

ISSN 1870-4689

mirada
antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
NUEVA ÉPOCA, Año 12, Número 12, enero-junio 2017



DIRECTORIO

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz

Rector

René Valdíviezo Sandoval

Secretario General

Flavio Marcelino Guzmán Sánchez

Encargado de Despacho de la Vicerrectoría

de Extensión y Difusión de la Cultura

Ana María Dolores Huerta Jaramillo

Directora de Fomento Editorial

Facultad de Filosofía y Letras

Ángel Xolocotzi Yáñez

Director

María del Carmen García Aguilar

Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado

Francisco Javier Romero Luna

Secretario Académico

Mónica Fernández Álvarez

Secretaria Administrativa

Arturo Aguirre Moreno

Coordinador de Publicaciones

MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 12, Número 12, enero-junio 2017 es una publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 sur 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue., Tel. +52 222 2295500 Ext. 5490, www.filosofia.buap.mx, Editor responsable: Celina Peña Guzmán, celina.pena.guzman@gmail.com, Reserva de Derechos al uso exclusivo 04-2016-060615143500-203, ISSN impreso 1870-4689, ISSN digital: (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Mtra. Celina Peña Guzmán, domicilio en Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Col. Centro, Puebla, Pue., México, C.P. 72000, fecha de la última modificación, 29 de enero de 2016.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

La Dirección de la Revista está a cargo de Mtra. Celina Peña Guzmán. El Comité académico está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Alejandra Gámez Espinosa (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL-BUAP); Carlos Serrano Sánchez (IIA-UNAM); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citalli Reynoso Ramos (Fac. de Psicología-BUAP). El Comité Científico está formado por Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Joana Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argolo Ferrão (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) y Ricardo Melgar Bao (INAH). Editores de este número: Martha Ivett Pérez Pérez y Rodolfo García Cuevas.

Fotografía de la portada: *Paisaje tarde-nocturno en la ciudad de Puebla.*

Por Sebastián Licona Gámez

DOSSIER

Presentación.....4

Conflictos espaciales en Cholula, Puebla
RODOLFO GARCÍA CUEVAS.....6

La dialéctica lugares de memoria-
memoria lugarizada; un acercamiento
a los procesos evocativos del conflicto territorial
cholulteca
LAURA PENELOPE URIZAR PASTOR.....24

Estratigrafía territorial de la memoria
en la colonia obrera textil El Mayorazgo, Puebla
LILLIAN TORRES GONZÁLEZ.....36

La construcción oliháptica de los habitares
urbanos. La espacialización multisensorial
MARIANA FIGUEROA CASTELÁN,
ALEJANDRO GARCÍA SOTELO.....51

El baile como ritual contemporáneo
y generador de sentido en un contexto urbano
DANIEL RAMOS GARCÍA.....64

Sociabilidad nocturna: el corredor *la catorce*
en San Andrés Cholula, Puebla
JESSICA M. SÁNCHEZ MAYORAL.....79

La migración interestatal como agente
del cambio cultural en San Sebastián
de Alcomunga, Puebla
LUIS JESÚS MARTÍNEZ GÓMEZ,
ILSE E. ROJAS FLORES.....95

Un modelo de análisis para el estudio
del encierro: interaccionismo simbólico
espacializado
MARTHA IVETT PÉREZ PÉREZ.....111

MISCELÁNEA

El cultivo de la creatividad en el espacio

globalizado

JOELLE ORTEGA PÉREZ..... I 28

RESEÑA DE LIBRO

Licona, E., Pérez, I., y Aceves, J. (2015). *El mercado/tianguis La Purísima Tehuacán (un acercamiento etnográfico)*. Puebla: BUAP-CONACYT.

SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ..... I 40

PRESENTACIÓN

Problematizar el concepto de *espacialidad social* hoy nos remite a reflexionar acerca de la vida de sus habitantes en los espacios poblados, esta transcurre de manera distinta, los espacios se despliegan, se juntan y se repelen, se complejizan. En las últimas tres décadas, el sistema capitalista dispersó estrategias económicas que impactan y transforman la estructura sociocultural de los distintos países mediante una revolución en técnicas de la información y comunicación que se han extendido por todo el planeta. Junto a ello, la movilidad social, los procesos migratorios se revierten a los países colonialistas de antaño. Asistimos a una recomposición del espacio social acompañada de procesos de transnacionalización e hibridación de las culturas mediante la ampliación de redes virtuales y diversas prácticas sociales reales desplegadas por los agentes migratorios en diversas cartografías.

Los espacios se encuentran en un constante proceso de reconstrucción sociocultural dado por las prácticas sociales de sus habitantes que se van desplegando en diversas temporalidades, somos testigos de la confrontación y lucha por los espacios públicos que tienden a estrecharse por la acción de la mercantilización que poco a poco impone su dominio. El espacio público no es simplemente un concepto arquitectónico, urbanístico o técnico; hace alusión a la opinión y ejercicio de los derechos y libertades civiles de sus habitantes. El orden social no puede sustentarse en la obediencia ciega de lo que decide el Estado y el mercado sobre el uso del espacio, le toca a la ciudadanía defender y construir sus propios espacios públicos.

La ciudad se ha caracterizado por formas distintas de habitar que vienen modificando el territorio y derivan en sistemas sensoriales distintivos que hablan de la diversidad de sus habitantes. Existen nuevas y diferentes maneras de habitar la ciudad; los que ayer fueron: barrios obreros hoy se han transformado en fraccionamientos modernos, existen lugares de silencio, espacios abiertos, de encierro y semi encierro que se han convertido en parte del paisaje urbano; han proliferado, en los últimos años, escuelas, asilos, casas hogar, clubs, prisiones, psiquiátricos, centros nocturnos y bares que establecen nuevas prácticas de socialización y nuevos usos de las prácticas corporales. Existen espacios sonoros donde el baile y la música favorecen una fuerte explosión de los movimientos corporales y de los sentidos, son expresiones del nuevo ritual contemporáneo.

Ante la crisis de civilización que se ha agudizado en los últimos años en el mundo y en México, un refugio para la esperanza del presente y futuro lo representa la antropología; estrategia que busca impulsar mediante procesos educativos el pensamiento creativo e innovador como motor decisivo de los cambios socioculturales que se requieren para enfrentar los problemas que vivimos. Resulta relevante no separar el análisis del espacio de prácticas sociales y de las tradiciones, pues estas reflejan la identidad de los pueblos.

Así, los siguientes artículos han sido elaborados en el marco del Equipo Académico de Investigación “Espacios, Territorios, Lugares y Procesos Socioculturales”, conformado en el Colegio de Antropología Social por los mismos docentes e investigadores que escribieron para

este dossier y quienes son especialistas en temáticas de espacio, territorio, poder, conflicto, ritual, migración y memoria.

Junto con estos textos, otro de los objetivos de dicho equipo académico ha sido la organización del I “Congreso Nacional de Espacialidades: Territorios, movilidades y conflictos” el cual se llevará a cabo en el Colegio de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) en marzo de 2016, evento en el que se pretende mostrar una rica variedad de visiones sobre espacio y territorio a partir de diferentes disciplinas y tradiciones.

Así, esperamos que las sucesivas líneas vislumbren tanto enfoques como un panorama general de lo que constituye nuestro seminario. Que la lectura les sea grata y productiva.

MTRA. MARTHA IVETT PÉREZ
MTRO. RODOLFO GARCÍA CUEVAS
Coordinadores del *Dossier*

CONFLICTOS ESPACIALES EN CHOLULA, PUEBLA

SPACE CONFLICTS IN CHOLULA-PUEBLA

RODOLFO GARCÍA CUEVAS*

RESUMEN

El presente ensayo tiene como objetivo reflexionar en torno al extenso valle que conforma Cholula Puebla, donde el conflicto, por el espacio público ha sido la constante histórica; este se ha exacerbado en los últimos años como resultado de los cambios intensos en materia de gobierno y de política pública emanado de un Estado-nacional en franca agonía. La apuesta por el mercado como pivote de desarrollo social en la época de la modernidad neoliberal se ha empeñado en convertir los potenciales valores de uso en valores de cambio y ha conducido a la mercantilización del espacio público al igual que el de las relaciones humanas. Cholula resiste en una espiral de conflicto manteniendo el carácter de Ciudad Sagrada sustentado en los valores y prácticas tradicionales que le han permitido sobrevivir y mantener su identidad.

