidad en sociedad, así como para la integración y fortalecimiento del tejido social a partir de la garantía del ejercicio de derechos ciudadanos básicos (Campos y Brena, 2015, p. 168).

Para ejercer estos derechos, el Estado debe procurar todas las facilidades, especialmente en el caso de los grupos más vulnerables y no dejarlos a su suerte.

Espacio público, otredad y vulnerabilidad ante la pandemia

Una pandemia, especialmente cuando se trata de un virus que se propaga por la saliva o por el aire, implica necesariamente el distanciamiento físico. Por evidente que parezca,

> el distanciamiento físico requiere que las personas tengan un espacio adecuado entre ellas en los espacios públicos. La expansión de las calles puede garantizar el distanciamiento físico posible en las aceras, particularmente en los países en desarrollo donde la mayoría de la gente camina (ONU-Habitat, 2020).

De acuerdo con ONU-Habitat (2020), "la crisis de COVID-19 ha puesto de manifiesto varias lagunas en el espacio público, incluida la accesibilidad, flexibilidad, diseño, gestión y mantenimiento, conectividad y distribución equitativa en una ciudad". Esto es especialmente evidente en los países que, de acuerdo con el Plan de respuesta al COVID-19 lanzado por la dependencia en abril del 2019, se encuentran en mayor riesgo. México está incluido entre éstos por diversas razones.

Por ello, preocupa que algunas de las acciones de los gobiernos que buscan proteger a los grupos vulnerables opten por recluir y no por incluir; por volver a una perspectiva de lo público que redunda en libertades para sectores definidos por categorías económicas claramente referidas por la edad, la capacidad de acceso a mecanismos preventivos y de cuidado personal; por los artefactos de movilidad; y por la capacidad para erogar. Este hecho se ha suscitado, incluso en flagrante contradicción con documentos oficiales que podrían suponer el establecimiento de una política pública única para todo el país; por ejemplo, la campaña "Quédate en casa"; las medidas de clausura de andadores, parques y jardines; la reducción de aforos en espacios públicos a costa de personas con comorbilidad ancianos y niños; etcétera. El *otro,* en esta contingencia, fue producto de dispositivos de control.

Otra prueba de la emergencia de estas políticas restrictivas y vulnerantes es la tibia recepción que ha tenido el documento "Movilidad emergente 4s, Guía de implementación Ampliación de banquetas, ciclovías emergentes y pacificación del tránsito" (SEDATU), al menos en lo que se refiere a su instrumentación. Este documento da cuenta de problemas y posibles soluciones para asegurar un acceso equitativo y seguro en el espacio público, especialmente en lo que se refiere a los traslados y a su acceso. Y si bien es demasiado pronto para evaluar su alcance, parece

que solamente ha tenido aceptación en algunas zonas gentrificadas de la Ciudad de México —curiosamente las que presentan una mayor incidencia en inversión inmobiliaria—.

Cabe señalar que el Plan de Movilidad 4s retoma no sólo las demandas de diversos colectivos y entidades que, de forma previa a la pandemia, han luchado por una mejor distribución del espacio público, especialmente el espacio vial; sino los compromisos que México adquirió al adherirse a la Agenda 2030 que, a cinco años de su implementación, ha dado frutos más bien pobres. El problema de su instrumentación, sin embargo, parece obedecer a la inercia desarrollista de la planeación urbana, que sugiere un crecimiento basado en la inversión en infraestructura para la infraestructura y no para las personas. Un ejemplo de ello es la tendencia a la ampliación de carriles para carros, la reducción de banquetas, la construcción de puentes peatonales, así como el aislamiento de barrios y colonias por parte de implementaciones viales.

Por otro lado, quienes se encuentran en el marco de la pandemia, segregados del espacio público que ahora es virtual (es decir por los dispositivos de telecomunicación), se encuentran en una situación de desigualdad que, por esencia, les impide participar de la vida pública. Asimismo, se trata de interactuar en igualdad de circunstancias, sea en los espacios virtuales o entre las piedras del ágora, ya que, fundamentalmente, esta vida pública (la vida activa) no depende del espacio, sino de la posibilidad de participar en el discurso, de escuchar y ser escuchado, de persuadir y ser convencido.

Haciendo referencia al debate sobre la desigualdad, que primaba en las elecciones primarias durante 2020 en los Estados Unidos, Judith Butler afirmó, aludiendo a las propuestas de algunos candidatos, que parecía resurgir

> una manera de re imaginar nuestro mundo como si estuviera ordenado por un deseo colectivo de igualdad radical, un mundo en el que nos unimos para insistir en que los materiales requeridos para la vida, incluida la atención médica, estarían igualmente disponibles sin importar quienes somos o si tenemos los medios financieros (Butler, 2020, como se citó en El Desconcierto, 2020).

Se trata de la antigua idea de que no es posible la igualdad cuando no se han resuelto las responsabilidades, ya no digamos las necesidades básicas de la vida. La importancia de la posibilidad de acceso a los espacios públicos, sean reales, nominales o virtuales, se ha vuelto un asunto político y no sólo social, en el sentido más clásico de la palabra, ya que la discusión entre iguales, la discusión democrática, exige rebasar la desigualdad, al menos en el plano donde se verifica una discusión-argumentación.

Si con lo que interactuamos como iguales requiere varios dispositivos, y de una estructura concreta, su inexistencia estará imposibilitando a las personas que están vinculadas a estos grupos para la vida pública, al menos si tomamos en cuentas la idea de que la vida pública implica igualdad y que sólo en ésta puede haber libertad.

El *otro* en la pandemia

La construcción de otredad, así como fue en al ágora griega, se basa en la habilitación de libertades entre iguales. Esto quedó claro con el advenimiento humanista, con la idea moderna de ciudadano y, sobre todo, con el ejercicio de defensa de lo común en las sucesiones republicanas de la Francia de la segunda mitad del siglo XIX. Con la filosofía industrial del XX, junto con el advenimiento de la mecanización urbana y el mercado, se comenzó a replantear la idea de lo público, pensado en función del ciudadano, para desarrollar la idea del ejercicio de la libertad basada en los consumos de éste. Calles para carros, casas para bienes, servicios para dispositivos y espacios públicos para la interacción mediada. El otro apareció ya no como el esclavo, la mujer o el niño, sino como el ser humano en sí; como el dependiente de la acción libertaria de la técnica y de los dispositivos que lo hacen ser, que lo convierten en alguien y lo proyectan ante los demás; los dispositivos que le dan voz en el ágora al determinarlo políticamente.

Sin estos, el hombre, el ciudadano, pierde identidad y sentido, diluyéndose en el anonimato y perdiendo no sólo la libertad, sino la idea

de sí mismo frente al contexto. En la contingencia de la pandemia, esta dependencia del dispositivo se exacerba y hace del otro un paria, que no es técnica ni algo optimizado por ella.

Referencias

Angamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo?.* Mercedes Ruvituso (trad.). Anagrama.

Arendt, H. (2016). *La condición humana.* Ramón Gil Novales (trad.). Paidós.

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política.* Ana Poljak (trad.). Península.

Campos, G. y Brenna, J. (2015). Repensando el espacio público social como un bien común urbano. *Argumentos, 28*(77).

Chesterton, G. (1981). *El Napoleón de Notting Hill.* Pilar Giralt (trad.). Bruguera.

Delgado, M. (2013). El espacio público contra la calle. QRU *Quaderns de Recerca en Urbanisme, 1.* http://manueldelgadoruiz.blogspot.com/

Delgado, M. (2013). Espacio concebido y espacio vivido en Henri Lefebvre. [Conferencia dictada en la Ordem dos arquitectos do Porto]. http://manueldelgadoruiz.blogspot.com/

Di Pego, A. (2006). Pensando el espacio público desde Hanna Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas. *Question, 1*(11). Memoria académica de la Universidad Nacional de la Plata. https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222

El Desconcierto. (21 de marzo de 2020). *Judith Butler sobre el COVID-19:"La desigualdad social y económica se asegurará de que el virus discrimine".* https://eldesconcierto.cl/2020/03/21/judith-butler-sobre-el-covid-19-la-desigualdad-social-y-economica-se-asegurara-de-que-el-virus-discrimine

Fajardo, J. (2015). Derecho público y Derecho privado. Los cinco sentidos de una distinción. *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos, 72*(1), 75-90.

Fustel de Coulanges, N. (2012). *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma.* Porrúa.

Hiernaux, N. (2014). Identidades cosmopolitas y territorialidades en las sociedades posmodernas. En *Identidad y Espacio Público.* Gedisa.

ONU. (2016). Resoluciones y decisiones aprobadas por la asamblea general durante su septuagésimo periodo de sesiones. *Resoluciones del 15 de septiembre al 23 de diciembre de 2015*. http://www.un.org/es/ga/70/resolutions.shtml

ONU-Habitat. (2020). *Espacio público y* COVID-19. https://onuhabitat.org.mx/index.php/espacio-publico-y-covid-19

ONU-Habitat. (2020). UN-Habitat COVID-19 *Response Plan.* United Nations Human Settlements Programme, Nirobi. https://onuhabitat.org.mx/index.php/plan-de-respuesta-al-covid-19

Pedragosa, P. (2014). Identidad y diferencia en la "ciudad genérica" y en la "ciudad histórica". Percepción y prácticas espaciales. En Sánchez González, D., Domínguez Moreno, L. (coord.), *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas.* 215-234. Gedisa.

SEDATU (2020). *Movilidad emergente 4S, Guía de implementación. Ampliación de banquetas, ciclovías emergentes y pacificación del tránsito,* Gobierno de México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/566607/GUIA_1_M4S_29-07-2020.pdf

Zapata, G. (2012). El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hana Argent. *Papeles políticos, 17*(1), 159-174.

Legislación

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Constitución Política de la Ciudad de México

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México

Lo aplicado desde la exploración de otros objetos

Identidad social individual y otredad en la experiencia educomunicativa de "El Llanito", Santander, Colombia

Giovanni Bohórquez Pereira[24]
Blanca Aracely López Rueda[25]

El presente artículo tiene como propósito socializar algunos de los resultados obtenidos en la investigación titulada "Pescando Historias. Memorias de un *llanitero*",[26] la cual tuvo como objetivo principal desarrollar una estrategia educomunicativa para promover la pesca artesanal como forma amable de explotación de los recursos naturales en la ciénaga "El Llanito", a partir de los imaginarios de adolescentes y jóvenes alrededor de cuatro categorías: territorio, Lucho Arango, pesca artesanal y medio ambiente.

Por otra parte, y debido al proceso efectuado con la población participante, se presentan en este texto las dimensiones que adquiere la representación del *otro,* entendiendo esta construcción no sólo desde los seres humanos, sino también con base en la naturaleza. Lo anterior, sin omitir que ciertas representaciones han facilitado la instrumentalización de los recursos naturales, lo cual es una condición indispensable para incidir en el posicionamiento del paradigma de desarrollo dominante.

En este sentido, la selección del territorio se asumió como una posibilidad de fomentar espacios de convivencia, comunicación, reflexión y reconocimiento entre pobladores de diferentes generaciones, con elementos

24 Maestro en Ciencias Políticas y docente en la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Bucaramanga, Facultad de Comunicación Social y Periodismo, asociado a la UPB Colombia, candidato PhD en Ciencia Política, investigador del Min ciencias y líder del grupo de investigación TIC y Ciudadana.

25 Maestra en Interculturalidad Desarrollo y Paz Territorial, y docente en la UPB Colombia, Facultad de Comunicación Social y Periodismo en la línea, Comunicación Social para el Desarrollo y Cambio Social.

26 El proyecto de investigación "Pescando Historias. Memorias de un llanitero", fue financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, a través de la convocatoria 812 del 2018 para jóvenes investigadores e innovadores por la paz, junto con la Dirección de Investigaciones, DIT de la UPB, seccional Bucaramanga.

culturales y de vida común, a fin de coadyuvar la reconstrucción del tejido social, la memoria y el reconocimiento del otro.

Para este escrito se retoman textos como el de Ramírez y López (2020, p.174), quienes hacen un contexto sociodemográfico de la zona donde se desarrolló la propuesta participativa con jóvenes y niños del colegio, e identificaron características históricas claves para comprender el proceso. También, dan cuenta de los recursos naturales, el potencial estratégico en la zona, el abandono estatal y las consecuencias de un conflicto armado que está presente en la memoria de sus pobladores. Igualmente, reseñan el liderazgo de Luis Arango (VVAA, 2014) en la ciénaga "El Llanito", quien fue referente en la zona del Magdalena medio colombiano.

La experiencia de vida de este defensor ambiental, que culminó con su asesinato en manos de las disidencias de los paramilitares,[27] abrió "una discusión pública en escenarios institucionales y comunitarios sobre los procesos que afectaban tanto el oficio de la pesca como los recursos hídricos de la región" (Farfán *et al.,* 2014, p. 24). Las denuncias de "Lucho", como se le conoció en la zona, dejaron en evidencia la falta de regulación estatal para cuidar los recursos naturales. Las acusaciones fundamentadas sobre el incumplimiento del uso del trasmallo, así como las actuaciones ilegales de ganaderos y palmicultores en los terrenos aledaños a la ciénaga, que afectan el recurso hídrico, nunca fueron escuchadas.

Johan Galtung (2016) advierte que, en circunstancias donde la violencia trasciende lo estructural y cultural, se consolida la creación de estereotipos o lecturas sociales hacia el otro. En este caso, durante décadas, los habitantes de "El Llanito" han debido lastrar con la violencia armada ilegal y con los efectos de ésta en su contexto social.

Por ello, propuestas como las de Gómez, Loaiza y López (2020) y Ramírez y López (2020) no solo se centran en promover escenarios de participación, recuperación de saberes y prácticas sociales, también rebustece el concepto de *otredad* (Abdul Magied, 2020) en la compleja tarea de hacer realidad sociedades justas.

27 Las disidencias de los paramilitares fueron reconocidas mediáticamente como Bacrim (bandas criminales) o neoparamilitares. Su conformación se dio después de la desmovilización de los distintos bloques paramilitares en el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez, durante el proceso de Ralito en el marco de la Ley de Justicia y Paz.

Acercamiento metodológico

El ejercicio investigativo base para el presente artículo responde al macroproyecto "Reconstruir lo que se perdió a través de un caso de memoria histórica en el Departamento de Santander" y del subproyecto "Pescando Historias. Memorias de un llanitero", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Colombia, a través de la convocatoria 812 del 2018 para jóvenes investigadores e innovadores por la paz, y por la UPB, Bucaramanga.

Por ello, se retoma lo publicado en Gómez, Loaiza y López (2020) y Ramírez y López (2020) para indicar que fue un proceso cualitativo, donde prevaleció el saber y la participación de lo cotidiano, a fin de comprender mejor la lógica y el significado "que tienen los procesos sociales para los propios actores, que son quienes viven y producen la realidad sociocultural" (Galeano, 2004, p. 21).

En relación con el modelo metodológico, los investigadores siguieron pautas de la Investigación Acción (IA) (Stringer, desde Hernández Sampieri, 2014), al considerarla acertada en procesos que requieren un acercamiento, así como un trabajo conjunto entre facilitadores y participantes, donde toda contribución es importante, tanto para el ejercicio propio de la investigación como para la transformación que se genera en el contexto donde se desarrolla (Ramírez y López, 2020, p. 178).

El proceso metodológico se cumplió en cuatro fases: planificación, identificación, socialización y reflexión, cercanos a lo establecido por Lewin (citado por Mejía *et al.,* 2014). La primera fase acudió al diagnóstico participativo y utilizó los talleres formativos, los cuales fueron diseñados y orientados a treinta adolescentes y jóvenes, voluntarios, estudiantes de la Institución Educativa "San Marcos" en el corregimiento "El Llanito", Barrancabermeja, Santander, Colombia. A partir de lo recolectado en la primera fase, se dio paso a las tres siguientes: identificación, socialización y reflexión, utilizando para ello encuentros formativos, grupos focales y entrevistas. La propuesta pedagógica para el desarrollo de las técnicas definidas se soportó en la educomunicación.

Aproximaciones
Elementos representativos del contexto

Es pertinente precisar el espacio geográfico y dinámica del territorio. "El Llanito" está ubicado a las orillas del río Sogamoso en la parte Occidental del departamento de Santander, Colombia. Se conoce por poseer una ciénaga de aproximadamente 1,019 hectáreas. Tradicionalmente, su principal fuente de ingresos es la pesca artesanal y, a menor escala, el turismo (Jiménez-Segura, 2012). El aspecto ambiental es una de las dinámicas territoriales que ha detonado los conflictos internos, dada la priorización por parte de actores externos a la explotación de recursos naturales.

Datos citados por el Centro Nacional de Memoria Histórica (2014) indican que, en los años noventa, ocurrió una mortandad de peces ocasionada por derrames de crudo. Se estima que hubo más de 40 millones de peces muertos, mientras que los habitantes señalaron a Ecopetrol[28] como la responsable, no obstante, la empresa nunca fue sancionada por dicho suceso. Los habitantes interpusieron una acción popular contra la empresa petrolera por daños y perjuicios ocasionados al ecosistema y a la economía de los pescadores. Luego de veinte años, las autoridades competentes no han esclarecido la responsabilidad de la entidad en los hechos ni han adelantado acciones para reparar los daños causados a la comunidad. Se suma a lo anterior que los abogados que representaban a los llaniteros fueron amenazados.

28 Ecopetrol es la empresa petrolera de la nación cuyo complejo industrial de explotación se ubica en el municipio de Barrancabermeja. A lo largo de la región del Magdalena Medio tiene distintos pozos de extracción de crudo.

Ciénaga de "El Llanito"

Figura 1. Ciénaga.



Nota. La ciénaga es un espacio geográfico de 1,019 hectáreas que genera alimento para los habitantes de la zona "El Llanito". Fuente: Archivo del proyecto.

Reportan Gómez, Loaiza y López (2020, p. 114) que el 2 de marzo del 2019, a cincuenta metros de la quebrada "La Lizama" en el municipio de Barrancabermeja, Santander, se presentó un desastre ecológico, producto de la inmersión de petróleo crudo al río Sogamoso y a ciénagas como "El Llanito", lo cual llevó a la muerte de un incalculable número de peces y animales silvestres. Además, se contaminaron los acueductos de la región y destruyeron las fuentes que eran sustento de familias de pescadores y agricultores, tal como quedó evidenciado en las noticias publicadas por distintos medios de comunicación.[29]

Añaden los informes que, para realizar sus actividades de extracción, la cercanía de Ecopetrol con el corregimiento ha impactado en la degradación de la ciénaga por la contaminación y, al mismo tiempo, ha traído efectos en las actitudes y lecturas sociales, lo cual ha motivado a desestimular la pesca tradicional y a buscar trabajo en la empresa petrolera, la cual da estatus y

29 Para ampliar la información sobre la contaminación secuencial de la que ha sido víctima el recurso hídrico, se pueden consultar las siguientes fuentes: https://www.semana.com/impacto/articulo/derrame-de-petroleo-en-barrancabermeja-las-causas-de-la-tragedia-siguen-en-el-misterio/39806/

mayor rentabilidad que ser agricultor o pescador. Con base en Jiménez y Sideri (1985), se añade a lo anterior que la industria de los hidrocarburos en Colombia alimenta los conflictos, al decidir sobre las vidas, las tierras y los recursos que están en las zonas de explotación, con lo que se da paso también a la consolidación de estructuras armadas paraestatales, es decir, de manera soterrada, se promueve la violencia armada desde el interior de las mismas comunidades.

Para Gómez, Loaiza y López (2020), este tipo de dinámicas territoriales no pueden ser tratadas como males menores, pues, de interiorizarse en la comunidad, se modificarían comportamientos y percepciones del territorio y del otro. Si se considera que el éxito económico y de vida está fuera del territorio, las personas que lo habitan desvanecen el sentido de pertenencia, origen, principios y tradiciones. En palabras de Abdul Magied, éstos son "the small triggers that form our consciousness about our surroundings" (2020, p. 5) y también para el otro.

De igual manera, así como "El Llanito" fue un territorio próspero y generador de transformaciones, también entregó líderes destacados. Luis Alberto Arango ("Lucho") fue un habitante de la zona, defensor de la pesca artesanal, que promovió, al considerar que garantizaba el equilibrio entre el recurso pesquero y el medio ambiente. Posterior a su desaparición, al ser asesinado, se afectó la organización de pescadores, no sólo la de "El Llanito", sino también las del resto de la región.

> La muerte de Lucho generó recelo y desconfianza entre los vecinos, debido a que los asesinos de Lucho [...] se habían insertado y vivían en el corregimiento; es decir, la guerra también logró allí lo que en muchos otros lugares de Colombia: romper la cercanía y los lazos de amistad y credibilidad (VVAA, 2014, p. 129).

Con lo ocurrido, la base social se fragmenta y toma distancia. La problematica aumenta al surgir nuevas actividades económicas, entre ellas la generación de energía eléctrica a través de la represa Hidrosogamoso, y el uso del trasmallo, técnica de pesca que por mucho tiempo los mismos pescadores de la zona rechazaron. Castañeda, Monroy, Peñuela, Pérez,

Arenas, y Jiménez (2016) reseñan que, como la puesta en funcionamiento de la represa Hidrosogamoso redujo el nivel de agua de la ciénaga, se afectó el equilibrio natural del ecosistema y cambió la dinámica del territorio, sin que las organizaciones sociales hubieran podido tener incidencia en este proceso, el cual se orienta por planes nacionales y regionales de mayor envergadura.