* Profesor del Colegio de Antropología Social de la BUAP. Su línea de investigación versa sobre historia, sociedad y cultura.

PALABRAS CLAVE: *espacio, conflicto, poder político, modernidad, tradición.*

ABSTRACT

The object of this essay is to consider the valley of Cholula, Puebla as an area with a historical conflict in the use of the public space. This conflict has increased during the last years as a result of the intense changes in the actual government and its public policies, coming from a state-nation practically in agony. Increasing the market as a pivot of social development in neoliberal times has turned the potential use-value into exchange-value; it has droven towards the mercantilization of the public space, as well as the mercantilization of human relationships. Cholula resists the conflict while keeping the title of Sacred City supported in values and traditional practices that has allowed it to survive and to keep its identity.

KEY WORDS: *Space, Conflict, Political Power, Modernity, Tradition.*

Introducción

Hay una historia que permanece sin escribir, la de los espacios —que es al mismo tiempo la de los poderes/saberes— desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat.

MICHEL FOUCAULT

El complejo y variado valle que conforman las Cholulas¹ ha vivido históricamente en una constante tensión y conflicto, este se ha agravado en los últimos años con la llegada del gobierno estatal de Rafael Moreno

1. "Las Cholulas" alude fundamentalmente a los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula.

Valle Rosas quien desempeñara el cargo de gobernador constitucional del estado de Puebla para el periodo 2011-2017, nieto del General Rafael Moreno Valle, gobernador de Puebla (1969-1972) que fue Secretario de Salubridad y Asistencia en el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz, considerado este último gobierno de los más represivos de la época moderna debido a la masacre estudiantil de 1968. La familia Moreno Valle pertenece a la élite política del Estado vinculado al ávilacamachismo en Puebla, cuenta con un negro historial represivo cuando fue gobernador el general Maximino Ávila Camacho (1937-1941).² La élite política en Puebla se empeña en conservar segundos apellidos y, al igual que su abuelo, ambos se han destacado por implementar una política de corte represivo en contra de los pobladores, y cárcel para opositores políticos.³

2. Maximino era el mayor de los hermanos Ávila Camacho, de los cuales también destacarían Manuel y Rafael. Los tres fueron militares revolucionarios, sin embargo, el temperamento de ellos era muy diferente, principalmente el de Maximino y Manuel. Ambos combatieron la Guerra Cristera, mientras Manuel negociaba y trataba de atraer por la buena a los rebeldes, Maximino quemaba pueblos y fusilaba a los prisioneros, era famoso por su mano dura y su arrogancia, su gusto por el juego y las mujeres. En 1937 Maximino se convirtió en gobernador de Puebla y, con la anuencia del entonces presidente Lázaro Cárdenas del Río, su poder en el Estado fue ilimitado, gobernó con mano dura, dictatorialmente y concentrando todo el poder en él mismo.

3. Mientras que el gobierno de Moreno Valle niega que haya presos políticos, la unión de vendedores de la 28 de octubre y Miguel Ángel Rosas Bourguess, del Comité para la Libertad de los Presos y el Cese a la Represión Social en Puebla denuncian la existencia de 241 presos políticos de los aproximadamente 500 que hay

La lucha por el uso y usufructo del espacio público ha sido una de las constantes del gobierno de Moreno Valle, destacan la construcción de mega proyectos, puentes, gasoductos, privatización del agua, construcción del Parque de las siete culturas, a costa del despojo de tierras de los lugareños. Todas las decisiones de su gobierno y las políticas públicas emanadas del mismo, han sido tomadas a espaldas de sus pobladores, lo que genera tensión y conflicto latente y permanente. Blanche (2015) comenta: “la modificación del sitio arqueológico de Cholula, no solo altera los vestigios de la cultura ancestral, sino que imposibilita futuras exploraciones e irrumpe las relaciones culturales y religiosas”.