Ante este panorama, agregan que ha sido complejo retomar los procesos de participación y compromisos organizados alrededor de la pesca y la acuacultura, pues "no logran concretar las iniciativas productivas de manejo sostenible de la ciénaga y, en cuanto a la dimensión política, tampoco logran integrar al análisis la demanda existente contra Ecopetrol por contaminación" (p. 159).

Un factor adicional que incrementa las desigualdades es el mecenazgo de diferentes entidades, entre ellas la estatal y la nula o reducida oferta laboral de calidad, que poco aportan a la reducción de la pobreza y al desarrollo económico y social de "El Llanito".

Relación identidad social del individuo y el territorio

Con relación a conceptos desarrollados en el proceso y las reflexiones generadas a partir de éste, sobresale el de *identidad social del individuo.* Abdul Magied (2020, p. 9) asume el concepto como la relación que un ser humano mantiene con otros con quienes se identifica. Asegura que toda persona busca afiliación con las cosas que ve, como una representación de sí mismo. Sin embargo, enfatiza que la identidad social del individuo se centra más en la idea de identificación que en la de identidad, y precisa desde Buckingham (2008) lo siguiente:

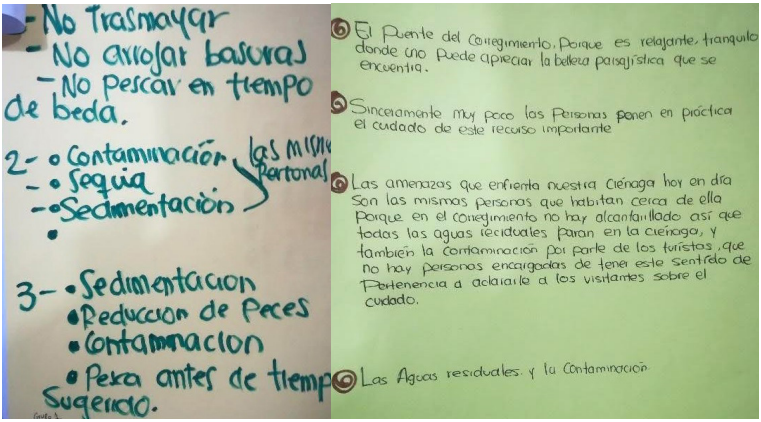
> Identification is a social action that individuals take to become active participants in a community, group, place, or union that they relate and agree with and share similar ideologies and understanding (p. 9).

En ese sentido, en los encuentros con los jóvenes de "El Llanito", la población con mayor contacto en el proyecto, se logró afirmar el concepto de *identificación social del individuo.* Así lo dejó ver la temática ambiental, la cual fue conversada de manera amplia con pobladores de la zona. En ella se plantearon dificultades, responsabilidades, espacios particulares y personas que más allá de identificarlas por sus actividades, se reconocieron como representantes y referentes del territorio.

Por ejemplo, hubo identificación al hablar de las amenazas ambientales que tiene la ciénaga de "El Llanito". Las precisan (contaminación por derrames de petróleo, pesca con trasmallo, basuras, en particular los residuos sólidos) y, al mismo tiempo, se incluyen como responsables: "Nosotros mismos somos los que dañamos la ciénaga porque algunos hacen trasmallo, botamos basuras y contaminamos", dijo uno de los estudiantes.

Lo anterior se logró evidenciar en los escritos y socializaciones grupales (ver Figura 2).

Figura 2. Registros de encuentro con jóvenes



Nota. Exposición de ideas escritas por participantes del proyecto al ser consultados sobre la Ciénaga "El Llanito". Fuente: Archivo del proyecto.

Sobre "Lucho" y su rol en la región, los participantes reconocieron la presencia y activismo ambiental del líder local, tanto en defender la ciénaga

como en la promoción de la pesca, en particular la pesca artesanal. Lo anterior valida lo dicho por Ramírez y López (2020), donde se representa a Lucho Arango como una persona que trascendió en la región por su trabajo como defensor de la ciénaga:

> El video dota de simbolismo a la estructura narrativa y significa un acercamiento a la memoria de lo que ha sido la historia del corregimiento desde la perspectiva de las personas que han tomado las banderas del trabajo comunitario para defender, en este caso, la ciénaga y la pesca artesanal como una forma amable de explotación de los recursos naturales.
>
> Ahora bien, el mensaje de Lucho es claro y señala la necesidad de cambiar las costumbres de los habitantes de "El Llanito", porque, al final, la ciénaga tiene un nuevo enemigo: los residuos sólidos, que en apariencia son inofensivos, pero, con el paso del tiempo y su acumulación en las aguas, terminan aportando al desequilibrio del ecosistema cenagoso (p. 182).

Durante el trabajo con los jóvenes, se encontró una dualidad. Por una parte, reconocen y algunos replican el discurso del líder inmolado. "Lucho le decía a la gente que cuidaran la ciénaga que no dejarán de cuidarla porque la ciénaga sería el principal centro de admiración". Es evidente en esa afirmación la identidad social, pero una identidad que implique involucrarse y asumir liderazgo en el territorio no fue expresada por los asistentes.

Similar situación ocurrió al hablar del día a día de un pescador. Ellos lo identificaron, expresaron respeto, reconocieron el trabajo del pescador como una labor de arduo esfuerzo que implicaba salir de casa por varios días en busca del banco de peces. Registraron la situación compleja que afrontan los pescadores, por los cambios en la ciénaga, lo que dificulta conseguir alimento. En este caso, es tan importante como la otredad ese grupo de habitantes. Su rol social los acerca, los sensibiliza, expresan su admiración, como lo reflejan en los productos fotográficos y visuales producidos. Sin embargo, al mismo tiempo, algunos de los jóvenes reconocieron que no serán pescadores, mas sí consideraron el turismo de pesca como una mejor opción económica para la familia.

Figura 3. El trabajo del pescador en "El Llanito"



Nota. Los participantes reconocen el trabajo del pescador como una actividad difícil de ejecutar. Fuente: Archivo del proyecto.

Relación identidad social y educomunicación

Se dijo en párrafos iniciales que la investigación desarrollada es del orden cualitativo, que acudió a la Investigación Acción, IA, para sus fases metodológicas y a la educomunicación como la estrategia transversal de la misma. Por tanto, es importante señalar que la educomunicación, en su amplitud conceptual, señala varios momentos que a continuación se registran brevemente.

Se citan de forma tradicional dos corrientes epistemológicas sobre educomunicación. Una es propia del mundo académico inglés, el cual la considera o estudia, desde la relación de los medios masivos y su aporte

en el aula de clase. La segunda línea de estudio se ubica en Iberoamérica, ésta enmarca en los planteamientos de la pedagogía crítica, propia de sus precursores y promotores: Kaplun (1997) y Freire (1969).

Se suman posturas como las de Roberto Aparici (2010), quien afirma que la educomunicación incluye el conocimiento de los múltiples lenguajes y medios por los que se realiza la comunicación personal, grupal y social, a fin de descubrir los valores culturales propios y la verdad. Ismar de Oliveira le determina a la educomunicación cuatro áreas de intervención social: "educación para la comunicación, mediación tecnológica en la educación, gestión de la comunicación en la educación, y el área de la reflexión epistemológica" (Oliveira, 2009, p. 205), mientras que Narváez y Castellanos (2018) le otorgan capacidad transdiciplinaria porque, desde ella, se logra integralidad, interacción y aprendizaje individual y colectivo.

Barbas-Coslado (2012, p. 167) amplía el espectro, llevándolo a una escala superior, cuyo objetivo es contribuir a la transformación y al cambio social. Esto implica salir del aula, a fin de estar presente en procesos de construcción y cocreación de ideales, propósitos u objetivos colectivos. Al aprendizaje para estos casos, que se evidenció en el proyecto con los habitantes de "El Llanito", se le concibe como un proceso donde el aprendizaje no es algo dado o suministrado, sino algo creado a través del intercambio y la colaboración.

La educomunicación permite crear contextos, ambientes y medios de comunicación que se apartan de los tradicionales, a fin de establecer y fortalecer procesos de aprendizaje dialógico donde no hay respuestas únicas ni una sola opción. En síntesis, la educomunicacion es proceso, movimiento, flujo de significados, acción creativa y recreativa, construcción-deconstrucción-reconstrucción permanente de la realidad.

Por ello, al asumir la educomunicación como eje transversal en el diseño metodológico, cada una de las fases proyectadas acercó al grupo, generó interacción y, sutilmente, dio luces para iniciar acercamientos sociales, superiores a los ya establecidos en el aula. Tanto en la fase diagnóstica como en los talleres de producción fotográfica, sonora y visual, y en la socialización de los resultados, los temores o distancias entre los jóvenes se acortaron; el trabajo en colectivo, más que un producto, produjo cercanía,

mientras que la discusión sobre el contenido del producto a elaborar llevó a los individuos (jóvenes de "El Llanito"), como lo señala Abdul Magied (2020), a realizar acción social para convertirse en participantes activos en una comunidad con la que se relacionan, mientras comparten ideas, proyectos y sueños similares.

Con lo escuchado y recolectado, se dio paso a la identificación, socialización y reflexión, llevando a la conformación voluntaria de un colectivo de comunicación. Treinta de ellos, todos estudiantes, asistieron a cuatro talleres, tres formativos (fotografía, radio y audiovisual participativo) y uno de socialización de resultados.

La ruta formativa implementada tuvo un especial interés por mantener en cada uno de los encuentros ciertos aspectos clave: uso de herramientas tecnológicas; aprendizaje experiencial; y pautas básicas del ejercicio periodístico, con el objetivo de que los estudiantes logren una formación práctica, de apropiación y actuación, cumpliendo lo citado por Barbas-Coslado (2012) con relación a una educomunicación que aporta al cambio social.

Uno de los módulos desarrollados consideró a la fotografía como el mejor instrumento visual para redescubrir el territorio y ver con nuevos ojos tanto a las personas como a los elementos del pasado y presente del corregimiento "El Llanito". Posteriormente, se acudió a lo sonoro, utilizando principios de la radio, como recolectar voces y sonidos con el fin de producir podcast que unieran la comunidad, representada en adultos y jóvenes, para, de esta manera, difundir las experiencias y saberes ancestrales. Los productos se titularon *Cuéntame Pescador*.[30] El taller centrado en el audiovisual participativo desarrolló los conceptos de pre, pro y posproducción, bases fundamentales en este campo. Se acordó que el propósito del contenido era motivar la protección y preservación ambiental de lo local.

Cada encuentro formativo estuvo integrado por dos momentos metodológicos para el proceso de enseñanza-aprendizaje. El primero se denominó *aspectos generales de la herramienta* y el segundo, *experiencia de campo*. Para facilitar el acercamiento de las personas a cada dispositivo, en la primera

30 Link del podcast Cuéntame Pescador: https://soundcloud.com/user-245594059/luzcorredora?utm_source=clipboard&utm_campaign=wtshare&utm_medium=widget&utm_content=https%253A%252F%252Fsoundcloud.com%252Fuser-245594059%252Fluzcorredora

parte del taller se realizaba una actividad de sensibilización cuyo propósito fue mostrar los elementos que lo conforman y cómo se relacionan éstos con aspectos más comunes del entorno. Se logró que los participantes ganaran confianza al usar el aparato tecnológico y, al mismo tiempo, comprendieran su manejo técnico. El motivar el uso de las herramientas técnicas fue un pretexto para ingresarlos a reconocer, redescubrir su corregimiento y plasmarlo en fotografías, video o archivo sonoro.

Figura 4. El trabajo de campo en "El Llanito"



Nota. Los procesos teóricos de las temáticas sobre fotografía, radio y audiovisual participativos fueron acompañados de trabajos de campo en el territorio.
Fuente: Archivo del proyecto.

Hecho el trabajo de campo, proseguía una etapa no escrita, pero sí permanente: la evaluación. Se denominó *reflexión,* y de ella surgieron cambios en los contenidos, modificaciones en los planos y secuencias, sugerencias para repetir la grabación sonora e intentar de nuevo las tomas fotográficas. Todo ello, con el propósito de producir un trabajo de calidad y presentar mejor las ideas construidas en conjunto, para analizar mejor "el mundo que nos rodea e implicarnos en su transformación" (Mosangini, 2010, p. 10). Vale

destacar un par de reflexiones que dejó el trabajo fotográfico y audiovisual, las cuales son ampliados en los textos de Gómez, Loaiza y López (2020) y de Ramírez y López (2020).

En relación con el componente fotográfico, el análisis de los productos generados por los jóvenes, desde los niveles contextual y compositivo (Marzal Felici, 2004, pp. 1-28), indican que hay un reconocimiento de fauna y flora del territorio, un componente cultural evidente en la comida, en particular, del pescado como principal ingrediente y, con ello, la pesca artesanal como medio principal para acceder al alimento. Asimismo, se hicieron evidentes en las imágenes los rostros de adultos mayores, las calles y viviendas del territorio que habitan:

> Los estudiantes en sus roles de fotógrafos participan como testigos del quehacer de alguien más, focalizan su atención en cuerpos, rostros y en las acciones relacionadas con la cultura de su territorio. A la vez, sus miradas repararon en la arquitectura del corregimiento y captaron la esencia de lugares que por su simbolismo o tradición resultan representativos, como la iglesia y los alrededores de la ciénaga. Ahora bien, en las dieciséis fotografías restantes se identifican planos generales y primeros planos que se detienen en la singularidad y belleza paisajística del corregimiento (Gómez *et al.*, 2020, p. 122).

También, señalan los autores que las treinta fotografías seleccionadas muestran de manera concreta la cotidianidad del corregimiento. En ellas, se evidencia la estrecha relación con la pesca artesanal, la ciénaga y "Lucho" Arango.

> En esas fotografías, el territorio no puede ser menos que el escenario de convergencia que dota de sentido los puntos de vista de cada estudiante en su rol de observador. No hay una preocupación por "mostrar lo bonito", sino por transferir a otros esos fragmentos de la realidad que se han normalizado y, por tanto, corren el riesgo de no ser valorados. La fotografía en sí misma es un llamado para volver sobre la esencia de lo local e inculcar en las generaciones más jóvenes la identidad y el sentido de apropiación por su corregimiento (pp. 122-123).

Por su parte, el audiovisual participativo permitió validar una de las líneas de la educomunicación. Ramírez y López (2020) destacan la estrategia aplicada como espacio de aprendizaje, diálogo y reflexión de los estudiantes, así como un reconocimiento de los docentes por lo realizado.

Indican que los profesores, al observar las habilidades de sus estudiantes, lograron cambiar algunas percepciones, tal como señala Sandoval (2015), acerca de "generar materiales audiovisuales para la reflexión en contextos educativos formales y no formales, y porque, finalmente, con la realización de sus propios documentales, pueden despojarse de los estigmas, etiquetas y estereotipos" (p. 116).

Esto puede entenderse como un primer acercamiento entre adultos y jóvenes, lo que permite mayor libertad en el aula a la hora de proponer contenidos y espacios. Lo anterior trae a colación los postulados de Freire y Kaplún, sobre un modelo de educación horizontal que esté basado en el diálogo e intercambio de saberes, donde los estudiantes sean interlocutores de procesos pedagógicos que fortalezcan la participación (Ramírez y López, 2020, p. 183).

Igualmente, reconocen la disposición de los participantes para buscar soluciones en conjunto, llegar a acuerdos y pautas básicas en los procesos de transformación social. La herramienta audiovisual funcionó como un nuevo pretexto para que los estudiantes repiensen sus discursos sobre el medio ambiente.

> El hecho de perder su rol como receptores y empezar a crear sus propios contenidos abrió espacios de construcción colaborativa, de ahí que no resulte extraño que definir los mensajes en la preproducción haya sido una de las principales encrucijadas por las que atravesaron. La elaboración de un mensaje nuevo requiere poner en común acuerdo las ideas de varias personas, dotarlas de sentido y hacer que la narración que se escoja sensibilice al otro sobre el tema abordado. Una vez más se pone en evidencia que la comunicación, si bien no logra transformaciones inmediatas en las comunidades, sí propicia espacios para que las personas asuman roles activos y juzguen, desde su realidad, eso que les afecta, al mismo tiempo que propongan soluciones (p. 184).

En su conjunto, la experiencia investigativa en "El Llanito", además de evidenciar que la educomunicación aporta de manera clave al encuentro entre sujetos; los productos visuales, sonoros y fotográficos generados potencializaron la identidad social del individuo y su identificación. Lo anterior coincide con Abdul Magied (2020, p. 14), quien postula que cada etapa de la vida humana entrega características que hacen avanzar o replantear la aceptación y comprensión del lugar de origen, las condiciones de vida, las oportunidades y la relación que se establece con familiares y con *otros.*

Para el caso de los jóvenes del proyecto investigativo en "El Llanito" y lo dicho por la autora, la edad a la que ellos pertenecen los ubica en la etapa de *contradicciones,* y su lectura de la sociedad y el contexto está cubierta de mantos, dudas, en parte por una lucha interna, "this is also the stage that they start recognizing the expectations versus reality that they are living in with their self-development" (p. 15). Esto permite comprender mejor la actitud y posición contrapuesta que, en ciertos momentos de la investigación, se observó por parte de algunos participantes.

La otredad en "El Llanito"

...la vida no es de nadie, todos somos
la vida —pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos—,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros...
"Piedra de Sol", Octavio Paz (1957)

La cita del gran mexicano Octavio Paz da paso a la reflexión sobre el devenir de los pobladores de "El Llanito", así como las percepciones recuperadas luego del acercamiento con algunos de sus pobladores. Los vestigios de cohesión y trabajo conjunto que aún quedan, la intranquilidad que ronda en la zona y la actitud de apatía en algunos de los presentes para seguir liderando procesos ambientales, como lo hizo "Lucho" Arango, llevan a pensar que existe poco interés en que sean reconocidos por otros, como "los otros protectores de la ciénaga", como "los otros protectores de la pesca artesanal", como "los otros protectores de la vida".

La otredad, un concepto propio de la antropología cultural, que involucra en su construcción y análisis a diversas ciencias sociales y de las artes, concentra su énfasis en visibilizar que somos seres humanos que, al interactuar y relacionarnos, confeccionamos lazos, los cuales, mediante las experiencias vividas y el paso del tiempo, dan origen a la denominada *identidad.* En palabras de García-Bullé (2020), la identidad personal es el ser y la expresión; la identidad social es la identificación y el reconocimiento.

Un punto medular de análisis está relacionado con la práctica ancestral de la pesca artesanal, procedimiento que adultos y adultos mayores realizan cotidianamente, con el cual se alimentan y comercializan. No obstante, a partir de las observaciones y los comentarios de los participantes, queda

en duda el interés en esta actividad a largo plazo. Sosa (2009, p. 369), al respecto, indica que la otredad es la capacidad para resignificarse, al aceptar la existencia de diferentes niveles de la realidad, los cuales cambian por factores externos (hegemonías, ideología, dominación), llevando a cuestionar lo existente, reconstituir o redireccionar el significado y reinterpretarlo. Lo anterior permite comprender mejor actitudes de los otros cuando se trata de preservar, conservar y proteger la ciénaga, o cuando se buscan respuestas al por qué respecto al desinterés en sectores sociales, del corregimiento por mantener la práctica de la pesca artesanal.

El reconocimiento de la otredad frente a la naturaleza, pero también hacia las personas del corregimiento "El Llanito" que se dedican a la pesca artesanal, puede analizarse desde Agamben (2007), cuando, al estudiar a Benjamín plantea:

> Mientras el intento de controlar el dominio del hombre sobre la naturaleza da lugar a las contradicciones que la ecología no llega a resolver, un dominio de la relación entre el hombre y la naturaleza se hace posible precisamente por el hecho de que la relación hombre con la naturaleza no es inmediata, antes bien está mediada por su relación con otros hombres (p. 151).

Agrega que la condición como persona ética frente a la relación con la naturaleza puede darse incluso al comprender que dicha relación está mediada por la relación con otros.

Ante esto, Flores (2007), citando a Albagli (2004), propone crear una interacción entre las culturas externas y locales, así como mantener lazos de identidad desde una base de intereses comunes que busquen "proteger, valorizar y capitalizar lo que un determinado territorio tiene, sus especificidades culturales, tipicidades, naturaleza en cuanto a recursos y en cuanto a patrimonio ambiental, prácticas productivas y potencialidades económicas" (p. 39), permitiendo establecer cimientos en el sentimiento de pertenencia o actuar dentro del espacio geográfico, donde las relaciones sociales junto con la localidad estén interconectadas de manera que puedan fortalecer el territorio y la identidad colectiva.

En ese mismo sentido, cuando un pueblo no vitaliza lo histórico o los liderazgos son opacados por las violencias, lo participativo se debilita, la resistencia sobre propuestas y proyectos contrarios a lo defendido pierde terreno. Continuar avalando lo económico sobre el bienestar ambiental pone en riesgo la vida, así como el ecosistema de los actuales habitantes y las futuras generaciones.

Es conveniente que adultos y jóvenes, de manera tanto individual como colectiva, reflexionen sobre el *tener* o el *ser* (E. From, 1978). Acudir a la memoria colectiva y narrar las experiencias vividas puede ser un primer escenario de reencuentro entre generaciones. Padres de familia, cuidadores de los menores y docentes serían los llamados a sensibilizar respecto a las oportunidades que tiene el territorio, así como a recalcar los principios base que han hecho del "El Llanito" un territorio que transciende en la región.

Las consecuencias del conflicto armado y la carencia de oportunidades marcan huellas profundas, incluso rompen acciones implícitamente pactadas entre los colectivos o grupos sociales de base organizados. Galtung (1991) planteó la metáfora del triángulo para explicar el entramado de la violencia. Señaló que en cada vértice hay una dimensión: violencia estructural, cultural y directa.

En el caso del asesinato de "Lucho" Arango, la fuerza usada por los actores armados para acabar con la vida de un líder fue, sin duda, violencia directa, la cual desencadenó una violencia estructural que se evidenció al debilitarse la organización social de base, una vez que la deconstrucción en los sujetos en cuanto a las prioridades colectivas quedó expuesta. Tanto habitantes de "El Llanito" como pobladores cercanos modificaron sus rutinas y tradiciones, posiblemente más por proteger la vida de su familia que por convicción. Se hace necesario, así, recuperar prácticas comunitarias sostenibles, un reto nada sencillo para las generaciones en formación.

Abdul Magied (2020) señala que el *otro* existe debido a la presencia de otros en la sociedad, donde las personas coexisten. "El otro no es alguien que no forma parte de nosotros sino alguien o un grupo de personas que intencionalmente se sitúan fuera de la sociedad" (p. 8). La ciénaga en "El Llanito" es un territorio donde nuevos y antiguos pobladores se juntan por diversos motivos. Los primeros actúan conforme a sus necesidades

y, en momentos, acuden a los segundos; éstos, por su parte, en ocasiones hablan y hasta ordenan con el silencio a los primeros.

De ahí que el territorio es superior a quienes lo habitan, pues estaba antes de su llegada, les ofreció alimento, refugio, posibilidades de existir y trascender, por eso exige cuidado, respeto y agradecimiento por parte de quien lo transita o usa. La defensa que hizo "Lucho" Arango al territorio, así como su liderazgo al preservar y proteger el territorio fue la forma de retribuirle. Algunos de los habitantes acompañaron a "Lucho" y entendieron, otros ya lo olvidaron. El territorio no desaparecerá, cambiará su uso, pueden agotarse sus recursos, pero el tiempo será quien le devuelva lo sustraído, y les dará a otros la posibilidad de recuperarlo o no. Queda aquí señalado un desafío más.

Figura 5. La ciénaga y el otro



Nota. Lo simbólico está presente en "El Llanito", lo cual hace identidad social individual y colectiva. Fuente: Archivo.

El territorio y los seres humanos poseen lenguajes que, en ocasiones, logran una común-unión. Lo simbólico, lo no verbal, lo extralingüístico es usado continuamente por el territorio. Cada año, éste indica cuándo sembrar, cuándo no pescar, recoger frutos o limpiar.

El ser humano, con sus capacidades y competencias, propias u otorgadas por la razón, comprende lo que dice el territorio, reconoce advertencias, identifica oportunidades. Sin embargo, la comunicación entre seres humanos en ocasiones es compleja, porque es

> un proceso que trasciende la fase de emisión y aceptación de un discurso simbólico-lingüístico por parte de seres humanos, que induce, motiva, apropia una acción social, que desde la cognición individual se concreta por quien lo dice, como por quien la acoge. La visibilidad pública de dicha acción-participación, realizada a través de diversos medios (orales, escritos, no verbales, digitales), es el escenario donde los actores sociales difunden, sustentan, replican y refutan evidencias primarias desde la racionalidad en correlación con la viabilidad, la posibilidad y transformación de dicha acción relacional (Bohórquez-Pereira *et al.,* 2022, p. 56).

Al llevar esta discusión al plano cotidiano, encontramos posibilidades para comprender por qué el territorio, en particular "El Llanito", es siempre el más afectado, pues la racionalidad de quienes lo habitan, en ocasiones, no es la más acertada. Asimismo, los múltiples intereses, económicos y políticos que registra la zona han llevado a que los unos (pobladores, habitantes, residentes) expresen y realicen en defensa, la preservación o protección del territorio; mientras que los otros promulgan opciones, como el uso de la técnica del trasmallo para acceder al alimento, a un sustento económico.

Dos líneas quedan pendientes para discutir, y ambas pertenecen al plano de la comunicación. Una es la relacionada con los efectos que los *mass media* generan. Los planteamientos teóricos expuestos durante el siglo xx, y lo que va del xxi, acreditan la triada medios de información-redes sociales-publicidad, como la gran responsable del actuar del individuo y, con ello, lo que aprueba, rechaza, no sólo en cuanto a ideas o posturas

políticas, sino también respecto al reconocimiento, la aceptación y la admisión de la existencia en sociedad del otro.

Un componente adicional que activa este comportamiento colectivo es la sumisión total de los individuos al mundo del mercado global, el cual lo homogeniza y le deja poco espacio para aceptar la diferencia, mientras amplía la exclusión hacia el otro. Al perderse está interrelación, producto de motivaciones individuales creadas por la tríada ya señalada, se neutraliza la posibilidad del encuentro, la cercanía, el diálogo, el respeto entre seres humanos, la comunicación. Al respecto, Ramírez González (2016, p. 12) añade que lo colectivo recibe diariamente ofertas de productos y servicios, "impulsando la consolidación de un mercado que compra compulsivamente, sin pensar y con un sentimiento tácito de alcanzar la felicidad o perfeccionamiento humano".

Iluso es negar que en "El Llanito" estas olas o ventiscas del modelo neoliberal y la motivación a falsas necesidades no estén presentes. Los mass media y sus aliados están en todas partes. Aquí, entonces, se presenta una dimensión adicional, para comprender por qué algunos comportamientos sociales en la zona están relacionados con el rechazo de mecanismos tradicionales de pesca, y proyectar como opción salir del territorio en busca de una mejor vida. Preguntarse permanentemente la utilidad de lo que se hace, y evaluar la productividad que deja la relación con el otro, motivado por actores mediáticos, lleva a que los valores, tradiciones o principios de cada individuo entren en contradicción con la gran posibilidad de modificarse. Aquí, las interacciones comunicativas (Martín Serrano, 2007) se hacen necesarias.

El otro camino de discusión y opción es acudir, valorar y aplicar la línea o área de la comunicación para el cambio social, la cual, desde su esencia y mediante sus múltiples herramientas, puede entregar pautas para que las comunidades, desde su interior y a partir de su decisión, recuperen o fortalezcan sus discursos para el bienestar colectivo y ambiental del territorio. Se deja por sentado que, a pesar de los avances, se requieren esfuerzos de otros, entre ellos, de los actores académicos, gremiales y, por supuesto, estatales. Entre todos los *otros* convocados, el compromiso que se asuma desde los habitantes se podrá evidenciar de nuevo en un

lapso prudente, así como la identidad del pueblo llanitero, y con ello la preservación del territorio.

Referencias

Abdul, S. (2020). Othering, Identity, and Recognition: The Social Exclusion of the Constructed 'Other'. [Master's of Social Exclusion]. Åbo Akademi University. https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/177835/abdul-magied_salma.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos.* Adriana Hidalgo Editora.

Aparici, R. (2003). *Comunicación educativa en la sociedad de la información.* UNED.

Barbas-Coslado, A. (2012). Educomunicación: desarrollo, enfoques y desafíos en un mundo Interconectado. *Foro de Educación, 14,* 157-175. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4184243

Bohórquez-Pereira, G., Quintero. G., González C. (2022). *Medir competencias ciudadanas en la comunidad UPB, en la vivencia y convivencia de su espíritu misional. Proyecto competencias ciudadanas ad intra de la UPB seccional Bucaramanga.* Escuela de Ciencias Sociales, Facultad de Comunicación Social y Periodismo, Departamento de Formación Humanística.

Castañeda, S., Monroy, V., Peñuela, J., Pérez, P., Arenas, C. y Jiménez, H. (2016). *Integración económica solidaria en territorio. Aportes a la construcción de modelos y metodologías.* Universidad Cooperativa de Colombia.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Lucho Arango: el defensor de la pesca artesanal.*

Flores, M. (2007). La identidad cultural de territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible. *Revista opera, vol. 7* (7), 35-54.

Freire, P. (1969). *La educación como práctica de la libertad.* Tierra Nueva.

From, E. (1978). *¿Tener o ser?.* Fondo de Cultura Económica.

Galeano, M. (2004). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada.* La Carreta Editores.

Galtung, J. (2016). Capítulo quinto. La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia, 186.*

García-Bulle, S. (2022). ¿Qué es la otredad y por qué necesitamos entenderla?. *Observatorio Instituto para el futuro de la educación.* Blog. Tecnológico de Monterrey. https://observatorio.tec.mx/edu-news/que-es-la-otredad/#:~:text=La%20otredad%20es%20el%20resultado,otredad%20van%20de%20la%20mano.

Gómez, H., Loaiza, A. y López Rueda, B. (2020). La fotografía, medio para rescatar el valor cultural en los territorios golpeados por el conflicto. *Mediaciones, 24*(16), 110-126.

Hernández-Sampieri, R. (2014). *Metodología de la investigación.* McGraw Hill, Interamericana Editores.

Jiménez-Segura, L. Granado-Lorencio, C., Gulfo, A. y Carvajal-Quintero, J. (2012). *Uso tradicional de los recursos naturales pesqueros y conservación de la biodiversidad en regiones tropicales en desarrollo: Hacia un modelo ecológico de reconciliación.* Informe final. Universidad de Antioquia, Universidad de Sevilla, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo y Cormagdalena.

Jiménez, M. y Sideri, S. (1985). *Historia del Desarrollo Regional en Colombia.* Fondo Cerec, Cider, Universidad de los Andes. https://es.scribd.com/document/378353052/Se-rie-Textos-Centro-de-Estudios-de-la-Realidad-Colombiana-Bogota-Colombia-no-6-Si-deri-S-Jimenez-Margarita-Historia-del-desarrollo-region

Kaplún, M. (1997). De medios y fines en comunicación. *Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación,* (58), 4-6.

López, B. (2020). Pescando historias. Memorias de un Llanitero. *Proyecto de investigación, Joven investigador UPB. Colciencias. Blog.* https://preview.shorthand.com/ylJiczcobdLFfibO

Martín, M. (2007). *Teoría de la Comunicación. La Comunicación, la vida y la sociedad.* Mc Graw Hill.

Marzal, J. (2004). *Propuesta de modelo de análisis de la imagen fotográfica. Descripción de conceptos contemplados.* Castellón: Universidad Jaume I.

Mejía, E., Novoa, E., Ñaupas, H. y Villagómez, A. (2014). *Metodología de la investigación cuantitativa-cualitativa y redacción de la tesis.* Ediciones de la U.

Mosangini, G. (2010). *Documentales para la transformación. Guía para la elaboración de documentales sociales participativos.* http://cajondeherramientas.com.ar/wp-content/uploads/2019/05/guia-documentales-socialesparticipativos.pdf

Narváez, A. y Castellanos, A. (2018). Educomunicación hoy: un reto necesario. *Rehuso, 3*(2), 25-34.

Oliveira, L. (1976). *Mutaciones en educación según McLuhan.* Humanitas.

Paz, O. (2008). *Piedra de Sol.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez, A. y López, B. (2020). Audiovisual participativo: convergencia entre comunicación y medio ambiente. *Contratexto, 33*(033), 171-187.

Ramírez, D. (2016). La comunicación desde la otredad. *Rev Humanismo y Sociedad, 4*(2), 10-13. https:// doi.org/10.22209/ rhs.v4n2a03

Redacción Semana. (26 de junio de 2017). *Lucho Arango, defensor de la pesca artesanal.* Revista Semana. https://www.semana.com/homenaje-a-lucho-arango-lider-social-asesinado-por-los-rastrojos-en-2009/529602/

Sandoval, J. (2015). El documental participativo como proceso educativo: hacia la realización de proyectos audiovisuales con enfoque intercultural. *Entreciencias, 3*(6), 107-119.

Sosa, E. (2009). La otredad: Una visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo. *Letras, 51*(80), 349-372.

VVAA. (2014). *Lucho Arango, el defensor de la pesca artesanal.* Centro Nacional de Memoria Histórica y Universidad Pontificia Bolivariana Seccional Bucaramanga.

La representación del otro-realidad en temas y objetos de textos recepcionales en los programas de comunicaciónde la FCPyS. Notas para empezar

María Edita Solís Hernández[31]
Oscar Alejandro Reséndiz Delgado[32]

El 4to Seminario Interinstitucional de Comunicación, ahora internacional, tiene como objeto de reflexión *La representación del otro: una aproximación teórica, metodológica y epistémica.* La invitación temática nos hizo pensar en la propuesta que el título del presente trabajo propone de manera específica: la representación, sí, pero, de un otro-realidad que se manifiesta formalmente en los objetos de trabajo encontrados en la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAQ.

En este sentido, el objetivo del presente artículo es analizar la construcción del objeto de estudio, ese *otro-realidad,* en los textos recepcionales de la licenciatura en Comunicación y Periodismo de la UAQ, con la intención de dilucidar cómo se construyen las representaciones sociales en dichos procesos de titulación, que no son otra cosa que un texto en el que se reflejan los aprendizajes adquiridos en dicho programa académico.

Representación social y representación colectiva

El posicionamiento del presente texto asume la noción de *representación* como representación social (RS) y no como representación colectiva (RC). Es parte del saber común, en las ciencias sociales, que la noción de *representación colectiva* fue acuñada por uno de los padres de la sociología y las ciencias de la educación, Emilio Durkheim. Este autor, a finales del siglo

31 Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
32 Estudiante de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

XIX e inicios del XX, en su afán de crear el método sociológico y la manera de hacer sociología, propone considerar los hechos o fenómenos sociales (la lengua, el sistema religioso, el económico, las formas jurídicas, etcétera) como cosas externas al individuo (Durkheim, 2006 [1893]), es decir, le preceden, están ahí, igual que los hechos de la naturaleza, antes que él. Estos hechos o fenómenos, de carácter social, material y cognitivo, ejercen una coerción sobre los individuos; los estructura y hace aptos para el medio social al cual se integran específicamente y sin mayor opción. Esto es la RC.

Se entiende, entonces, que la vida cotidiana que cada uno de nosotros habitamos es un espacio complejo, conformado por miles de consensos tácitos, intersubjetivos, normativos, los cuales construyen nuestras miradas, formas de entender, nombrar y hablar del mundo; de manera concreta, para este trabajo, de *entender* y *adicionarse* a una identidad profesional.

Después de esta propuesta conceptual y matriz, en 1961, aparece en Francia, también, la hoy multicitada obra de Serge Moscovici, *El Psicoanálisis, su imagen y su público.* En esta obra, debuta el concepto de RS que, en contraste con el concepto durkhemiano de RC, propone que, vistas desde la psicología social, no se imponen al individuo desde fuera, sino que son construidas cotidianamente, de acuerdo con situaciones presentes, es decir, son flexibles y se modifican. No obstante, debe entenderse que las representaciones, como construcciones sociales, aluden necesariamente a la intersubjetividad y ésta, a su vez, se concreta si, y sólo si, el individuo ha adquirido una lengua y un lenguaje que le dote de habilidades comunicativas y sociales que en principio le son externas.

¿Por qué, entonces, trabajar la representación del *otro-realidad* en los temas y objetos encontrados en textos recepcionales, desde la noción de la RS? Porque la propuesta de Moscovici nos deja pensar las RS de manera bifuncional frente las RC de carácter unifuncional. Las RS son elaboradas socialmente por el individuo, al mismo tiempo que proyectan al exterior del mismo la posibilidad de cambio por el sólo hecho de ser construidas en el trayecto de procesos activos de interacción, pero no se elaboran al margen de lo ya instituido.

La representación del *otro-realidad*

En el campo de la formación curricular en Comunicación y Periodismo, del caso específico aquí tratado, las RS sobre el campo (prácticas profesionales, la investigación, la teorización, las metodologías, las formas de intervención, etcétera) son lo que Jean Claude Abric (2001) llamaría *sistemas contextualizados* por el discurso, en este caso, del espacio social del *curriculum* vivido en las aulas.

Entonces, ¿cómo se representa el *otro-realidad* en un trabajo recepcional que, supuestamente, condensa un proceso institucional y formativo de cuatro años, en el cual interactúan el *curriculum* formal, es decir, el plan de estudios, un gran número de maestros y las actividades extra-aula? Jodelet (en Moscovici, 2008) señala al respecto que la dimensión social interviene en la construcción de las RS, para el caso de los objetos de estudio en los textos recepcionales, a través

> del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de aprehensión que proporciona su bagaje cultural; a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas (p. 473).

Esto permite pensar no sólo en cualquier aspecto de la socialización y la vida cotidiana, sino en la tarea que aquí nos ocupa, dentro del marco del Seminario Interinstitucional de Investigación en Comunicación. La noción de la RS del *otro-realidad* en temas y objetos de estudio en textos recepcionales no se desliga de la interdisciplinariedad, la cual es necesaria para comprender la relación entre el aspecto psicológico del individuo-estudiante, asesor, director de tesis, tutor, investigador, y su particular entorno social, sobre el cual problematiza la realidad y la intervención profesional propia del estudiante de periodismo y comunicación.

La vivencia de un *curriculum* escolar, en este contexto, el de la ya citada licenciatura, se constituye en *hechos,* como el plan de estudios formal, los ejes de formación, contenidos y autores seleccionados, estilos docentes,

formas de evaluar, resultados reales por sobre los resultados formales, entre otros que van definiendo un tipo de relación con lo *otro-realidad,* objeto de estudio, externo a ellos.

Jodelet (en Moscovici, 2008) define ampliamente lo que aquí se intenta exponer:

> Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás (pp. 474-475).

Llevado lo anterior a la construcción de la representación social del otro-realidad, objeto de estudio en la investigación en comunicación, el proceso formativo curricular y sus acciones cotidianas permiten tejer respuestas a los aspectos filosóficos del conocimiento y el aprendizaje, así como nuevas preguntas. ¿Cómo se establece la relación entre un yo que conoce cierta representación social de la realidad y lo que se pretende conocer, indagar? ¿Qué aspectos de la representación social de la realidad, como otro, son susceptibles de convertirse en objetos formales de estudio? La cuestión refiere a la dimensión epistemológica que se busca discutir en este seminario. ¿Cómo *me* acerco al conocimiento? ¿Cómo lo produzco? Es decir, metacognitivamente hablando, ¿cómo conozco? Responder orienta la mirada al espacio metodológico y de método.

Metodología y análisis

En el mes de febrero e inicios de marzo del presente año, se pudieron encontrar y revisar, directamente en la biblioteca "Carlos Dorantes" de la facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 18 tesis de Comunicación y Periodismo que abarcan del 2008 al 2011. Hay que tomar en cuenta que la licenciatura nació en 1996, y no todos los textos recepcionales de quienes se titulan por este medio llegan a la biblioteca. También, es necesario señalar que el trabajo de revisión textual no se pudo continuar, menos aún regresar para obtener fragmentos textuales, una vez que se tomaron las medidas de confinamiento por la presencia del COVID-19. En este contexto, el trabajo empírico se limitó a estos 18 textos recepcionales que, por cuestiones éticas para con sus autores, no se citan, y queda el adeudo de la revisión de lo que se pudiera encontrar, mediante el acceso público, sobre los siguientes años.

La técnica específica que se utilizó para analizar los textos fue el *análisis de contenido*. Se siguió la propuesta de Berelson (1952), quien lo define como "una técnica de investigación para la descripción objetiva, sistemática y cuantitativa del contenido manifiesto de la comunicación" (Berelson, 1952, p. 18). Esta visión se alinea con la de Krippendorf, quien entiende el análisis de contenido como "una técnica de investigación destinada a formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que puedan aplicarse a su contexto" (Krippendorf, 1997, p. 28). Ahora bien, para poder realizar un análisis de este tipo, es necesario, primero, procesar y sistematizar el discurso generado para después, atender al contexto de los datos y al andamiaje teórico para su análisis. No obstante, dados los objetivos del presente artículo, se propuso seguir una codificación inductiva, es decir, explorar el discurso generado para construir los códigos y clasificaciones necesarios.

Con base en la idea anterior, se tomaron en cuenta los siguientes rasgos de los textos para su análisis y clasificación: año de publicación, tipo de texto recepcional y grado académico de la o el asesor. Por otro lado, el análisis se enfocó principalmente en tres áreas: planteamiento del problema, marco teórico-conceptual y diseño metodológico. La primera y única revisión con los límites señalados es la siguiente:

Tabla 1: Revisión de textos.

Año	Textos Recepcionales
2008	8
2009	3
2010	3
2011	4

Fuente: Elaboración Propia

A continuación, se presenta el análisis de los textos.

Esbozos de los casos revisados

2008

En los ocho documentos recepcionales encontrados, llama la atención que todos, por su título, parecen ser proyectos de intervención profesional; es decir, tres son "Manual de Identidad Institucional", dos para la UAQ, otro para el gobierno municipal de Tarimoro, Guanajuato; otros tres son proyectos para el área de difusión del instituto universitario del Estado de México, campus Atlacomulco, para el área de comunicación social de la asociación civil "Restauración Integral de la Familia" y el otro para la comunicación interna del sistema municipal para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF).