La confrontación por el espacio público en Cholula tiene distintas dimensiones, no solo obedece a la separación entre los intereses del gobierno estatal, municipal y los intereses de la sociedad cholulteca que sin duda existen, pero el conflicto aparece también entre los pueblos de San Andrés y San Pedro por la disputa y el control de la figura patronal y los símbolos religiosos, aspecto que ha separado históricamente a ambos pueblos. El 8 de octubre de 2015 ambos pueblos se reunieron por segunda vez en su historia para *rogar* por la protección de la Virgen contra el gobernador y sus funcionarios municipales. Otro aspecto que separa a ambos pueblos son las diferencias políticas pues los dos municipios más importantes de las Cholulas están gobernados por distintos partidos políticos.⁴ en todo el país (Hernández, 2015).

4. Mientras San Andrés Cholula está gobernado por el presidente municipal Leoncio Paisano Arias (2014-2018) representante del Partido Acción Nacional; San Pedro Cholula está gobernado por presidente municipal para el período 2013-2017, Juan José Espinosa del

El recuento histórico

El testimonio histórico es también trabajo de los muertos, el cual gracias a una especie de energía cinética, se perpetúa silenciosamente junto con la supervivencia de estructuras antiguas continuando su vida vegetativa.

MICHEL DE CERTEAU

Cholula es una de la ciudades que preexiste al orden colonial, considerada una de las más antiguas del mundo americano habitada por lo menos 2500 años antes de la llegada de los europeos. Por su cercanía con Puebla ha sido considerada una de la ciudades más representativas de la identidad de los poblanos. A lo largo de la historia se ha mantenido una constante dialéctica entre ambas entidades, comparten un disímil de actividades en materia de trabajo, flujo migratorio, aspectos mercantiles, relaciones políticas, relaciones culturales, algunas veces estas actividades se confrontan pero también se complementan.

La historia de Cholula, Puebla no se puede explicar solo por un encadenamiento de sucesos pintorescos y folclóricos, sino subyace una constante mezcla de comportamientos históricos heredados que persisten y nuevos fenómenos que van dando como resultado el conflicto, en algunos casos se recurre a la adaptación, en otros el consenso que lleva a establecer alianzas, en otros más aparece la violencia que se manifiesta en el rechazo a nuevas formas de vida. Su historia, como la de muchos pueblos de México, oscila entre lo tradicional y lo moderno generando una

partido Movimiento Ciudadano. Las diferencias políticas y religiosas más que unir separan a sus pobladores.

constante tensión que desemboca en muchos casos en situaciones de violencia física y simbólica.

Históricamente, la vida económica, política y social de los habitantes de Cholula no se puede separar de la historia de Puebla, están entremezcladas, ese vínculo se vive en un primer momento con motivo de la conquista española, mientras Cholula es una ciudad que lucha y resiste al proceso de conquista, Puebla⁵ se convertirá en una ciudad colonial fundada por españoles (1531) con el trabajo de mano de obra indígena. En cuanto al número de los indios que fueron traídos para construir las primeras casas, Gallegos (2010: 47) menciona que con Motolinía llegaron entre 7 u 8 mil, más otros tantos de Huejotzingo, Calpan, Tepeaca y Cholula.