El último de estos ocho documentos es una tesina de *análisis* de programas educativos en televisión. Resalta que ninguno de los ocho textos recepcionales muestra el nombre de un director o asesor del éste. En estos, se observa a primera vista:

- La falta de formalidad en el texto, ya que no se maneja un sistema de citas y referencias ni el uso de aparato crítico que de ello se deriva;
- la ausencia de un planteamiento o justificación que sostenga la coherencia lógica del contenido; es decir, la problematización, producto de un enfoque teórico y conceptual que, a su vez, derive en una metodología, técnicas e instrumentos, así como el tratamiento de la información;
- definiciones más etimológicas que conceptuales; aunque la estructura se asemeja a un protocolo de investigación, los apartados se redactan como glosarios aislados entre sí, sin llegar a una discusión conceptual;
- la redacción queda en deuda con el manejo adecuado de la sintaxis y la semántica formal de los temas;
- las temáticas, que equivaldrían a la construcción de un *otro-realidad,* objeto de estudio, representado de manera académica, se reducen a anécdotas personales; y
- la revisión general siembra la idea de una débil representación formal, académica, de un objeto de estudio entendido como un *otro-realidad* robustecido por la formación curricular que la licenciatura ofreció.

2009

Los tres textos recepcionales del 2009, encontrados públicamente en la biblioteca, son todos titulados como *Tesis*. Los temas, representados como un *otro-realidad,* objetos de estudio, se anuncian en las unidades de sentido de sus títulos y sus contenidos:

1.- *La música en la construcción de estereotipos juveniles,* abordada desde las nociones de consumo cultural, estereotipos sociales y gusto musical, es un trabajo empírico sobre un número impreciso de jóvenes cuyas edades van de los 15 a los 25 años. Paradójicamente, se queda fuera de la escritura de este texto recepcional la reflexión teórica y conceptual sobre juventud(es) y los criterios de abordaje.

Otros datos generales que aportan a la comprensión de esta configuración del *otro-realidad* objeto de estudio es la dirección de la tesis. Quien dirige la tesis tiene un grado de maestría. Se observa, también, que el marco teórico comienza con la discusión respecto a la noción de estereotipos, más cargada hacia la definición que atiende las características de la palabra en sí y su etimología, que al análisis conceptual que implica una representación mental abstracta y compleja.

Se observa una definición superficial sobre el consumo cultural. Enseguida, se anota la definición etimológica de *música* y *géneros musicales,* una más de *consumo* y *medios de comunicación,* y se da por terminado dicho apartado. La estrategia metodológica se presenta como mixta; propone cuestionarios cerrados, como parte de un trabajo cualitativo; con lo cual se compromete el método con los instrumentos. El análisis que se señala, con grupos de discusión, sólo incluye a diez personas sin descripción precisa ni formalmente justificada de lo que se llama *muestra de* (...). Estos errores metodológicos y de aplicación de instrumentos impiden la formalidad de toda la propuesta de investigación.

El texto pierde valor académico por la notoria ausencia de trabajo cognitivo de abstracción conceptual y teórica, que se evidencia inmediatamente en la inexistente relación entre definiciones etimológicas y la falta de trabajo con conceptos formales. La *tesis* no presenta ni profundiza en la problematización científica de un *otro-realidad* objeto de estudio, que se esboza apenas como una incipiente intención, sin alcanzar su madurez. La debilidad en la escritura académica da la impresión de que el recorrido curricular ha resultado insuficiente para la elaboración rotunda de una investigación recepcional donde la representación formal del *otro-realidad* objeto de estudio queda incompleta. Esto permite entender aspectos observables en el texto, como que la hipótesis excluye la variable principal, como la música, por ejemplo, lo que pareciera ser un ejercicio tautológico.

2.- La profesionalización periodística: 10 años de prensa escrita en Querétaro es una tesis que trabaja sobre el perfil profesional de reporteros en medios locales de comunicación en Querétaro, entre 1997 y 2008. El grado de quien dirige la tesis es de maestría. El apartado del planteamiento,

en realidad, presenta un prejuicio personal que anula la función formal del planteamiento mismo. La estrategia metodológica se señala como cualitativa, pero se considera que, por tratarse de un estudio sobre perfil profesional, debió ser mixta, es decir, acudir a la revisión de datos censales y estadísticos.

De un universo de 75 reporteros(as) se trabaja, sin explicación formal alguna, con 11, a los cuales sólo se les aplica una entrevista, clasificando la población en dos grupos: quienes llevan más de 10 años en el medio y menos de 5. No se sabe por qué se excluye a quienes están entre 6 y 9 años en el medio laboral del periodismo.

El apartado correspondiente al marco teórico y conceptual esboza definiciones de carácter etimológico, a manera de glosario. Más allá de las debilidades formales, la representación del otro-realidad objeto de estudio en este texto recepcional muestra una rescatable intención historiográfica, de base documental, sobre el periodismo en la ciudad de Querétaro.

3.- *La enciclomedia como uso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación en la educación primaria en el municipio de Querétaro* es un trabajo que construye una representación del *otro/realidad* objeto de estudio coherente entre título y contenido. Hay un planteamiento que cumple con la construcción formal del problema. Se advierte que Abraham Nosnik, autor teórico-conceptual, se repite como fuente en ésta y otra tesis. Ésta es abundante y se observa el ejercicio del aparato crítico.

La discusión conceptual es aceptable para el grado de licenciatura, pero queda a deber en cuanto a teoría(s) de la educación que le den un anclaje más sólido. La estrategia metodológica es variada en técnicas definidas y los instrumentos de recolección de información son adecuados, aunque pudieron mejorar en su diseño. La base conceptual se sostiene sobre autores secundarios, salvo Nosnik, y se repite en otros trabajos recepcionales un texto de Guillermo Orozco. El grado de quien dirige la tesis es de doctorado.

2010

Se encontraron 3 textos recepcionales correspondientes al 2010, de manera pública, en la biblioteca ya citada.

1.- *Educación, diversidad cultural y comunicación: el estudio de dos escuelas con población indígena en el estado de Querétaro.* El contenido de esta tesis aborda las prácticas efectivas, derivadas de políticas públicas en materia de educación en el contexto de escuelas indígenas. El planteamiento que dibuja la representación del *otro-realidad* objeto de estudio es claro. El marco teórico parece adecuado, pero la teoría social de la educación no se observa en su dimensión formal para fundamentar, de manera estructural y en su función social, las políticas educativas.

La estrategia metodológica se sustenta, como se mencionó anteriormente, en un texto de Guillermo Orozco, y la noción de *criterio de suficiencia comparativa* se observa débilmente planteada. Hay variedad en técnicas e instrumentos adecuados, aunque pudieran mejorarse en su diseño. Es una de las tesis donde la base metódica de investigación (no fundamento metodológico o epistémico) es el texto de Hernández Sampieri. El resultado es en general abundante. El grado de quien dirige el texto recepcional es de doctorado.

2.- *Una propuesta de Comunicación alternativa para las organizaciones de la sociedad civil.* El contenido de esta tesis concuerda con su título. El planteamiento de la representación del *otro/realidad* objeto de estudio se esboza sin llegar a una pregunta de investigación lógica o acorde a lo mencionado. El marco teórico, que debe sostener una representación formal del *otro-realidad* objeto de estudio, no logra abstraer conceptualmente lo que en realidad es una propuesta de intervención profesional que en ello se limita. El documento recepcional se limita a ser un trabajo meramente descriptivo de lo que algunos autores citados *dicen*.

En la estrategia metódica, se repite el texto de Guillermo Orozco sin profundizar en la metodología como reflexión epistemológica. Los logros de la tesis, en cuanto a su elaboración y resultados, son superficiales. El grado de quien dirige el texto es de doctorado.

3.- El 3er documento es un texto que forma parte de los ensayos que se deben entregar en los diplomados de titulación. En este caso, se trata de un diplomado en Filosofía que se cursó para el fin recepcional. El grado de quien dirige es de maestría. En este trabajo, se observa que la representación de *otro-realidad* objeto de estudio no alcanza la formalidad académica propia de una licenciatura. El documento lleva el nombre de *Tesina,* pero no se encuentran, en la observación de ésta, los criterios protocolares en la organización del contenido. No se indica ni aparece el uso de un sistema de citas y referencias, lo que anula el manejo del aparato crítico. En general, es un texto recepcional donde la representación del *otro-realidad* objeto de estudio es insuficiente.

2011

Se encontraron 4 documentos recepcionales públicos, correspondientes al año 2011 en la biblioteca ya citada.

1.- *La ficción como aporte epistemológico en la investigación en Ciencias Sociales.* Esta tesis aborda los conceptos de ficción, ciencias sociales, investigación, comunicación, realidad y mundos posibles. El planteamiento de la representación del *otro-realidad* objeto de estudio se observa clara y con una redacción óptima y sustento lógico.

Llama la atención la construcción real de un *otro-realidad* como un objeto de estudio poco común en las temáticas revisadas. Esta representación de la *realidad* a estudiar se hace a partir de una reflexión propia cuidadosamente redactada, de manera coherente, interesante y bien sustentada, con parafraseos de otras fuentes. El marco teórico se observa sobrado para un nivel de licenciatura, pues en el desarrollo se distingue la originalidad de quien lee con profundidad los textos. La estrategia metodológica es hermenéutica-comparativa y recupera varios autores. El grado de quien dirige es de doctorado.

2.- El trabajo de investigación titulado *El uso de mensajes de texto por celular y su repercusión en las relaciones interpersonales* representa como

otro-realidad objeto de estudio a la red social intercelulares de ese año. La estructura de este trabajo cumple con el protocolo de investigación en cuanto a la forma, pero en el contenido, que prefigura la representación del *otro-realidad* objeto de estudio, es difícil encontrar, observar, mediante la lectura y su semántica, la abstracción conceptual para diseñar o recortar un objeto de estudio formal.

En general, la recuperación representativa de textos y autores es superficial, es decir, los autores son secundarios y poco representativos en las temáticas. Pareciera que al documento le faltara concreción-madurez en el ejercicio de investigación. No se identifica, mediante la primera observación, la dirección del texto recepcional.

3.- *El uso del Messenger como nueva forma de interacción social entre los jóvenes* es una tesis cuyo campo es también el uso general de las redes sociales. El apartado introductorio logra despertar cierto interés en el tema, pero sin la fuerza descriptiva-argumentativa suficiente para construir una representación formal de un *otro-realidad* objeto de estudio.

Se observa, mediante la lectura del documento, una tendencia a redactar de manera dogmática, es decir, una tendencia a prescribir sin fundamentos ni pruebas. El resultado de este apartado introductorio es una pregunta de investigación general y ambigua que no delimita el ámbito de la cuestión. Un ejemplo de ello es la lectura y análisis del objetivo general enunciado, que anula la pregunta de investigación. La redacción tiende a lo tautológico, producto, quizás, de una dirección descuidada o bien, permisiva.

En la estrategia metodológica se confunde la noción de metodología y método. La elaboración de la representación de ese *otro-realidad* objeto de estudio no deja ver la madurez necesaria de un texto recepcional de licenciatura. En el uso del aparato crítico se observa, mediante la lectura, que los mismos autores que aparecen en el estado del arte se repiten en el marco teórico, sin diferenciación ni criterio alguno. El grado de quien dirige es de doctorado.

4.- *El lenguaje de los mensajes de texto vía teléfono celular que usan los jóvenes del bachillerato. El estudio de dos escuelas preparatorias de Querétaro.* Este texto

recepcional, igual que los otros del mismo año, atienden la representación social de un *otro-realidad* objeto de estudio extraído del campo de las crecientes redes sociales.

Como se ha señalado desde un principio, este ejercicio de observación descriptiva de las representaciones de un *otro-realidad* objeto de estudio, detectado a partir de las unidades de sentido que los títulos de textos recepcionales de la licenciatura en Comunicación y Periodismo muestran, se vio impedido en su trabajo empírico para profundizar y extraer citas textuales a manera de viñetas probatorias, debido a los tres semestres de confinamiento por el COVID-19.

Pensamientos finales

Sin ninguna pretensión de ser concluyentes, debido los elementos ya señalados, además de la falta de revisión lineal de los textos recepcionales subsecuentes, podemos elucubrar, a manera de hipótesis, lo siguiente:

- El plan de estudios y el *curriculum* son sistemas modelizante que trabajan desde la perspectiva discursiva y las representaciones colectivas que, en el sentido durkheniano, se imponen sobre los jóvenes estudiantes para, al final, en un texto recepcional, converger como un *hecho social,* una *cosa, otro-realidad* objeto de estudio que muestra el logro real versus el previsto en el mismo plan de estudios.
- Este ejercicio apunta naturalmente al campo de la evaluación curricular en el sentido más transversal posible. Dentro del *currículum* formal, evidentemente está implícito el *currículum* oculto, en las *formas* en que la docencia orienta la teorización, para inducir el interés en los estudiantes por cuestionar las propias representaciones sociales académicas y profesionales; es decir, hay que cuestionar también ¿cómo la docencia se convierte en un agente motivador-desmotivador (*currículum* oculto) ante los estudiantes para asumir el ejercicio de la representación social intelectual en la formación profesional y el ejercicio metacognitivo que implica redactar textos académicos?

- Las RS sobre el *otro-realidad* objeto de estudio, en un contexto institucional de formación, resulta insuficiente, es decir, las RS cuya base es un plan de estudios construido y desarrollado por la misma comunidad docente, no pasa del lenguaje coloquial (dentro del aula) a un lenguaje más elaborado, complejo, que permita la abstracción formal, ordenada científicamente, de un conjunto de múltiples realidades relacionadas todas con el Periodismo y la Comunicación, que se observen en los textos recepcionales.
- Desde la noción de RS con la que este trabajo inició, se refuerza la idea de que, en un primer momento, las RS son condicionadas por un marco referencial más amplio constituido por el estado de la educación escolarizada en México. Esto, funciona como un fondo común de historia y creencias que se vinculan y modifican, en algunos casos, como maneras de respuesta adaptativa al entorno, en este caso, formativo en la licenciatura en Comunicación y Periodismo. Además, se actualizan para permanecer y reproducir un gremio, una identidad profesional que pretende construir un campo propio, expresado en las RS de un *otro-realidad* objeto de estudio en documentos recepcionales públicos. En ellos, se advierte un campo semántico más cercano a la intervención profesional, aún sin suficiente rigurosidad en cuanto a la investigación formal sobre los temas propuestos.

Referencias

Abric, J. C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones.* Ediciones Coyoacán.

Berelson, B. (1952). *Content analysis in communication research.* Free Press.

Durkheim, E. (2006). *Las reglas del método sociológico.* Colofón.

Moscovici, S. (2008). *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales.* Paidós

Krippendorf, K. (1997). *Metodología de análisis de contenido.* Teoría y Práctica. Paidós.

*Los documentos recepcionales revisados de manera pública en la Biblioteca Carlos Dorantes de la facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAQ no serán citados por protección del anonimato de sus autores, ya que lo que aquí interesa es el texto, no el autor.

El *otro* en el discurso intercultural institucional, comunitario y educativo

Joel Pedraza Mandujano[33]

En este trabajo, abordo el tema de la interculturalidad en distintos niveles. En primer lugar, presento un repaso de la interculturalidad como concepto y como política pública; en segundo lugar, describo el modelo intercultural de educación en general y el modelo aplicado en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) en particular. Para finalizar, problematizo sobre la manera en que los habitantes de las comunidades, los actores universitarios y la burocracia institucional divergen en las percepciones del *otro,* lo que conlleva a dificultades en el funcionamiento educativo e institucional. Concluyo con una propuesta administrativa para disminuir estas brechas sobre la percepción del otro, pero sobre todo de sus acciones y funciones. El objetivo es describir la manera en que la interculturalidad como concepto atraviesa por diferentes niveles y fases, las cuales no permiten hilar un discurso integrado ni en la acción ni en la gestión. Las diferencias sobre el *otro* y las relaciones que se entablan son una de las causas de un lento e intencionado avance institucional.

Interculturalidad como concepto

Proponer una definición de interculturalidad en el contexto teórico social actual es, tal vez, igual de complejo que intentar dar una definición de *cultura*. Echeverría (2019) realiza un repaso histórico interesante sobre las definiciones de cultura desde la antropología y la sociología. Su aporte profundiza en la dimensión de lo cultural, como un espacio donde convergen un sinnúmero de actividades, hinco en este punto la idea de la interacción con el otro, como uno de los elementos constitutivos de este concepto.

33 Profesor investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM).

Marta Rizo (2013) define a la interculturalidad como la combinación, a su vez, de las definiciones de *comunicación* y *cultura,* entendiendo la primera como: "el proceso básico para la construcción de la vida en sociedad, es el mecanismo activador del diálogo y la convivencia entre sujetos" (Rizo, 2013, p. 27) y, por otro lado, define la cultura como:

> el principio organizador de la experiencia humana; como un sistema abierto de significaciones que permite que cada sociedad sea considerada en su singularidad y, por último, como un conjunto de códigos (normas, estilos de vida, comportamientos, cosmovisiones, etc.) a través de los cuales los seres humanos dan forma a su experiencia o existencia cotidiana (Rizo, 2013, p. 28).

En este sentido, se puede decir que la interculturalidad es un intercambio de elementos que construyen la vida cotidiana de los involucrados, pero que está estructurada por un conjunto de códigos diferenciados que conforman la cultura de cada uno de los participantes y que interactúan entre sí de manera voluntaria, obligatoria u orgánica.

Por otro lado —y desde una perspectiva institucional global—, presento la noción de *interculturalidad* y *diversidad cultural* desde la política pública definida por la UNESCO: "Los sujetos identificados son los pueblos indígenas originarios, la afrodescendencia, los migrantes internacionales y sus comunidades, los refugiados, asilados, transmigrantes y apátridas, al igual que la población monocultural y monolingüe" (Alavez, 2014). Como se puede observar, esta definición de cultura se encuentra íntimamente ligada al territorio, la nación y la movilidad entre las naciones distinguidas por el estatus migratorio y político. Lo anterior implica una limitante conceptual, ya que el territorio político no necesariamente es contenedor de cultura, o bien, en un territorio específico político dado, es posible que conviva más de una cultura, como es el caso de muchas regiones en México.

Finalmente, se encuentra la postura política del Estado mexicano, donde la interculturalidad funge como una alternativa educativa con atención específica a la comunidad indígena, pero —y similar a la definición anterior

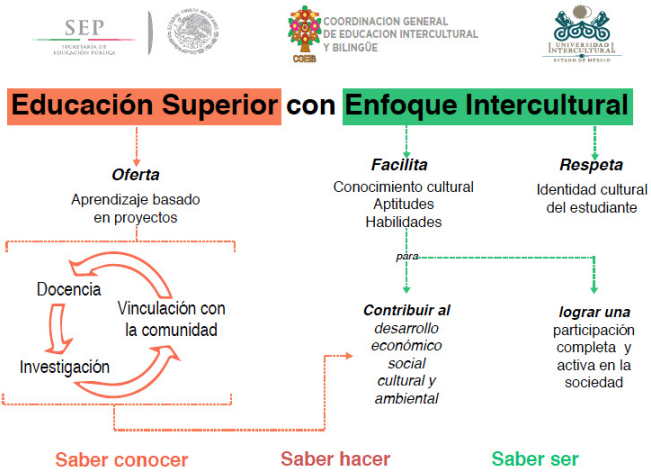
respecto a nación— ésta ya se ve rebasada por cuestiones globales, como la movilidad y la migración. En ese sentido, el origen de las universidades interculturales se encuentra dentro de los logros de la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Sin embargo, sus objetivos han cambiado gradualmente hasta, incluso —en el más extremo de los casos—, llegar a que las universidades interculturales se conviertan en oficinas de administración pública de cada una de las entidades donde se encuentran (Dietz y Mateos, 2020), que perpetúan el poder del Estado sobre grupos en situación de vulnerabilidad —principalmente hombres y mujeres jóvenes indígenas—, brindando un servicio simulado de educación.

En resumen, se puede decir que existen tres tipos de interculturalidad: una cultural, una global y una de Estado. Este último se materializa en las acciones institucionales. Las coincidencias y diferencias fungen como componentes que se desarrollan en contextos sociales y determinan las características de las interacciones sociales. Para el caso del modelo intercultural de educación, se tiene que el eje de vinculación con la comunidad es el estandarte del modelo que busca abrir campo al concepto de interculturalidad. En el caso específico de la Licenciatura en Comunicación Intercultural de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), esta vinculación ha tenido diversas modificaciones debido a errores en su concepción, administración y ejecución. Estas situaciones se describen más adelante con la intención de mostrar los traspiés conceptuales sobre el otro y aprender de dichas equivocaciones.

Modelo Intercultural de Educación

El modelo intercultural de educación tiene algunas características específicas que la distinguen de otros modelos educativos tradicionales, como los de universidades autónomas estatales. Si bien la docencia y la investigación permanecen como actividades sustantivas, la Vinculación Comunitaria es la que hace que el modelo intercultural de educación sea diferente a otros modelos (Casillas, 2006).

Figura 1. Actividades sustantivas del modelo intercultural de educación superior



Fuente: http://uiem.edomex.gob.mx

La vinculación con la comunidad se refiere a las estrategias de integración de la comunidad estudiantil con las comunidades cercanas o aledañas a la universidad, o bien, a las de los estudiantes mismos. Es importante distinguir que: la vinculación con la comunidad no es lo mismo que la vinculación institucional; son actividades diferentes. Mientras la vinculación institucional busca la generación de convenios y trabajo interinstitucional, la vinculación con la comunidad busca la integración con los habitantes de comunidades cercanas o del área de influencia de las universidades interculturales.[34]

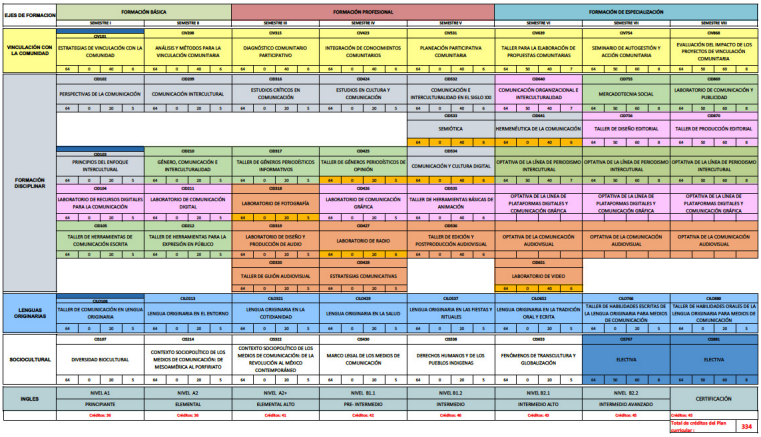
La vinculación con la comunidad tiene como principal objetivo revalorizar los diversos rasgos culturales de las comunidades cercanas, por medio de las investigaciones de los estudiantes. Como he mencionado, este eje es fundamental y diferenciador de otros modelos y, por ello, es

34 Realizo esta distinción conceptual que podría pensarse reiterativa, derivado de una serie de conversaciones con instituciones como la Secretaría de Educación Pública (SEP), El Consejo Mexiquense de Ciencia y Tecnología (COMECYT) y el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT). Varios profesores hemos notado que parte del retraso o lento avance institucional es la incapacidad de comprensión entre instituciones, evaluadores y administrativos en esta distinción de dos tipos diferenciados de vinculación. Esto sucede sobre todo cuando se dan procesos de evaluación, certificación o relaciones interinstitucionales.

que se mantiene a lo largo de todos los semestres, en todos los programas educativos de educación superior en la UIEM. Para el caso de la Licenciatura en Comunicación Intercultural, la vinculación con la comunidad ha tenido diferentes momentos en el desarrollo de este eje (ver Figura 2).[35]

Actualmente, la dinámica de trabajo se divide por años —dos semestres escolares—; en los primeros dos semestres se trabaja de una manera autoetnográfica, con la intención de que los estudiantes se asuman como sujetos sociales y culturales, además de que puedan adentrarse en el uso de instrumentos cualitativos en un contexto conocido; para el tercer y cuarto semestre se trabaja igualmente de una manera etnográfica, pero en comunidad y en equipos de trabajo[36] en comunidades cercanas a ellos o dentro del área de influencia de la universidad. Finalmente, del quinto al octavo semestre, el eje de vinculación con la comunidad se fusiona con el taller de tesis o de investigación, para que los alumnos realicen su investigación de obtención de grado, dando prioridad a estudios elaborados en las comunidades.

Figura 2. Mapa curricular de la Licenciatura en Comunicación Intercultural de la UIEM



Fuente: División de Comunicación Intercultural de la UIEM.

35 El eje de Vinculación con la Comunidad aparece en el mapa curricular de la Licenciatura en Comunicación Intercultural en color amarillo, en la parte superior del plan curricular.

36 Llamadas también brigadas, otro tema interesante a estudiar en futuras ocasiones puede ser el de la adecuación del léxico político en las instituciones educativas.

Han existido diversos replanteamientos en diferentes niveles al momento de planear y llevar a cabo la vinculación con la comunidad, la gran mayoría han tenido que ver con la percepción del *otro*.

Una de las primeras fallas que se encontraron fue la organización de equipos de trabajo en semestres iniciales de la licenciatura. Mientras que los alumnos apenas se estaban integrando como grupo, ya debían hacer equipos de trabajo, sin conocerse entre ellos ni el modelo intercultural de educación a fondo. En este punto, se presentan dos temas de desencuentro con el otro y su incomprensión: el *otro* igual —los compañeros— y el *otro* institucional —el modelo intercultural de educación—. Muchos estudiantes ingresan a la universidad buscando un modelo de educación tradicional con el que logren salir de sus comunidades por medio de la educación. Es decir, buscan el nivel superior de educación como una herramienta de movilidad social. Sin embargo, se encuentran con un modelo que los *regresa a la comunidad* para revalorizarla.

La contradicción anterior implica un momento de decisión importante, que genera a los alumnos una serie de decisiones o improvisaciones en su proyecto de vida con consecuencias importantes. Se han podido encontrar tres aspectos: a) una decepción del modelo, del programa de Vinculación con la Comunidad, el desencanto para con la UIEM en particular, y de la educación superior en general; b) un reencuentro con los conocimientos y saberes de las comunidades de donde son originarios, o bien, estudiantes que no pertenecen a las comunidades de la región, que se apropian de la cultura y desarrollan un proceso de hibridación cultural; finalmente, c) se encuentra el caso de estudiantes que utilizan los recursos institucionales para aplicar a apoyos económicos, como becas, pero que no necesariamente desean permanecer en la universidad. Es decir, se asumen como estudiantes, pero con fines ajenos al de acceso a la educación. Si bien esto no se añade en sentido de denuncia, ilustra cómo, en este caso, los estudiantes conocen los servicios y beneficios del *otro* institucional y aprovechan sus condiciones para obtener beneficios específicos.

Otro de los replanteamientos encontrados viene desde un ámbito institucional: La falta de apoyo institucional económico, administrativo o en infraestructura, para movilizar a los alumnos, limita la vinculación con la comunidad. A pesar de este contexto, se han obtenido experiencias exitosas.

No obstante, no son pocas las trabas administrativas que no permiten una libre vinculación e incluso utilizan esta iniciativa como instrumento político. En este sentido, se tiene una divergencia del *otro* en un nivel jerárquico vertical inserto en un discurso educativo horizontal. Mientras se pregona que la vinculación con la comunidad es una actividad sustantiva, no se ofrecen las facilidades administrativas ni institucionales para realizarla.

En este sentido, se tiene la construcción de dos otredades, basados en tiempos sociales diferenciados: por un lado, se tiene la vida social de las comunidades y, por otro, el tiempo social institucional. Es complicado que ambos tiempos coincidan, pues uno debe ceder ante el otro. La propuesta sería, en este caso, que la institución considere los tiempos sociales del contexto, para poder vincular con la comunidad con mejores resultados. Por otro lado, es obvio que la institución tiene menos vida social en comparación con las comunidades donde se inserta, por lo que la primera debería adecuarse a la segunda. Lo anterior posiblemente generará que gradualmente se gane espacio en la vida social, para que —en el mejor de los casos— llegue un momento de fusión institucional–social.

Otro momento importante de replanteamiento se encontró durante las exposiciones de los estudiantes, luego de visitar las comunidades —en equipos con compañeros desconocidos—, llegaban a decir frases como: "en mi pueblo no hay cultura" o "no encontramos nada". Ante tal afirmación, se planteó un regreso al *yo* y al *otro* cercano, es decir, comenzar con un trabajo individual autoetnográfico (Benard, 2019), para, posteriormente, avanzar al nivel familiar, después al comunitario y, finalmente, al trabajo en equipo en otras comunidades; siguiendo el esquema de las dimensiones de actuación del sujeto sugeridas por Gilberto Giménez (2007): yo, habitación, hogar, familia, barrio, región y amplio mundo (Giménez, 2007).

Las frases anteriores expresadas por los estudiantes resultaron contundentes para los profesores, por lo cual se ha repensado la percepción que los alumnos —en su rol de ciudadanos— tienen de sí mismos. Existe un alejamiento en la capacidad de asumirse como sujetos culturales y creadores de cultura, lo cual es preocupante, más allá de que se traten de contextos educativos interculturales.

Hasta el momento, se han mencionado algunas incomprensiones, partiendo de ver a la UIEM como emisor, y jugando un poco con el esquema clásico de *comunicación*. Sin embargo, ¿cuál es la percepción de la UIEM, por parte de las comunidades donde se supone que tiene un área de influencia? No es posible ofrecer una respuesta exacta, sin embargo, sí es viable mencionar que la autopercepción de la UIEM es diferente a la percepción de la UIEM por parte de los habitantes, dicha afirmación es lógica. Lo interesante —y dejo el tema sobre la mesa— sería analizar ¿cuáles son las diferencias entre la autopercepción de la UIEM y la percepción de la UIEM por parte de las comunidades de la región?

Sólo es factible sugerir las dimensiones propuestas por Andrés Fábregas (2020) para el estudio de las relaciones entre sujetos e instituciones: una perspectiva sociohistórica, etnográfica y estructural.

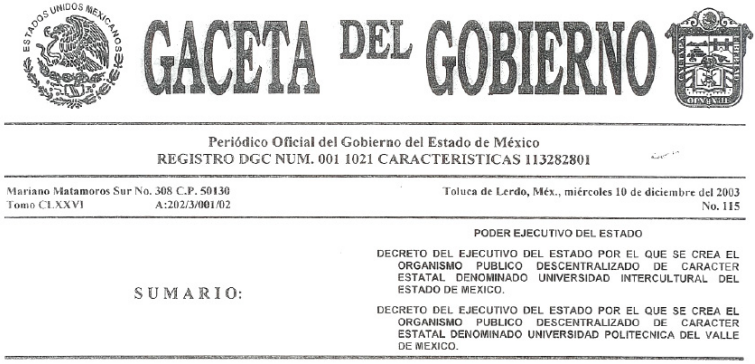
Rupturas en la Vinculación Comunitaria

Como se mencionó anteriormente, existen ciertas faltas en sentidos docentes, de organización, institucionales y de autopercepción, en el desarrollo del eje de Vinculación con la Comunidad. En este apartado, se describen a profundidad las últimas dos, las cuales se articulan con la percepción del otro institucional y cultural.

El *otro* institucional

Existe una falla en la percepción del otro, desde lo institucional que, a su vez, refleja una desconexión en diferentes niveles. La UIEM no se encuentra reconocida como un organismo académico, sino como una institución paraestatal, dentro de la administración del gobierno del Estado de México (ver Figura 3), por lo que, para fines administrativos, la UIEM funciona más como una oficina gubernamental; lo anterior impide que actividades como Investigación y Vinculación con la Comunidad —dos de los tres ejes sustantivos del modelo— se vean directamente perjudicados, no sólo en ámbitos presupuestales, sino en gestión y ejecución.

Figura 3. Gaceta de Gobierno con el decreto de creación de la UIEM



GACETA DEL GOBIERNO

Periódico Oficial del Gobierno del Estado de México
REGISTRO DGC NUM. 001 1021 CARACTERISTICAS 113282801

Mariano Matamoros Sur No. 308 C.P. 50130
Tomo CLXXVI A:202/3/001/02

Toluca de Lerdo, Méx., miércoles 10 de diciembre del 2003
No. 115

SUMARIO:

PODER EJECUTIVO DEL ESTADO

DECRETO DEL EJECUTIVO DEL ESTADO POR EL QUE SE CREA EL ORGANISMO PUBLICO DESCENTRALIZADO DE CARACTER ESTATAL DENOMINADO UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE MEXICO.

DECRETO DEL EJECUTIVO DEL ESTADO POR EL QUE SE CREA EL ORGANISMO PUBLICO DESCENTRALIZADO DE CARACTER ESTATAL DENOMINADO UNIVERSIDAD POLITECNICA DEL VALLE DE MEXICO.

Fuente: Gaceta de Gobierno UIEM.

En este sentido, el *otro* institucional no reconoce las condiciones de vida cotidiana del *otro* en su esencia comunitaria, al interior de la misma institución ni con las comunidades al exterior, pero, sobre todo, en las características sustantivas más amplias. Mientras el modelo intercultural de educación es un programa federal, la administración es estatal, y aquí me atrevo a pensar que, por ideologías políticas, la ruptura se da de manera automática, más aún si se agregan los intereses políticos municipales locales. La UIEM se encuentra a 14 kilómetros del municipio de Atlacomulco, y se debe tomar en cuenta toda la influencia política que esto implica. En el peor de los casos, la UIEM podría incluso fungir como instrumento para cumplir objetivos y beneficios políticos, de manera opuesta a su esencia ideal, pero cercana a su contexto político inmediato.

El *otro* cultural

Respecto al *otro* cultural, y en un nivel cualitativo y hermenéutico, nos encontramos con otra ruptura del *otro*. Como mencioné, en las primeras exposiciones de los alumnos se encontraron declaraciones como "encontramos que en mi pueblo no hay cultura". Esto detonó entre los asistentes una alarma sobre la percepción, no del *otro* sino de uno mismo; en ese sentido,

encontramos un desencuentro con el yo personal y el otro social. Los sujetos no nos asumimos como sujetos culturales y, en ese sentido, minimizamos las creaciones propias del yo y del otro.

Propuesta

La primera propuesta se ubica en un nivel institucional y organizacional, lo cual implica cambios y modificaciones a nivel macro. Aunque es evidente la dificultad de la propuesta, no sería prudente dejar de mencionarla. El cambio de origen administrativo tiene que venir desde dos flancos: uno de gestión y otro ideológico. La estructura orgánica de la UIEM se debe reorganizar con la intención de que se respeten las relaciones, sobre todo con las instancias fuera de la universidad, como las comunidades, sus autoridades, sus habitantes y sus tiempos sociales. Al interior de la universidad, es necesaria la creación de departamentos de gestión académica que ayuden a deslindarse de actividades de gestión administrativa. Por citar un ejemplo, una subdirección académica es necesaria en la UIEM, para que esta pueda hacerse cargo de los aspectos meramente académicos y de investigación. Por otro lado, el departamento de Vinculación con la Comunidad necesita mayor peso y reconocimiento ante las divisiones de las licenciaturas, para fomentar el trabajo de campo en primer momento y fortalecer la vinculación con la comunidad en un segundo momento.

Respecto a la segunda propuesta —de la cual ya se han tenido resultados—, presenta un encuentro con el *otro* interior, con el *otro* cercano y con el *otro* lejano (Giménez, 2007). Fue así como los alumnos pasaron de entrar en un ejercicio de autoetnografía para, posteriormente, conocerse en sus respectivas comunidades y, finalmente, salir a realizar la investigación en comunidades ajenas a la suya. En este sentido, se encontraron tres encuentros con el *otro*, el otro intrapersonal, el *otro* con el espacio y el *otro* con otros sujetos.

Conclusiones

Existen diferentes tipos de interculturalidad. Definirla implica también definir a los actores que interactúan en ella, o bien, comprender sus respectivas matrices culturales. Ante esto, nos encontramos con diferentes niveles del *otro*, pero, sobre todo, nos encontramos con una constante *despersonalización del otro*. Es decir, la interculturalidad se define y explica a partir de sujetos, pero se gestiona y administra a partir de instituciones que se encuentran, a su vez, sujetas a candados gubernamentales que coquetean peligrosamente con intereses políticos —esto al menos para el caso específico de la UIEM—. En este punto, se presenta una primera brecha de la relación entre el *otro* individual y el *otro* institucional.

Existe una segunda brecha entre sujetos integrados por colectivos: la institución y las comunidades. Esta brecha se hace explícita cuando la primera se asienta en los espacios sociales de la segunda, pero sin considerar sus condiciones de funcionamiento para integrarse a la comunidad —o comunidades—. Esto supone una contradicción respecto al modelo intercultural de educación. Una de las propuestas sería, en todo caso, dejar de concebir a la UIEM como una oficina gubernamental con fines políticos, para atribuirle derechos y obligaciones interculturalmente académicas, de investigación y vinculación con la comunidad.

Referencias

Alavez, A. (2014). *Interculturalidad: concepto, alcances y derecho.* Senado de la República.

Bénard, S. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa.* Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis.

Casillas Muñoz, L. y Villar, L. (2006). *Universidad Intercultural: modelo educativo. Serie Documentos.* Secretaría de Educación Pública, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Dietz, G. y Mateos, L. (2020). La interculturalidad educativa en tiempos de pandemia. Muchas sombras y algunas luces. CLACSO. *Boletín del Grupo de Trabajo Educación e interculturalidad.*

Difunde CUCSH. (2020,). SEMINARIO SOBRE REGIÓN. Andrés Fábregas. *Región cultura e identidad* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?-v=GMxW4CIOkMY

Echeverría, B. (2019). *Definición de la cultura.* Fondo de Cultura Económica.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rizo, M. (2013). Comunicación e interculturalidad. Reflexiones en torno a una relación indisoluble. *Global media journal México, 10*(19), 2.

Universidad Intercultural del Estado de México. (s.f.). *Universidad Intercultural del Estado de México.* http://uiem.edomex.gob.mx/

El heavy metal, un objeto de estudio en expansión. Una retrospectiva al trabajo del Seminario de Estudios sobre Heavy Metal

Roberto Alejandro Hernández Morales[37]

I know the light grows darker down below
But in your eyes it's gone before you know
This is the moment of just letting go
Life Eternal – Tobias Forge

In memoriam Alfredo Nieves Molina

El heavy metal se creó como un género musical derivado del rock, que se formó a partir de la situación social de poblaciones industrializadas, donde los jóvenes se oponían a la cultura dominante y parental. Sin embargo, a cincuenta años de dicho antecedente, el heavy metal ha tenido un cambio, pues pasó de ser catalogada como la *música del diablo,* machista, violenta y amoral; a formar parte de la industria cultural de la música, a partir de ventas de discos, instrumentos musicales, conciertos, festivales o mercancía (parches, ropa, mochilas, accesorios, entre otros).

El heavy metal no sólo es música, también es una subcultura que se compone de características como música, vestimenta, lenguaje e ideología; que no toda la sociedad conoce, por lo cual no comprende que trae como consecuencia la condena y estigmatización hacia determinadas sonoridades, estética, palabras, gestualidades, valores y actitudes de sus seguidores *(metalhead)*. Por otro lado, se ha visto como un objeto de estudio asimilado por la industria cultural, encasillado en actividades de ocio y entretenimiento, condiciones que parecieran no ser aptas para ser tratadas desde la perspectiva académica.

37 Profesor investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México.

En ese sentido, es pertinente realizar una revisión de lo que se ha escrito e investigado al respecto. La academia puede servir como un puente para tratar de entender a ese *otro,* es decir, a los *metalheads,* así como sus rasgos culturales e identitarios, sus apropiaciones, prácticas, etcétera. Actualmente, los esfuerzos en México por realizar estudios y eventos académicos sobre el heavy metal han ido en aumento, superando la perspectiva histórica para abordarlo desde otros campos.

El presente trabajo tiene como objetivo describir la creación de seminarios, jornadas y conversatorios para el trabajo académico relacionados con el fenómeno del heavy metal, particularmente en México, a partir del trabajo que desarrolla el Seminario de Estudios sobre Heavy Metal.[38] El texto se conforma de dos apartados: en el primero se aborda la manera en que ha sido investigado históricamente y, posteriormente, se presenta el trabajo desarrollado por el seminario antes mencionado.

Estudios sobre el heavy metal

El heavy metal es un género musical derivado de la música *rock* que explotó en los ochenta gracias a grupos como Metallica, Anthrax, Slayer y Megadeth; aunque, desde fines de la década de los sesenta, ya existían bandas que iban a crear algunos de los rasgos característicos de este sonido, como Led Zeppelin, Black Sabbath y Blue Cheer.

Este género se ha distinguido por ser uno de los más controvertidos, pero también por ser uno de los más populares. Al respecto, Andrés López Martínez expresa que: "el heavy metal ha sido y es vapuleado por la crítica y, como fenómeno social eternamente tachado de marginal" (López, 2014, p. 9). Si bien el género ha sido tachado de marginal como música y fenómeno social, esta postura tampoco ha cambiado al tratarlo como objeto de estudio.

El heavy metal ha sido abordado desde varias perspectivas, como la psicología, sociología, historia y, también, desde el punto de vista artístico, por expertos en música y diseño gráfico. A continuación, se hace un recuento de su estudio desde dichas disciplinas.

38 El presente texto habla del trabajo del Seminario de Estudios sobre Heavy Metal, durante el 2017, año en que se funda, hasta junio del 2022, fecha en que el Seminario organiza la 5th Biennial Research Conference of International Society for Metal Music Studies.

En los años ochenta y noventa, tras la masificación del género, llegaron sus detractores: la Parent Music Resource Center (PMRC). Esta organización presentó un informe en 1985, donde básicamente se mencionaba que el *rock,* y en específico el heavy metal, hacía apología de rebelión, consumo de drogas, promiscuidad sexual, violencia, ocultismo e incitación al suicidio (López, 2014, pp. 28-29).

Por lo anterior, se entablaron procesos legales con varias bandas del género y la PMRC, la cual aconsejó no escuchar música de Queen, Styx o Van Halen, por considerarla satánica. La lucha siguió durante varios años, hasta que después de varias audiencias, como resultado de todo un proceso legal, se retiraron los cargos que existían hacia las bandas y sus obras, por falta de pruebas. Sin embargo, en 1990, diecinueve compañías discográficas accedieron a colocar la etiqueta de "Parental Advisory", una advertencia sobre el contenido y material de las grabaciones discográficas, con la cual los discos que tuvieran canciones o ilustraciones con material explícito serían etiquetadas, con el fin de controlar su venta.

Figura 1. Etiqueta de "Parental Advisory" para discos con canciones o material explícito



Fuente: https://1000marcas.net/

Es en este marco que se generaron estudios desde dos posturas:

1. Quienes estaban en contra de la música heavy metal generaron estudios para utilizarlos como pruebas científicas o académicas sobre cómo éste fomentaba un comportamiento agresivo en los escuchas. Varios de estos estudios se realizaron desde la psicología u otras áreas de la salud, con el fin de que fundamentaran una relación negativa entre dicha música y los jóvenes, que los conducía a la violencia o al suicidio.