El nombre de Cholula está integrado por tres elementos: el símbolo del agua, *chololoaque* en náhuatl significa “agua que cae”; la gran pirámide construida en el cerro de Tlachihualtépetl que representa las siete culturas que habitaron la zona y Quetzalcóatl, serpiente emplumada que simboliza el Dios del viento.⁶ La zona de Cholula está rodeada por cerros como el Tecajete y el Zapotecas que tienen 2515 metros de altura y por elevaciones menores hacia el norte

5. Puebla fue considerada en la época colonial la segunda ciudad más importante del territorio de la Nueva España después de la ciudad de México. Pronto se convirtió en la sede y asentamiento de los poderes religiosos de la naciente colonia, el efecto inmediato que sobrevino al proceso de conquista fue de menosprecio de la cultura indígena, los pueblos indios fueron vistos por los conquistadores como pueblos sin historia, sus culturas fueron perseguidas, despreciadas e ignoradas.

6. Cf. Quetzali Bautista y Abel Lozano, (2008).

San Bartolo, Zompitécatl y Tlacoachalco; al sureste Xochitlán y Tezcaltieacac y al noreste Calpan, Ozolco, Ventana, Tepetzingo y Ocotán (González, 1972: 24). Los sacerdotes de Quetzalcóatl fueron convertidos en vasallos del imperio español, una vez que sobrevino la conquista, las nuevas generaciones tuvieron como tarea reconfigurar el espacio del valle cholulteca y se dieron a la tarea de construir templos católicos cristianos en los centros de adoración consagrados a los dioses tradicionales. El hecho de ser considerada Cholula una ciudad sagrada, se debió al gran número de *teocallis*. La ciudad de Cholula simboliza hasta hoy la sobre posición y el dominio de la cultura española sobre la cultura indígena cholulteca que pese al correr de los siglos, persiste y se niega a desaparecer. Como consecuencia asistimos hoy a procesos de transculturación que definen la Cholula actual.

El primer cambio fue resultado de la conquista, se aprecia en la reconstrucción del espacio geográfico. En 1519 cuando las tropas de Cortés arribaron a Cholula, la región estaba conformada por siete grupos étnicos que habían poblado el paisaje cholulteca en diferentes períodos históricos, destacan: olmecas, xicalancas, teotihuacanos, toltecas, chichimecas, huejotzincas, tenochcas, los que a lo largo del tiempo compartieron espacios territoriales y recursos como el agua, la lengua, la religión, aunque se encontraban divergencias políticas con respecto al dominio mexica (Gallegos, 2010: 45).

En 1529 con la primera audiencia encabezada por Nuño de Guzmán se realizó una redistribución jurisdiccional repartida a los españoles, como premio de la empresa de conquista, los indígenas cholultecas fueron repartidos en encomienda a Diego Fernán-

dez de Proaño y a Diego Pacheco (Gerhard, 1986: 117). La instalación de la encomienda confirma el despojo de territorio, su transformación por parte de europeos y la conversión de sus pobladores en trabajadores al servicio de los nuevos intereses económico materiales, religiosos, comerciales, políticos y culturales.

La ciudad de Puebla y la edificación de templos cristianos, tanto en Puebla como en Cholula, no se construyeron por obra de la naturaleza, ni por el dinero invertido, tampoco son obra de ángeles o el Espíritu santo, sino que fueron resultado del esfuerzo del trabajo forzado impuesto de manera violenta a los pobladores nativos. La ciudad de Puebla surgió como punto estratégico entre Tlaxcala y Cholula, y punto intermedio entre México-Tenochtitlan y el puerto de Veracruz, el nuevo asentamiento de Puebla nació con privilegios y distinciones que pronto lo convirtieron en polo de desarrollo económico, político y sobre todo religioso.

El 27 de octubre de 1537 Cholula (San Pedro), recibió el título de Ciudad y República de indios, integrando a San Andrés como cabecera dependiente (Gallegos, 2010: 47) formada con seis barrios-cabeceras, respetando la antigua distribución prehispánica, los pueblos fueron bautizados con el nombre de los santos patrones de la religión conquistadora anteponiendo la toponimia cristiana al nombre originario. La nueva República de Indios quedó subordinada a la República de Españoles (Puebla) para garantizar el pago de tributos y garantizar mano de obra indígena que garantizaran los servicios que la nueva ciudad requería, entre ellos el de la construcción de espacios de acuerdo a necesidades de los europeos que colonizaban y poblaban la nueva ciudad.

Fue hasta el 16 de octubre de 1714 que se le otorgó a San Andrés la categoría de República de Indios, con la facultad de nombrar anualmente gobernador, alcaldes, regidores y demás oficiales, con el fin de mantener la paz y quietud en el valle cholulteca, el pueblo era autónomo para establecer el sistema de cargos, el trabajo colectivo, y sus finanzas a través de las cajas de la comunidad (Gallegos, 2010: 67). La diferencia entre ambos municipios es que San Pedro fue un territorio que poco a poco se fue “des-indianizando”, mientras San Andrés mantuvo por más tiempo sus raíces y resistió por más tiempo el proceso de modernización.

Una constante de la historia del pueblo de Cholula ha sido el conflicto y la lucha por el espacio público y el territorio. Katz (2008) señala que México ha desempeñado un papel único en la historia de América Latina, es el único país del continente americano en donde todas las grandes transformaciones sociales han estado vinculados a levantamientos rurales de campesinos (65), lo constata el movimiento de Independencia y un siglo después el movimiento revolucionario, aún hoy los conflictos más serios se dan por el uso cambiante del territorio provocando tensión entre la sociedad y el gobierno. Siempre separados por conflicto de intereses.

La historia de Cholula ha estado marcada por la lucha por la tierra y la defensa de sus valores tradicionales, de la familia campesina derivó el *Callpulli*, organización social soportada en lazos de parentesco y derechos sobre la tierra de manera comunal (Bonfil, 1996: 64). La tierra para el mundo campesino no es considerada mercancía, pues existe una relación más profunda: la tierra es recurso productivo indispensable; propor-

cióna alimentos condición de subsistencia de la comunidad; forma parte de la herencia cultural recibida; es espacio donde reposan los antepasados; es concebida como un ente vivo que reacciona de manera diferente ante las diversas conductas humanas.

Conquista espiritual y el conflicto espacial en Cholula

A la conquista territorial y militar, sobrevino la conquista espiritual. En Cholula sobre el templo dedicado a Quetzalcóatl se erigió el convento de San Gabriel (1549), y se le nombró el nuevo patrón de la ciudad, símbolo del triunfo de monoteísmo cristiano sobre el politeísmo indígena, el nuevo templo y sus sacerdotes sepultaron y transformaron todo tipo de creencia tradicional, se produjo la sumisión de todo un pueblo desconcertado por el proceso de conquista, lo mismo sucedió con el templo dedicado a Tonantzin⁷ (nuestra madre). En Tonantzintla a las afueras del señorío de Cholula, que actualmente pertenece al municipio de San Andrés, resalta en este templo la cosmovisión indígena donde se representan los tres mundos: vegetal, animal y humano. Además, prevalecen rostros con parálisis facial, labio leporino, hidropesía y locura, rodeados de flores y plantas psicoactivas; muchas de estas enfermedades relacionadas con el agua. Ante la cosmovisión indígena se impuso una nueva cosmovisión cristiana y un templo dedicado a adorar a la inmaculada virgen María. Históricamente el conflicto militar se entretrejía con el religioso y político, junto con la espada y la cruz, símbolos del triunfo del poder cristiano sobre el poder y los pueblos indios.

7. Cf. Vera (2012: 103-108)

Asistíamos a la reconfiguración de los espacios públicos y sagrados convertidos en espacios de los poderes conquistadores. El *Xiuhcalli*, la Casa de Turquesa, donde se reunía el consejo de seis nobles, fue remplazado por el portal del Ayuntamiento situado al poniente de la plaza central, la segunda en tamaño en el México actual, hoy en día ese edificio luce con un portal de 46 arcos de medio punto que forman una galería de 170 metros, sin duda una de las más largas de Hispanoamérica.⁸ La construcción más importante de la zona arqueológica es el Templo de Tláloc —venerado localmente por su nombre calendárico: 9 Lluvia o *Chiconquiáhuatl* (Ashwell, 2002: 39)—,⁹