   Un ejemplo de este tipo de estudios fue el que realizó Dr. King, nombrado *Heavy metal music and drug abuse in adolescents* (1988), el cual trata sobre adolescentes y el abuso de sustancias. El estudio concluye que 59 por ciento de los estudiantes con estos problemas mencionan que la música metal es su favorita, por lo que Dr. King la enmarca como un factor que motiva el consumo de sustancias; en comparación con 17 por ciento de adolescentes hospitalizados por otros tipos de trastornos psiquiátricos. Dr. King concluye que esta música, al tratar temas como el satanismo, sexo, suicidio y homicidio, es un factor que se conecta con un problema que puede tener graves consecuencias para la salud pública.

   En 1988, Linda Martin y Kerry Segrave aprovecharon estas réplicas lanzadas contra la música *rock,* para publicar el libro *Anti-rock: The opposition to rock'n'roll.* La publicación retoma algunas de las objeciones que ha tenido el rock durante un periodo aproximado de 40 años, dedicando una parte a cómo Tipper Gore, en ese momento esposa del vicepresidente de Estados Unidos, junto con la Parent Music Resource Center, buscaron censurar sus letras.
2. Quienes buscaron tener una postura neutral o a favor sobre el fenómeno musical que en ese momento se había vuelto popular. Wass y otros investigadores publicaron el artículo *Adolescent's interest in and views of destructive themes in rock music* (1988), donde realizan un estudio sobre adolescentes que escuchan música rock con letras sobre homicidio, satanismo y suicidio, temas recurrentes en sus canciones; dicho trabajo concluye que los adolescentes que prestaban atención

a la letras de sus canciones favoritas eran menos propensos a aceptar que las canciones con temas destructivos o autodestructivos conducirían a ese comportamiento.

Para 1991, Jeffrey Arnett publicó *Adolescents and Heavy Metal Music,* un artículo donde se estudiaba a jóvenes que gustaban de este género. Se encontró como resultado que el heavy metal sirve a los adolescentes que la escuchan como una función purgante, que disipa su ira y frustración acumulada. Asimismo, apunta que el estudio mencionado anteriormente, de Dr. King, sobre el uso de drogas, posee una muestra poco representativa, por lo que no se puede validar.

Por otro lado, en cuanto a disciplinas como la *sociología:* la autora Deena Weinstein publicó dos libros con respecto al tema: *Heavy Metal: a cultural sociology* (1991) y *Heavy Metal: The Music its culture* (2009). Weinstein es considerada una de las máximas investigadoras sobre el tema y ha participado en entrevistas de varios documentales y programas de TV sobre *metal.* Ambos libros no sólo hacen un recuento histórico del heavy metal, sino que presentan rasgos como el código de vestimenta, su mitología y las metáforas en las letras, además, critica las hipermasculinidades de dicha subcultura.

Desde la perspectiva *histórica,* se encuentran varios autores y libros. Se podría decir que la mayor parte de la literatura respecto al es de este tipo. El escritor y DJ suizo Ian Christe publicó en 2003 el libro *El sonido de la Bestia,* donde se realiza una revisión histórica sobre la música metal. El autor coloca a la banda Metallica como protagonista del proceso histórico de este género. El periodista musical, Andrés López Martínez, público el libro *Heavy Metal* (2014), donde retoma aspectos de tipo sociocultural, como la estética y los estereotipos que se han generado en torno a esta subcultura; de la misma manera, hace un recorrido histórico. Sin embargo, su aporte se encuentra en hablar sobre el heavy metal Iberoamericano, así como las bandas más sobresalientes de esta escena.

Jon Wiederhorn y Katherine Turman, ambas periodistas de *rock* publicaron en 2013, *Louder than Hell: la historia oral definitiva del metal.* En este libro se reconstruye la historia del género, a partir de aproximadamente doscientos cincuenta entrevistas hechas a artistas, familiares, amigos

y gente inmiscuida en el medio; donde lo que se busca es generar una historia oral del género contada por los protagonistas del movimiento. Otro autor que ha realizado una revisión a la historia del género es Kory Grow, colaborador de revistas como *Rolling Stone* y *Guitar World,* quien publicó el libro *Heavy Metal: del Rock Duro al Metal Extremo* (2012), el cual habla sobre la cultura del heavy metal, como la vestimenta, peinados, festivales, lugares emblemáticos, películas, entre otras cosas.

Eddie Trunk, conocido en el ámbito por su programa *That's Metal Show,* del canal VH1, publicó en 2011 *Eddie Trunk's Essential Hard Rock And Heavy Metal Volumen I* y en 2013, *Eddie Trunk's Essential Hard Rock And Heavy Metal Volumen II.* Ambos libros cuentan algunas de las anécdotas que este personaje ha vivido como parte de su trayectoria periodística al lado de bandas y personalidades del heavy metal.

En Latinoamérica, el Grupo de Investigación Interdisciplinaria sobre el heavy metal Argentino (GIIHMA) publicó en 2016 *Se nos ve de negro vestidos.* La obra, a partir de siete ensayos, aborda, desde distintos enfoques, al heavy metal de ese país. Los colaboradores en ese libro son Gustavo Torreiro (Ciencias Políticas, Universidad de Buenos Aires), Luciano Scarrone (Gestión del Arte y la Cultura, Universidad Nacional de Tres de Febrero), Gito Minore (Filosofía, Universidad de Buenos Aires), Manuel Bernal (Ciencias de la Comunicación, Universidad de Buenos Aires), Diego Caballero (Ciencias de la Comunicación, Universidad de Buenos Aires), Juan Ignacio Pisano (Letras, Universidad de Buenos Aires) y Ezequiel Alasia (Letras, Universidad de Buenos Aires). El mismo GIIHMA publicó el libro *Parricidas mapa rabioso del metal argentino contemporáneo* en 2018. Se trata de una compilación de varios análisis sobre el metal en Argentina que toma como figura a Ricardo Iorio, músico y letrista de las agrupaciones V8 y Hermética.

Desde el punto de vista del *diseño gráfico,* se encuentra el libro *Lord of the Logos,* publicación que muestra la obra de Christophe Szpajdel, quien ha creado más de 10,000 logos de bandas de música extrema. Además, en 2014, se publicó el libro *Heavy Metal Movies: guitar barbarians, mutant bimbos & cult zombies amok in the 666 most ear-and eye ripping big scream films ever* del autor Mike Mc Padden. Este texto hace un recuento de

películas que se relacionan, ya sea de manera directa o indirecta, con la música metal, a partir de la estética del horror y la oscuridad. En cuanto a publicaciones periódicas, *Rock Stage,* una revista mexicana especializada sobre rock, publicó en 2006 un número especial dedicado al heavy metal donde se habla de su historia, cultura, principales subgéneros y artistas, entre otros tópicos.

Producciones audiovisuales documentales

En el ámbito del video documental también se ha abordado al heavy metal. Uno de los documentales que habla sobre esta música es *The Decline of Western Civilization Parte 2. The Metal Years* (1998), dirigido por Penelope Spheeris. Este filme documenta y crítica al heavy metal de la ciudad de Los Ángeles California durante la época de 1986 a 1988, justo cuando se desarrolló la tendencia de lo que algunos expertos llamaron *glam metal.*[39] La televisora VH1 también trabajó el documental *Heavy: the story of metal* (2006), un recuento histórico dividido en cuatro etapas, los inicios, la nueva ola británica, el *glam metal* y la era *trash.*

Sam Dunn es un antropólogo que se ha dedicado a realizar audiovisuales que revisen desde el punto de vista histórico, antropológico y sociológico la música heavy metal y sus seguidores. Entre sus producciones, se encuentran:

a) *A Headbangers Journey* (2005), documental donde, además de abordar la situación histórica, presenta rasgos desde la perspectiva musical, antropológica y social.
b) *Global Metal* (2007), documental dedicado a cómo la globalización ha transformado el fenómeno del heavy metal.
c) La serie documental *Metal Evolution* donde, como su nombre lo dice, se tematiza sobre la evolución del género, a partir de distintos subgéneros.

39 Subgénero del heavy metal también conocido como *hair metal,* el cual combina sonoridades del hard rock con pop. El *glam metal* retomó la estética visual de revistas de moda, como Vogue, de la década de los ochenta. Asimismo, varios artistas, canciones y en general el discurso de dicho subgénero ven a la mujer como objeto sexual.

Seminario de Estudios sobre Heavy Metal
Jornadas, conversatorio y espacios de discusión sobre la investigación del heavy metal

El Seminario de Estudios sobre Heavy Metal nace el 24 de noviembre del 2017 con el propósito de generar un espacio de reflexión y discusión sobre los estudios del heavy metal. Dirigido a estudiantes en formación e investigadores de las áreas de música, etnomusicología, antropología, etnología, sociología, lingüística, historia, comunicación y áreas afines al campo de las ciencias sociales y humanidades. El seminario busca ser un ente colectivo que potencialice trabajos de investigación sobre el heavy metal, desde el punto de vista académico, a través del apoyo a estudiantes e investigadores, donde se puedan compartir, discutir y presentar investigaciones recientes sobre dicho fenómeno.

Este seminario nace a partir de la realización de ponencias con temáticas como las siguientes:

- Contexto social y *proto-metal*
- Respuesta emocional a la música extrema en situaciones controladas
- Estudio del vocabulario del heavy metal en la Ciudad de México
- *Death metal* en México
- Sepultura: la interculturalidad del álbum *Roots*
- Heavy metal en el Caribe: Reflexiones sobre política, cultura y sonidos
- *Thanatology,* la escena digital del metal, y los ensambles musicales desterritorializados
- El metal para la transformación social: reflexiones sobre cine documental y los esfuerzos del *metal* desde la universidad
- Presencia, aportes y retos por las mujeres en y desde el *metal* mexicano
- Sonido, cuerpo y espacio: El *metal* en los reclusorios de la Ciudad de México.

Del mismo modo, el Seminario de Estudios sobre Heavy Metal ha contado con la presentación del cortometraje *Todo es Metal;* el libro *Transhumancias musicales y globalización. El metal no tiene fronteras* (2017), de Olivia Domínguez; el libro *Espíritu del Metal. La conformación de la escena metalera*

peruana (2018), de José Ignacio López Ramírez; la novela *Metal* (2018), de Samuel Segura y el documental *Somos industria, muerte y destrucción. La escena del metal industrial en la ciudad de México* (2019).

El trabajo continuo del Seminario, así como la respuesta positiva por parte de un número cada vez más amplio de estudiantes e investigadores relacionados a temáticas sobre dicho género, de distintos lugares del país, dieron paso a la creación de tres Jornadas Académicas en Estudios sobre *Heavy Metal:* La primera se desarrolló en la Universidad de Guanajuato, los días 20 y 21 de septiembre del 2018. Dicha jornada contó con las siguientes mesas de trabajo:

1. Escena metal en el estado de Guanajuato
2. Economías e industrias culturales
3. Prácticas culturales
4. Análisis y Estudio de los subgéneros del *metal*
5. Marcos teóricos y metodológicos
6. Procesos de cognición y conducta
7. Procesos de migración y globalización

La segunda Jornada se realizó el 26 y 27 de marzo del 2019 en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, donde se presentaron las siguientes mesas:

1. Escena *metal* en Ciudad Juárez
2. Religión, espiritualidad y misticismo en el heavy metal
3. Análisis de subgéneros
4. Marcos teóricos y metodológicos
5. Músicas en diálogo, *etno rock*
6. Procesos de cognición y lingüística
7. Economía e industrias culturales y procesos de globalización

La tercera jornada se realizó el 6, 7 y 8 de noviembre del 2019 en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, la cual tuvo las siguientes mesas:

1. Análisis de subgéneros
2. Análisis sobre las líricas de las canciones
3. Estudios de género
4. Procesos de cognición y conducta
5. Enfoques históricos
6. Marcos teóricos y metodológicos
7. Prácticas culturales

Como consecuencia de los esfuerzos académicos anteriores, se ha generado una Red de Investigadores adscrita al Seminario de Estudios sobre Heavy Metal. El siguiente cuadro muestra algunas de las personas que integran dicha red, así como algunas de sus investigaciones y el campo o perspectiva disciplinar desde el cual se abordan.

Tabla 1. Lista de trabajos de investigación en torno al heavy metal

Tema	Investigador	Disciplina
• Cuerpo y transgresión en el *slam* • Sonido, cuerpo y espacio: El *metal* en los reclusorios de la Ciudad de México • Metal caído del cielo. Iconografía y religiosidad del *metal* mexicano	Alfredo Nieves Molina	Etnomusicología
• Estudio del vocabulario del heavy metal en la Ciudad de México • Las definiciones de *white metal* y *unblack metal:* una reflexión lingüística	Ea Ilse Valverde Montoya	Lingüística

• En nombre del sufrimiento. Imaginarios y representaciones del *sludge metal* • Desde los extremos, lo impronunciable y lo grotesco. Formas de transgresión en el *goregrind,* un estudio de iconografía musical • Problematizando el Tupa Tupa; aproximación metodológica a la posibilidad de una historia transversal del porno gore en México	José Omar González	Historia
• Perspectivas teológicas para el *metal:* Hacia una crítica desde el paradigma posreligional • *Blackgaze* y música post como *aggiornamento* de lo regional en el *metal:* posreligión, anateísmo, desmitologización • Liberación por oscuridad: teología del *black metal* como estética trascendente	Sergio Miranda Bonilla	Teología
• Alcance Subterráneo: Expresión religiosa *underground* • Bailan como poseídos. La música hereje y la conciencia alterada dentro del heavy metal cristiano	Ingrid Ariadna Medina Pineda	Antropología

• El mundo alegórico de Cemican: un estudio de antropología simbólica sobre *metal* • *Building communitas through symbolic performances: Mexican metal and the case of Cemican*	Marisol Pérez Pelayo	Antropología
• Marilyn Manson: Simulacro(s) del Anticristo	Iris Fabiola Mojica Ávila	Filosofía y Artes
• Representación de las mujeres en el *metal* gótico: una aproximación metodológica desde los *Cautiverios de las Mujeres*	Daniela Carolina Esquivel Domínguez	Perspectiva de Género
• Respuesta emocional a la música extrema en situaciones controladas: Estudio con escuchas y no escuchas del *metal*	Yelotzin Cortes Morales	Psicología
• La representación de la subcultura del heavy metal en el cine hollywoodense y el cine nórdico • La apropiación del espacio por parte de los metaleros de Toluca	Roberto Alejandro Hernández Morales	Comunicación
• De *Mystheriis Dom Sathanas.* El culto al diablo a través del heavy metal • Después del *metal* el *post-metal* como un referente ultramoderno del heavy metal	Víctor Manuel Hernández Ponce	Historia

• Bazar del vinilo, el fanzine, el kct y la playera arrumbada como espacio contracultural en resistencia • Piel mestiza, máscaras blancas: El *black metal* mexicano: procesos de aculturación, racismo y blanquitud	Marco Antonio García Serrano	Ciencias Políticas
• Mexica Tiahui "Adelante Mexicas". Una aproximación etnográfica al *metal* prehispánico en la Ciudad de México • El *metal* prehispánico en la Ciudad de México, una aproximación etnográfica	Karla Brenda Carmona Sánchez	Etnomusicología
• El género heavy metal como discurso artístico y mimético	Iram Isaí Evangelista Ávila	Literatura
• Mujer metalera: representaciones sociales, vivencias y participación en las escenas metaleras mexicanas • Discursos y posiciones sobre la representación de la violencia de género en el *metal* mexicano	Rita Mariana Oznaya Angeles	Desarrollo y Gestión Interculturales
• Miedo a partir de las leyendas locales	Yessica Barajas Castillo	Literatura

Nota. Elaborada con base en los trabajos presentados en las tres Jornadas Académicas sobre Estudios del Heavy Metal, 2020.

El cuadro anterior muestra la variedad de temas, así como la diversidad de disciplinas o campos desde donde se estudia el metal en México, los cuales pasan por la corporeidad, teología, análisis de textos, psicología, filosofía, hasta los estudios de género. Debido a la pandemia COVID-19, el seminario tuvo que pasar de actividades presenciales a modalidad en línea. El seminario aprovechó esta condición, pues, luego de impartir sus sesiones a esta emergente modalidad, continuó con esta dinámica, de por lo menos llevar a cabo una actividad al mes. Además, durante este periodo se generó el Conversatorio en Estudios Críticos en *Heavy Metal,* un espacio donde se lee algún artículo o texto académico en torno al metal, para, posteriormente, ser discutido en dichas sesiones.

Por otra parte, en septiembre del 2020, el Seminario de Estudios sobre Heavy Metal ganó un espacio en la estación Radio Faro, radio comunitaria del oriente de la Ciudad de México, con el fin de realizar el primer programa académico de radio sobre heavy metal, llamado "Cultura Metalera". La creadora del programa fue la licenciada Adriana Hernández Rodríguez, quien lo construyó junto con el coordinador general del seminario, el licenciado Alfredo Nieves Molina. Posteriormente, se integró el maestro José Omar González Hernández como colaborador. Esta producción contó con cinco temporadas, y salía al aire los sábados a las 13:00 horas, por la estación Radio Faro. Todas estas actividades se conectaban con otras organizaciones y eventos internacionales, como el Festival Internacional de Cine y Metal de Colombia, las actividades del Grupo Peruano de Estudios del *Metal,* y el *Metal Encounter,* que se realiza en España.

Para concluir, la 5th Biennial Research Conference de la International Society for Metal Music Studies, un evento académico importante en torno al estudio del heavy metal, se realizó en junio del 2022 en la Ciudad de México. El Seminario de Estudios Sobre Heavy Metal fue pieza clave para traer dicho evento por primera vez a Latinoamérica y, en específico, a México, además de incorporar a las mesas de trabajo perspectivas sobre el heavy metal en el sur global. El seminario fungió como Comité Organizador Local, encargándose de la logística y organización de dicho evento internacional, el cual fue un éxito.

Consideraciones finales

Si bien gran parte de los estudios sobre heavy metal se han realizado desde la perspectiva histórica y, en algún momento, desde la psicología y las ciencias de la salud, el panorama actual muestra un incremento de estos estudios, desde la perspectiva de otros campos o disciplinas, como la literatura, semiótica, estudios culturales, teología, artes, feminismo, perspectiva de género, etcétera.

Ahora, aunque gran parte de los estudios de *metal* se han producido desde el mundo anglosajón, dejando de fuera los contextos y características especificas del resto del globo, esfuerzos como el del Seminario de Estudios sobre Heavy Metal México permiten que estos estudios empiecen a desarrollarse en México, Latinoamérica y otras latitudes, lo cual posibilita una mirada contextualizada de este fenómeno desde otros contextos geopolíticos. Prueba de lo anterior es que el seminario participó con ponencias en el Primer Coloquio en *Folk Metal* Latinoamericano, el Congreso de *Rock* y *Metal* de Perú, el Primer Congreso de Metal en Latinoamérica, así como en el primer y segundo "Devenir Monstruo" Congreso Colombiano y Encuentro Internacional de Estudios Sociocríticos Sobre Rock Pesado, *Metal* y Expresiones Extremas.

Los estudios que se han propuesto desde el Seminario de Estudios sobre Heavy Metal y organizaciones relacionadas o afines a éste, varias veces se han realizado desde una postura neutral o a favor del heavy metal; sin embargo, también se hacen esfuerzos para teorizar, reflexionar, discutir y visibilizar fenómenos incómodos que ocurren en el mundo del *metal,* actualmente, como el racismo, discriminación, violencia, violencia de género, entre otros.

A partir del Seminario Permanente, las Jornadas Académicas y el Conversatorio, se ha creado un espacio para interactuar y discutir entre los investigadores de distintos lugares del país sobre el tema del heavy metal. Dichos espacios posibilitan traer trabajos, desde lo local, como el desarrollo de las distintas escenas del país, el abordaje de los distintos subgéneros y la evolución, no sólo del género musical sino de la subcultura y sus distintas prácticas culturales, simbolismos, corporeidad y consumo cultural.

Los estudios que realiza el seminario son pertinentes, ya que permiten entender el heavy metal no sólo cómo música, sino también como un fenómeno sociocultural que se encuentra atravesado por condiciones políticas, sociales, religiosas y económicas. Por tanto, entender al metal desde estos trabajos colabora al entendimiento de las sociedades y sus relaciones con el otro *(metalhead)*. El Seminario de Estudios sobre Heavy Metal ha tenido un gran éxito durante el periodo expuesto (2017-2022) gracias a la gestión y trabajo realizado por su equipo de colaboradores,[40] junto con su coordinador general, Alfredo Nieves Molina.

Alfredo fue la piedra angular de dicho Seminario, fue el creador y coordinador que trabajó diariamente y dio su vida para que este proyecto alcanzara tantas metas, entre ellas, el reconocimiento del seminario como grupo de estudios en México, por parte de la comunidad académica internacional de estudios sobre heavy metal. El presente texto busca enunciar una parte de las actividades, con el fin de evidenciar y homenajear el trabajo que realizó en todo momento Alfredo Nieves Molina para el seminario, citándolo, sólo queda decir: "¡Larga vida al Metal!, como dice la canción de Ramsés".

Referencias

Arnett, J. J. (2018). *Metalheads: Heavy metal music and adolescent alienation.* Routledge.

Christe, I. (2005). *El Sonido de la bestia: Un libro en el que todo lector encontrará la oportunidad de entender y apreciar el fenómeno del heavy metal.* Ediciones Robinbook.

Especial Rock Stage No 14 Heavy Metal. (2004). Naucalpan: Corporativo Mina S. A. de C.V.

Fumagalli, C. (2016). Se nos ve de negro vestidos. *Exlibris,* (5), 594-597.

King, P. (1988). Heavy metal music and drug abuse in adolescents. *Postgraduate medicine, 83*(5), 295-304.

40 No se mencionan nombres, con el fin de no cometer el error de omitir a algún integrante, quienes han sido de gran valía para el desarrollo del Seminario.

López, A. (2014). *Heavy Metal. Historia, cultura, artistas y álbumes fundamentales.* Ma Non Tropo.

Martin, L. y Segrave, K. (1988). *Anti-rock: The opposition to rock'n'roll.* Archon Books.

Sam D. y McFadyen S. (2011). *Metal Evolution.* (Película) Banger Films. Tricon Films & Televisión.

Sam D. y McFadyen, S. (2005) *Metal: a headbanger´s journey.* Seville Pictures, Warner Home Video, 2005.

Paytress, M. (2016). Historia del Rock. *La guía definitiva del rock, el punk, el metal y otros estilos.* Parragon.

Wass, H., Raup, J., Cerullo, K., Martel, L., Mingione, L. y Sperring, A. (1989). Adolescents' interest in and views of destructive themes in rock music. *OMEGA-Journal of Death and Dying, 19*(3), 177-186.

Miktlantekutli: construcción de un modelo para análisis de traducciones desde los estudios en cultura visual

Verónica Trujillo Mendoza[41]
Carlos Edwin Morón García[42]

Hoy en día, la cultura visual resulta atractiva para estudiosos de lenguajes visuales e investigadores de procesos culturales. Sin embargo, las discusiones entre disciplinas, cuyo objeto de estudio eran las artes, y aquellas enfocadas en procesos de significación de la cultura popular, se observaban tanto difusas como ríspidas, pues ninguna cedía al trabajo interdisciplinario. Aun con ello, se considera que el proceso de lectura de una imagen requiere de factores contextuales, iconográficos y tecnológicos. Así pues, dada la complejidad de la dinámica cultural actual, ha sido evidente la emergencia de modelos teóricos-metodológicos que contemplen la transdisciplina.

Las motivaciones principales de este ensayo radican, primero, en comprender cómo hoy en día se resignifica una imagen concebida en la época prehispánica; en seguida, realizar un breve estado de la cuestión en relación a los estudios de la cultura visual; y finalmente, dado que se hallan pocos trabajos que versan sobre la performatividad de imágenes prehispánicas en la sociedad mexicana actual, resulta conveniente proponer la construcción de un modelo de análisis que contribuya a la comprensión del tema enunciado.

Una vez expuesto lo anterior, es razonable indicar que el objetivo de este trabajo es plantear un modelo de análisis, a través de los estudios de la cultura visual que permita comprender cómo las traducciones existentes en el uso de la imagen de Miktlantekutli[43] explican su condición visualizable en contextos rituales y lúdicos en la actualidad.

41 Profesor-investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México.
42 Profesora-investigadora de la Universidad Intercultural del Estado de México.
43 La escritura de palabras en lengua nauatl obedece al uso de 18 grafías (a, e, i , o, u, ch, k, l, m, n, o, p, s, t, x, y, tl, ts) consensadas en el seminario de Gramática del nauatl moderno de la región Huasteca, celebrado en 1979, las cuales son retomadas por Crispín Amador Ramírez en su libro Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo (2002).

Para esta labor, es necesario un abordaje de lo visual que contemple otros modos de ver algo y que permita un enfoque no unidireccional, reduccionista o simplificado. Lo cual, además, encaja con la concepción que permea sobre la muerte dentro de la cultura mexicana, donde la disposición hacia su representación gráfica es parte de la memoria cultural, esto es, una reminiscencia prehispánica revitalizada por sus componentes indígenas actuales. Desde esos horizontes, se asume la muerte como un *otro* respecto de la vida, aunque en una disposición dialógica que las convierte en elementos interdependientes.

Cabe señalar que, dentro de esa condición, se toma como eje articulador para el modelo la imagen de Miktlantekutli,[44] por dos razones principalmente. Primero, porque es una representación que posee una amplia reproducción visual y performativa en México, dada su reapropiación dentro de la cultura visual popular (dimensión lúdica), pero también en su constitución performativa encarnada en las celebraciones de los días de muertos o en danzas ceremoniales (dimensión ritual). En segunda instancia, porque la muerte es, desde la perspectiva prehispánica e indígena actual, un ejemplo de alteridad total. Es decir, la muerte es el otro respecto de la vida; *otro* incomprensible y que suscita misterio.

Esa potencia de inasibilidad señalada le dota de un esfuerzo amplio de significación, cuestión que se materializa en las diferentes representaciones de esta figura en el mundo prehispánico, principalmente en los códices y esculturas de diferentes lugares, así como entre la cultura popular actual, que le dedica expresiones artísticas, como la creación de Posada y las celebraciones de Día de Muertos, en las que se reapropia la imagen prehispánica y se actualiza a nivel escópico, pero, también a nivel relacional. Miktlantekutli es, por tanto, una forma de representación visual que permite, mediante una serie de traducciones culturales, la resignificación de

44 Miktlantekutli es la representación de la muerte, visualmente se le construye como un esqueleto de cuerpo completo o, a menudo, se usa exclusivamente el cráneo. Su representación visual se encuentra tanto en los códices a manera de pintura como en esculturas tridimensionales en diferentes culturas prehispánicas. En la actualidad, se observa su apropiación popular, sobre todo en las festividades de Día de Muertos, donde se representa el cráneo como figura de azúcar o chocolate y en las reinterpretaciones de la denominada Catrina, interpretación del grabador mexicano Guadalupe Posada. Es importante aclarar que no se trata de realizar un análisis ni de las catrinas ni del Día de Muertos, sino que tales ejemplos sólo funcionan aquí para enfatizar algunas dinámicas de traducción de esta imagen en su acepción lúdica y ritual.

cierta relación entre el ser humano y el otro inasible que es la muerte. La emergencia de ese *otro* en la vida cotidiana, como entidad omnipresente, propicia la suma de esfuerzos por tratar de significarla y, así, mitigar su incomprensión, a partir de la angustia que suscita.

Para cumplir con lo anterior, en primera instancia se exponen antecedentes de los estudios de la cultura visual, a partir de la información planteada, principalmente, por Moxey (2003), Marchán (2005), Brea (2009), Hernández (2005) y Acaso (2009). Esto dirige la discusión sobre el empleo de diversas disciplinas, para este estudio visual como estudio de la cultura, tales como la historia, antropología simbólica, comunicación, semiótica visual, sociología de la imagen e incluso literatura. En un segundo momento, se identifican las características de los estudios de la cultura visual compatibles con el tema en cuestión, tales como el modo de ver, interpretar y usar una imagen. Asimismo, se clarifica la delimitación sociocultural del tema, desde la relación supuesta entre imaginario social, resignificación y performatividad, con base en los argumentos de Marchán (2005), Brea (2009), Acaso (2009) y Hernández (2005).

A lo largo del tercer apartado, se distinguen las alternativas metodológicas necesarias en la descripción de la imagen de Miktlantekutli, es decir, la revisión de pasajes mitológicos, recuperados de fuentes históricas que señalen su uso en tiempos prehispánicos, así como la determinación de herramientas de la comunicación visual que resultan pertinentes para la selección de elementos iconográficos susceptibles de análisis semiótico (Acaso, 2009). La colusión de tales alternativas exige una justificación, por tal razón, en el apartado cuatro, desde la perspectiva de Brea (2009), Hernández (2005), Marchán (2005) y Haidar (2007), se busca argumentar esta propuesta teóricometodológica transdisciplinar para las representaciones en torno a la imagen de Miktlantekutli. Finalmente, se propone un modelo para comprender cómo las traducciones en el uso explican su condición visualizable actual en contextos rituales y lúdicos.

Antecedentes de los estudios de la cultura visual y ejes interdisciplinares

El término *cultura visual* fue utilizado por primera vez por Svetlana Alpers, en 1983, para destacar la importancia de las imágenes visuales de todo tipo en la sociedad holandesa del siglo XVII (Hernández, 2005, p. 27). Sin embargo, sus antecedentes se remontan a la Segunda Guerra Mundial, suceso que inclinó la atención hacia las producciones visuales de la cultura popular.

Las primeras discusiones entre la historia del arte y los estudios visuales fueron complicadas, los defensores de la primera se resistían a reconocer el surgimiento de reflexiones en torno a producciones de la cultura popular. A pesar de ello, poco a poco los estudios visuales cobraron importancia, dando el giro hacia el análisis de mensajes visuales frente al estudio del arte, desde productos emergentes, como la fotografía, cómics, cine, televisión y artes plásticas (Marchán, 2005, pp. 76-77).

Luego de algunas décadas, los trabajos sobre mensajes visuales adquirieron la categoría de estudios en Cultura Visual (Marchán, 2005, pp. 79-82), mientras que varias posturas identificaron que el fallecimiento de los estudios sobre el arte se debía a su idea insostenible de autonomía y valor universal. Además de esto, consideraban que las producciones artísticas no podían participar en interacciones culturales y sociales cotidianas, dado el alejamiento y halo protector determinado por su resguardo en diversos recintos oficiales, como los museos (Moxey, 2013, pp. 42-43).

Fue así que se hizo ineludible ampliar el repertorio de los estudios de la comunicación visual, tras identificar como sustancial el superar la pureza disciplinar y las distinciones entre la alta cultura y la popular. De la misma manera, se enfatizó en los estudios visuales de lo cotidiano que, de acuerdo con los argumentos de Marchán (2005, p. 80), en ellos se construye la identidad, así como la percepción de un grupo social.

Con lo expuesto, se deja ver que una de las tareas de la cultura visual es proporcionar las herramientas críticas para la investigación de la visualidad humana, en otras palabras, las representaciones humanas correspondientes a una cultura (Mitchell en Moxey, 2013, p. 46). De

esta forma, la presente reflexión percibe a los estudios de la cultura visual como perspectiva principal para su abordaje, pues las diferentes representaciones de Miktlantekutli en la actualidad indican que no se considera como obra anacrónica, carente de sentido o aislada de la sociedad. Por el contrario, se estima como una imagen actualizada y situada, a partir de su resignificación, en contextos lúdicos y rituales.

Por tales razones, se identifica la necesidad de emplear diversas disciplinas para su estudio desde la cultura visual, pues se puntualiza que la imagen no es únicamente lo real, sino su representación, lo que obliga a reflexionar en su capacidad de producir la realidad, como en lo simbólico como en lo material. Asimismo, abre el debate sobre la proyección de elementos que desde el subconsciente se vinculan con idealizar el imaginario de lo que fue, es y será (De la Torre, 2015, p. 266). Esta situación exige que las disciplinas sean dinámicas y no exista una atomización metodológica derivada de ellas, pues los cruces entre sus fronteras proporcionan resultados necesarios para el estudio de la cultura visual (Moxey, 2013, p. 48).

Para clarificar la idea anterior, deben hacerse notorias las constantes interconexiones de categorías, elementos y procesos de diferentes disciplinas. Tal es el caso de los signos visuales y su relación con otros códigos propios de ciertas culturas en determinados momentos históricos. Esta situación implica el cruce entre las condiciones de creación, manipulación y consumo, tanto de imágenes como de prácticas culturales (Moxey, 2013, pp. 50-52).

Sin duda, lo anterior requiere aceptar que la delimitación de campos de estudio establecidos se ha desbordado (Brea, 2005, p. 3). Esto se debe a que la cultura visual conjuga la diversidad de actores y comunidades, así como de múltiples disciplinas, a partir de distintas conexiones. A tal situación, Deleuze y Guatari la denominan como prefiguración de la estructura de conectividad, misma que conceptualiza la cultura visual como un rizoma o red fractal que precisa de interfaces e interacciones para conseguir una aproximación desde la complejidad (Hernández, 2005, p. 11).

Dicho de otro modo, el estudio de los artefactos visuales se hace posible toda vez que existe una relación con otros códigos semióticos. Pues estos manifiestan la acción determinante en el proceso de significación, no sólo de la vista, sino también del lenguaje, sonidos, música o gestos humanos

(Hernández, 2005, p. 15). De ahí que el papel mediador de la inter y la transdisciplina sea notable en la comprensión de usos de imágenes en procesos sociales, culturales y tecnológicos inciertos (Koleff, 2014, p. 18).

Una vez que se ha hecho manifiesta la necesidad de la labor interdisciplinaria para los estudios en cultura visual, es menester enunciar los ejes que conforman el presente proyecto. Desde la propuesta de Brea (2005), Hernández (2005) y Acaso (2009), se centra la atención en lo siguiente:

- Historia y estudios visuales: componentes fundamentales en la recopilación de datos sobre la conciencia histórica de diversos contextos.
- Antropología simbólica: contribuye en la comprensión de prácticas y sistemas simbólicos que significan la propia experiencia.
- Comunicación visual y semiótica visual: identifica el uso de códigos y representaciones que median significaciones culturales.
- Sociología de la imagen: se relaciona con la teoría social de la visualidad; estudia la imagen, cultura y sociedad en el contexto de surgimiento; hace énfasis en la visualización y las maneras de mirar las diferencias sociales.
- Literatura: expresa cómo los artefactos visuales pueden ser multisensoriales; se recurre a ella, pues existen algunas referencias de la imagen propuesta en este caso.

Una vez expuesto lo anterior, en el siguiente apartado se enuncian algunas particularidades de los estudios de la cultura visual, con el fin de identificar características que serán objeto de atención para conformar el modelo de análisis considerado.

Características de los estudios de la cultura visual

Con lo desarrollado en el primer apartado, ha quedado claro que el principal objetivo de los estudios de la cultura visual es reconocer su heterogeneidad, las diferencias en sus formas de producción y la variedad de las funciones culturales y sociales a las que sirve (Moxey, 2013, p. 47).

Por tanto, los temas susceptibles de ser investigados por estos estudios se centran en procesos recíprocos de ver y mirar; sin soslayar la producción-distribución de imágenes, así como la articulación con relaciones de poder, dominación y control (Brea, 2005, p. 7). Gracias a lo anterior, se abre la posibilidad de discusión respecto a la visualidad humana como tema de la cultura visual, dado su carácter de acción, performatividad y producción (Hernández, 2005, pp. 18, 19 y 28).

A continuación, se enuncian algunas de las características de los estudios de la cultura visual propuestas por S. Marchán (2005, p. 84), mismas que son necesarias para aproximarse al tema en cuestión:

- Estudia representaciones e imágenes visuales.
- Considera el *giro* de la imagen, pues reconoce el vaciamiento semántico del producto visual que da paso al consumo por el consumo (Casella, 2014, p. 20).
- Su condición postlingüística y postsemiótica determina la interacción compleja entre imagen y visualidad, aparatos, instituciones y discurso.
- Estima la recepción de significados y genera un uso pragmático de las imágenes, mediante la interpretación que ofrece la semiótica.
- Estudia las imágenes como construcciones culturales en su contexto de emergencia.
- Deja a un lado las discusiones sobre valoraciones formales estéticas, la alta o baja cultura visual y la distinción entre lo que es arte y lo que no.

El planteamiento que genera Brea (2005, pp. 5-9) al respecto, permite identificar otras características importantes:

- Consiente que las prácticas sociales sean soportadas por capital simbólico, creencias y valores en contextos locales, sociales y epocales.
- Sugiere un esquema metodológico descentralizado que atienda procesos diversos de subjetivación y producción de sentido, consumo de imaginarios, apropiaciones de la imagen y producción de simbolicidad cultural.

- Procura un modelo analítico desuniversalizado, pues existen procesos de socialización y articulación que, para la apropiación privada, considera necesaria la presencia del otro en la construcción identitaria en un ámbito socializado, comunitario (Brea, 2005, pp. 8-9).

Por lo antes dicho, se establece que los estudios de lo visual incluyen actos de ver, mediación, producción, circulación y consumo de imágenes, así como dinámicas de visibilización e invisibilización (Cabrera y Segura, 2009, p. 2). En el afán de comprender las imágenes insertas en prácticas sociales, es necesario dar cuenta de la generación de nuevas narrativas y uniones disciplinarias, pues resulta fundamental, en el abordaje del tema de interés, pensar en una aproximación para el eje descriptivo, que reporte el hacer de los modos de ver en torno a la imagen de Miktlantekutli. Asimismo, es indispensable una exégesis que proponga el eje interpretativo, y los usos de esta figura, mismos que pueden identificarse mediante el reconocimiento de procesos de producción, circulación y distribución.

En primer lugar, tal como lo señala Brea (2005, p. 6), los actos de ver son tan complejos que exigen la observación de operadores textuales, mentales, imaginarios, sensoriales, mnemotécnicos, mediáticos, técnicos, institucionales, etcétera. Así pues, la recurrencia a herramientas, documentos históricos y literarios, cobra sentido para obtener datos que aporten a la descripción de prácticas fisiológicas y sociales de la visión (Foster en Hernández, 2005, p. 18) en que se generó la imagen de Miktlantekutli. Es así que este abordaje inicial también echa mano de la antropología simbólica, para constituirse como eje de lo cognitivo de la cultura y su potencia en los actos de ver condensados en un suceso (Koleff, 2014, p. 16).

El segundo eje genera una lectura interpretativa que posibilita una explicación cultural de lo visible, para lo que serían útiles las herramientas de la sociología de la imagen. Además, mediante el eje performativo se da cuenta de los usos de la imagen, así como de la incidencia de las formas de producción cultural a través de formas y contenidos, tanto de dominación mediática como de resistencia (Cabrera y Segura, 2009, p. 1).

De tal manera, se recurre a la aplicación de nutridas herramientas, como es el caso de la comunicación visual y su acercamiento desde una

perspectiva semiótica visual; el estudio de la circulación pública de imágenes incentivada por canales donde la visualidad es el soporte preferente de comunicación (Brea, 2005, p. 3); mecánicas de circulación pública y formas de incidencia simbólica susceptibles de estudiarse a través de la sociología de la imagen (Brea, 2005, p. 4); así como la incidencia de nuevas tecnologías para la visualización y distribución de imágenes por Internet (Hernández, 2005, p. 17).

Una vez que se ha explicado la posible constitución de los ejes interdisciplinarios por medio de los descriptivos, interpretativos y performativos, es factible comprender que el uso de una imagen puede ser analizado desde una mirada que permite conocer cómo se construyó en la mente y cómo su acción genera conciencia. Por tal motivo, es ineludible reconocer el papel de metodologías transdisciplinarias, pues estas temáticas no pueden explicarse desde una sola perspectiva, por el contrario, exige la confluencia de varias de ellas.

En suma, el abordaje del tema aquí señalado se esboza como una delimitación marcada por tres ámbitos: la resignificación de la imagen de Miktlantekutli; el imaginario social que acompaña el uso de dicha imagen, y la performatividad que, a partir de contextos lúdicos y rituales, posibilita la traducción. Reflexionar este proceso permite pensarlo como una construcción visual de lo social (Marchán, 2005, p. 90), donde la fuerza performativa que aplica se determina por la incidencia en el poder de producción de esa realidad, así como en los efectos de subjetivación y socialización de los imaginarios circulantes (Brea, 2005, p. 7).

Vale la pena mencionar que los efectos performativos que acompañan las prácticas de ver se vuelven explícitos en la producción de imaginarios y en el reconocimiento identitario, así como en la producción histórica y concreta de formas determinadas de subjetivación y socialidad (Brea, 2005, p. 8). Por estas razones, se propone que los aportes al modelo provengan del estudio de la producción de sentido, de las estructuras semióticas y tecnológicas en la producción de la cultura, así como de nuevos contextos de comprensión en torno a la imagen de Miktlantekutli (Cabrera y Segura, 2009, pp. 2-3).

De lo anterior, se vislumbra que la importancia de esta propuesta radica en comprender cómo la significación de ciertas prácticas se apoya en la memoria definida por una identidad asumida. Esto se debe a que su constitución se hace a partir de procesos interdependientes y complejos, dado que los modos visuales son mediados por elaboraciones sociales y construcciones políticas selectivas que buscan servir a intereses particulares o posiciones ideológicas espaciotemporales (Cabrera y Segura, 2009, p. 5). Por lo dicho hasta ahora, es necesario distinguir las interacciones entre los ejes enunciados, así como los vínculos que emergen a partir de las características de los estudios culturales.

Alternativas metodológicas para el estudio de la cultura visual

Hoy en día, hablar de lo prehispánico pareciera anacrónico, pues históricamente se ha construido como un signo de nacionalidad, pero que no posee un contenido tangible actual. Se ensalza por la distancia temporal que supone y que facilita la apropiación ingenua de ciertos aspectos, cuyo valor representativo se apoya en dimensiones casi exclusivamente estéticas y no en la capacidad que posee para fomentar prácticas actuales que doten de sentido a un modo de vida específico. Es decir, lo prehispánico se supone anacrónico porque se le ha desvinculado del mundo indígena actual, sin embargo, esto no es así, ya que es posible comprender cómo en la actualidad se han encontrado sendas para su performatividad, a través de la actualización de varias memorias puestas en rituales, imágenes y la resignificación de éstas. En este sentido, es necesario indagar en las alternativas metodológicas más pertinentes para llevar a cabo una investigación, desde la perspectiva de los estudios en cultura visual.

Tal como lo señala Moxey (2013, p. 48), se convierte en un punto de partida echar mano de teorías y métodos que son familiares, pues se mira desde lo que se conoce (bagaje epistemológico) y desde lo que no. Empero, en el momento en que la cultura visual reconoce los diferentes géneros de producción de imágenes y deja visibles sus cualidades, se

vuelve imprescindible el uso de diversos enfoques para la interpretación de la vida social de los objetos visibles (Appadurai en Brea, 2005, p. 5); sin olvidar la necesidad de descentralizar el esquema y desuniversalizar el modelo de análisis (Brea, 2005, pp. 8-9). Para realizar un estudio de esta naturaleza, se requiere de puntos nodales procedentes de conceptos, categorías y disciplinas a favor de un nuevo conocimiento de lo visual que revele tales tránsitos (Koleff, 2014, p. 12).

Por lo anterior, es necesario describir elementos en torno a la cosmogonía de los mexika, lo que implica acudir no sólo a la consulta de códices, sino a múltiples tradiciones orales, archivos visuales, museos o fuentes históricas que expongan elementos mnemotécnicos y que narren las diferentes articulaciones con tal personaje, para despertar el interés en distinguir otras formas para su descripción con lo natural. Con esto, se trata de describir cómo fue que lo social constituyó una visualización de su espacio natural más inmediato en la construcción de tal imagen, lo cual dejó impresos ciertos rasgos del contexto en el que se vivió. Su importancia se basa en la identificación de relaciones y la manera en que se percibe la realidad, es decir, en la expresión de imágenes como formas en que la percepción de la época es capaz de significar y valorar (Rodríguez, 2012, p. 234).

Por esto, se consideran los siguientes procesos para un acercamiento a los elementos mnemotécnicos, así como memorias, en torno a Miktlantekutli, en tanto personaje mítico mesoamericano; para historizar las condiciones de la vida social del ver, de lo visible (Brea, 2005, p. 10):

- Revisión de pasajes mitológicos.
- Expresión de su contexto natural y elementos mnemotécnicos.
- Significación en sí misma de la muerte.
- Condiciones sociales que implicaban el uso de la imagen en tiempos y lugares precisos; como es el caso de celebraciones rituales realizadas por personas encargadas.

Un segundo momento evidencia la necesidad de realizar una codificación del lenguaje visual, desde la identificación de herramientas derivadas de la comunicación visual. Para ello, la selección de elementos iconográficos susceptibles de análisis semiótico es una tarea fundamental. Para la producción cultural, este tipo de comunicación considera al signo como eje inscrito en la sensorialidad fenoménica, sin estado puro ni enmarcamiento simbólico específico (Brea, 2005, p. 6).

Descrito lo anterior, la memoria queda expuesta como un mecanismo cultural. En el afán de recuperar, a través de ella, no sólo el pasado para la acción colectiva del presente, sino la situación presente en sí misma (Cabrera y Segura, 2009, p. 5), se vuelven necesarias algunas categorías y herramientas. Por tanto, la indagación de la imagen visual, desde la propuesta de la comunicación visual desarrollada por Acaso (2009, pp. 44-74 y 141-154) apela a los siguientes factores:

- Tipo de producto visual de acuerdo con su soporte y función.
- Contenido del producto visual a través de herramientas del lenguaje visual, color, contenido simbólico; temperatura e iluminación; textura: real, visual o ficticia; composición reposada o dinámica, y representación lúdica o mística.
- Análisis iconográfico mediante punctum principal, elemento de la imagen que hace pasar del discurso denotativo al connotativo; causante de fascinación y emotividad, y provocador de una respuesta en el espectador.
- Estudio del contexto de consumo del producto visual, a partir del cual se analizan los significados que tales espacios transmiten, situación que relaciona tanto el contexto del emisor, mensaje visual, lugar y momento de creación o consumo.
- Enunciación del mensaje, que puede ser manifiesto o latente.

Con estas herramientas, se estima la generación de otros puntos de interacción e, inclusive, la dirección a distintas reflexiones desde la sociología de la imagen que permitan: evidenciar las condiciones de producción, a partir de la aplicación de ciertas tecnologías (analógicas, digitales); identificar qué

personas o instituciones realizan tales producciones, sus implicaciones de poder, recreación y significación ritual (Cabrera y Segura, 2009, pp. 2-4), así como las nuevas facilidades al aplicar la tecnología visual actual (Hernández, 2005, p. 15); y el papel de la imagen virtual en las interpretaciones, tanto individuales como sociales de hoy en día. De esta manera, se desea explorar sobre ciertas tensiones inherentes a la traducción o traslado de sentidos y regímenes semióticos, así como la construcción de un modelo de aproximación para el estudio de experiencias como medios enunciativos.

Después de identificar estas herramientas para la investigación pretendida, queda clara la perspectiva de Hernández (2005) y otros autores, entre ellos Brea (2005), Cabrera y Segura (2009), en torno a la justificación de las propuestas teóricas-metodológicas transdisciplinarias, como sucede para este caso; pues, ante los estudios visuales, argumentan que es necesario:

- Realizar investigaciones desde lo transdisciplinar, pues permite afrontar críticamente el análisis de los efectos performativos (Marchán, 2005, p. 84; Brea, 2005, p. 7).
- Considerar que las construcciones sociales y políticas reclaman estrategias de evaluación y producción de conocimiento, desde lo local y lo vivido, situación que exige tanto un abordaje contextual como una intervención transdisciplinar y de saberes híbridos que hagan permisible el cambio de umbrales de sus propios objetos de estudio (Cabrera y Segura, 2009, p. 2; Hernández, 2005, p. 29; Koleff, 2014, p. 13).
- Percibir las dimensiones donde habita lo visual como práctica cultural en sentido amplio, donde lo visual, sonoro y háptico direccionan a fenómenos cinestésicos.

En concordancia con las ideas hasta aquí explicadas, se sugiere un modelo que, evidentemente, considera tanto los ejes como las características enunciadas respecto a la cultura visual, en favor de un planteamiento transdisciplinar.

Propuesta de modelo para el análisis de traducciones en lo performativo desde la cultura visual

En el afán de configurar un modelo que dé luz para la aproximación al estudio desde la cultura visual de los usos, así como de las traducciones de la imagen de Miktlantekutli, y explique su condición visualizable en contextos rituales y lúdicos, se desarrolla la siguiente propuesta. En este sentido, es valioso recordar que, para comprender la forma en que operan las representaciones visuales, hay que considerar la referencia a distintos ejes (Rose en Hernández, 2005, p. 28) que, en ocasiones, caminan en paralelo y, en otras, se entrecruzan mediante saltos o rizomas que expresan tanto puntos de confluencia como cambios de dirección.

En el mismo tenor, dentro de la cultura visual, es necesario "prestar atención a la intersección de raza, clase social, sexo y género en los medios visuales para poder elucidar y observar operaciones y formas de visualización y provisionalidad discursiva más complejas" (Hernández, 2005, p. 11). Se plantean tres ejes para esta propuesta metodológica, debido a la articulación múltiple en la construcción de las imágenes.

a) Eje descriptivo: Una imagen puede tener efectos visuales que deben mirarse cuidadosamente y desde diversos ángulos.
b) Eje interpretativo: Los efectos visuales y modos de ver son cruciales en la producción y reproducción de visiones sobre la diferencia social e interpretación.
c) Eje performativo: Los efectos visuales interactúan con el contexto social de quien ve y con las visualidades que los espectadores llevan a la hora de mirar.

En un ejercicio esquemático, el modelo propuesto podría expresarse de las siguientes maneras:

Tabla 1. Identificación de cruces transdisciplinarios

	EJE DESCRIPTIVO (visión)	EJE INTERPRETATIVO (visible)	EJE PERFORMATIVO (visualizable)
EJE DE PRODUCCIÓN	Historia		
	Literatura		Literatura
	Antropología simbólica		
	Comunicación	Comunicación Visual	Comunicación
	Semiótica Visual	Semiótica Visual	Semiótica Visual
		Sociología de la Imagen	Sociología de la Imagen
EJE DE CIRCULACIÓN	Historia	Historia	
	Antropología Simbólica		
	Comunicación Visual		Comunicación Visual
	Sociología de la Imagen	Sociología de la Imagen	Sociología de la Imagen
		Uso de Tecnologías	
		Oralidad	Literatura
EJE DE DISTRIBUCIÓN	Historia		
	Literatura		Literatura
	Antropología Simbólica		Ritualidad
	Comunicación Visual	Comunicación Visual	Comunicación Visual
	Sociología de la Imagen	Sociología de la Imagen	Sociología de la Imagen
	Uso de Tecnologías	Uso de Tecnologías	Uso de Tecnologías

Nota. Elaborada con base en Moxey (2003), Marchán (2005), Brea (2009), Hernández (2005) y Acaso (2009).

El eje descriptivo (visión) implica los distintos modos de ver que dependen de las experiencias adquiridas por el individuo o sociedad, dada su cosmogonía. Estos modos de ver se plasman en la literatura, la cosmovisión, las historias, las prácticas simbólicas y, evidentemente, las maneras de representación visual. Por su parte, el eje interpretativo (visible) refiere las formas de recepción o decodificación necesarias para comprender o hacer exégesis de las imágenes a las que se está expuesto, provenientes del propio contexto o de otros. Aquí se gestan los primeros pasos de resignificación de expresiones culturales. Además, el eje performativo (visualizable) opera a partir del uso de las imágenes implicadas en los ejes anteriores.

En el plano horizontal, se consideran tres ejes más: el de producción, el de circulación y el de distribución, que se puntualizan desde la noción de *condiciones* que plantea Haidar (2007). En primer lugar, la autora señala que las condiciones de producción no sólo se determinan por factores técnicos y económicos, sino también por el contexto sociocultural y político, para identificar las relaciones de poder respecto a quién produce, bajo qué condiciones y con qué intenciones. En la circulación, se destaca la importancia de actores sociales, medios y plataformas que filtran, seleccionan y distribuyen discursos, dinámica que impacta en la selección-recontextualización de imágenes como mensajes. De la misma forma, las condiciones de distribución determinan el acceso a discursos visuales y factores como la infraestructura tecnológica, políticas de comunicación y barreras económicas.

Con el planteamiento anterior, se comprende cómo el eje de producción reconoce los factores contextuales desde los que emerge la imagen de Miktlantekutli y se concreta en un producto visual con relaciones de poder. El eje de circulación comprende los mecanismos narrativos a través de los cuales se da a conocer, no sólo la imagen y sus características visibles, sino también sus posibles usos, principalmente a través de la tradición oral. Por su parte, el eje de distribución incluye las estrategias mediante las cuales se socializa o se restringe, tanto la producción como las cualidades de ese elemento visual.

Allí, se interioriza una interpretación más o menos homogénea del mismo, a través de imaginarios colectivos que propician anclajes identitarios respecto a esas producciones. A partir de este último eje, se articulan elementos de proximidad, con respecto al origen contextual de la imagen

y a su traducción actual, por lo que juegan un papel importante la reproducción digital y la estetización de los elementos icónicos de la misma, que se acercan a la concepción visual contemporánea.

En la Tabla 2 se muestra la conjunción de ejes descriptivo, interpretativo y performativo, con los de producción, circulación y distribución. En el eje descriptivo, se contemplan aquellos elementos de la imagen derivados de sus condiciones de origen. Es decir, la imagen de Miktlantekutli aparece en un marco de producción específico, que es la época prehispánica, y que se utiliza para hacer circular una perspectiva concreta respecto a la muerte que, a través de las condiciones históricas, se apropian en la época actual mediante ciertas traducciones.

Ese ejercicio descriptivo permite reproducir interpretaciones diversas desde donde es posible resignificar esta imagen, como es el caso de las catrinas de Posada y otras representaciones visuales con inspiración en tal figura prehispánica. Finalmente, su potencia significativa genera ciertas prácticas que la hacen formar parte de un ejercicio discursivo en el que no sólo es apropiada, sino que también se practica, como sucede con el Día de Muertos. De esta manera, los ejes que se imbrican mediante los elementos contenidos en la siguiente tabla generan un tejido multidireccional respecto al análisis de las imágenes.

Tabla 2. Identificación de alternativas metodológicas

	EJE DESCRIPTIVO (visión)	EJE INTERPRETATIVO (visible)	EJE PERFORMATIVO (visualizable)
EJE DE PRODUCCIÓN	✓Revisión de pasajes mitológicos ✓Expresión de contexto natural y elementos mnemotécnicos ✓Significación de la muerte ✓Condiciones sociales que implicaban el uso de la imagen (rituales en la celebración de veintenas) en determinados lugares, tiempos, y por ciertas personas ✓Tradición oral	✓Identificación de herramientas de la comunicación visual para un análisis semiótico: -Tipo de producto visual: por soporte y función -Contenido del producto visual: color y contenido simbólico; iluminación; textura; composición reposada o dinámica; y su representación lúdica o mística -Análisis iconográfico: punctum principal -Estudio del contexto del emisor, del mensaje visual, el lugar y el momento de creación o consumo -Enunciación del mensaje: manifiesto y latente ✓Uso de tecnologías analógicas y digitales en el proceso ✓Tradición oral	✓Identificación de herramientas de la comunicación visual para un análisis semiótico: -Tipo de producto visual: por soporte y función -Contenido del producto visual: color y contenido simbólico; iluminación; textura; composición reposada o dinámica; y su representación lúdica o mística -Análisis iconográfico: punctum principal -Estudio del contexto del emisor, mensaje visual, lugar y momento de creación o consumo -Enunciación del mensaje: manifiesto y latente ✓Semiótica visual: significación, simbolización, resignificación, etcétera ✓Uso de tecnologías analógicas y digitales ✓Sociología de la imagen: quién produce, cómo produce, identificación de individuos o instituciones que manifiesten lo visual ✓Representación en contextos rituales ✓Representación en contextos lúdicos ✓Condiciones sociales que implican uso de la imagen (rituales y espacios lúdicos) en determinados lugares, tiempos y por ciertas personas
EJE DE CIRCULACIÓN			
EJE DE DISTRIBUCIÓN			

Fuente: Marchán (2005), Brea (2009), Hernández (2005) y Acaso (2009).

A partir de las disciplinas enunciadas en la Tabla 1, se distinguen categorías operativas para efectuar los cruces de cualidades y características. Es así que, de la literatura y la historia, se recuperan narrativas míticas que permiten contextualizar (Tabla 3) la imagen de Miktlantekutli a partir de los códices. Asimismo, en tal contexto se establece una dimensión ritual que se actualiza en su representación, a partir del paso a la escultura y al diseño digital. Este último, en un marco lúdico y que, sin embargo, dadas sus cualidades iconográficas, remite tanto al códice como a la escultura.

Otra línea que se articula con la tradición oral, la historia y la literatura tiene que ver con las descripciones que se hacen visibles a partir del códice, en cuanto a la fisonomía de esta entidad que, nuevamente, a partir de la condición icónica, son elementos que se traducen a las tres imágenes: presencia de los huesos en cada una de ellas, la postura, algunos órganos expuestos, colores que pasan de una imagen a otra (blanco y rojo).

Tabla 3. Articulación de ejes para el análisis de traducciones

	EJE DESCRIPTIVO (visión)	EJE INTERPRETATIVO (visible)	EJE PERFORMATIVO (visualizable)
EJE DE PRODUCCIÓN			
EJE DE CIRCULACIÓN			
EJE DE DISTRIBUCIÓN			

Fuente: Cabrera y Segura (2009), Marchán (2005), Brea (2009), Hernández (2005) y Acaso (2009).

La dinámica analítica para estas imágenes plantea interconexiones entre los ejes, a manera de una red de múltiples nodos. El eje descriptivo puede ser un punto neural para cualquiera de las tres imágenes, y comprender sus condiciones de producción, circulación y distribución. Asimismo, alguno de los ejes horizontales puede combinarse con los verticales, o bien, establecer intersecciones entre ellos para hablar de procesos de traducción. La metodología de análisis propuesta implica una acción entre y a través de los ejes, además de que contempla la traducción como elemento performativo central, donde las condiciones iconográficas son trascendentales.

En un ejercicio superficial y expedito de concreción del modelo, se puede señalar que, dentro de la Tabla 3 existe una traducción triple de Miktlantekutli, en la cual tiene lugar el tránsito de una dimensión visual descriptiva a una traducción en términos de volumen. Es decir, se transforma en una imagen con presencia en un espacio tridimensional, pero que mantiene elementos significativos de su condición descriptiva, como los huesos, la posición yacente o sentada; a diferencia de la última, que es una proyección performativa actual donde se reinterpreta la descripción escópica original, y sólo mantiene la condición descarnada que caracteriza a la muerte. Es importante insistir que la propuesta de este texto contempla la emergencia de un modelo teórico, por lo que esta descripción es sólo un ejemplo sintético que, evidentemente, requeriría de un proceso más complejo y extenso para su cabal explicación.

Consideraciones finales

Las reflexiones aquí propuestas han permitido dar cuenta de que los procesos de visualidad implican subprocesos de producción de la realidad, tanto en la dimensión simbólica como en la material. Y, en su necesidad de comprensión, ha sido ineludible considerar que las disciplinas no están congeladas en el tiempo ni que puede existir una atomización metodológica derivada de ellas, pues los cruces entre sus fronteras proporcionan resultados creativos y productivos. De esta forma, la cultura visual, al conjugar

la diversidad de actores y comunidades, también consiente la conexión de múltiples disciplinas, situación que se evidencia en su carácter de rizoma o red fractal, con interfaces e interacciones que permiten una aproximación desde la complejidad.

Se encuentran ejes pertinentes para el estudio del tema enunciado, tales como historia, estudios visuales, antropología simbólica, comunicación visual, cosmovisión, semiótica visual, sociología de la imagen, literatura, oralidad y tradición oral. Con ellos, se reconoce la heterogeneidad del tema, las diferencias en sus formas de producción y la variedad de las funciones culturales y sociales a las que sirve. Por otra parte, se hace hincapié en que el esquema metodológico debe ser descentralizado y el modelo analítico, desuniversalizado, pues todo proceso de reinterpretación-traducción emerge, bajo la forma rizomática, a partir de un contexto específico y multidireccional, mientras trata de establecer entropías negativas para fortalecer las propias pertenencias identitarias. Para ello, se echa mano de elementos visuales (imágenes) del pasado que reivindican un aspecto del presente. En este sentido, para el caso de los estudios de cultura visual es necesario considerar el propio bagaje epistemológico en la búsqueda, construcción y puesta en práctica de la proposición teórica-metodológica.

Referencias

Acaso, M. (2009). *El lenguaje visual.* Paidós.

Amador, C. (2002). *Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo.* Instituto Mexiquense de Cultura.

Brea, J. (2005). Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad. *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización.* 5-14.

Cabrera, M. y Segura, J. (2009). Estudios Visuales y Estudios Culturales: nuevas apuestas de investigación crítica. Del ver la memoria. *Medellín, Universidad de Antioquia, Congreso de Estudios Culturales.*

Casella, G. (2014). El ídolo acrítico. *Nimio. Revista de la cátedra teoría de la historia, 1.* http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/42885

De la Torre, R. (2012). La fotografía y el imaginario de lo azteca: ¿Rescate de la tradición o ficcionalización imaginaria?. *Pura imagen, método de análisis visual.* CONACULTA. 265-305.

Haidar, J. (2007). Condiciones de producción, circulación y distribución del discurso. En Ana María Gregorio (ed.), *El análisis del discurso. Métodos y perspectivas* (35-56). Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández, F. (2005). ¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual? *Educación y realidad, 30*(2), 9-34.

Koleff, S. (2014). La cuestión del método en los Estudios Visuales. A diez años del Esencialismo Visual de Mieke Bal. *Investigación en Estudios de la Imagen.*

Moxey, K. (2013). Nostalgia de lo real. La problemática relación de la historia del arte con los estudios visuales. *Estudios Visuales,* (1), 41-59.

Marchán, S. (2005). Las artes ante la cultura visual. Notas para una genealogía en la penumbra. En José Luis Brea (ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización.* Ediciones Akal.

Rodríguez, Z. (2012). La imagen de las mujeres en postales de la primera mitad del siglo XX en México y su relación con la identidad y la afectividad. En Corona Sarah (ed.), *Pura imagen, método de análisis visual.* CONACULTA.

La presente edición digital de
La representación del otro.
Exploraciones disciplinarias desde lo conceptual y lo aplicado
fue realizada en el Área de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro.
El diseño editorial y de portada es de Ana Méndez Cervantes.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de Cecilia M. Puga.
Se publicó en octubre del 2026, en Santiago de Querétaro, México.

El presente volumen plantea, desde diferentes posturas teóricas de las ciencias sociales, una aproximación conceptual a la formulación de lo otro disciplinario, enfatizando en los abordajes teóricos planteados. Con el objetivo de compartir nuestros procesos de generación de conocimiento, ofrecemos nuestras experiencias, urdimbres conceptuales y aproximaciones empíricas, desde una diversidad de enfoques disciplinarios.

El texto se estructura en dos partes que ofrecen una visión del otro teórico disciplinario, y lo otro en la aplicación de casos empíricos concretos, donde opera el armazón de la teoría. Las y los autores, desde diferentes miradas teóricas, metodológicas y epistémicas, así como de diferentes lugares geográficos, problematizan la forma en que miramos-construimos "lo otro", para invitarnos no sólo a reflexionar, sino también a la aproximación de su estudio, y con ello a repensar la forma en que nos posicionamos y actuamos en el mundo.

FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES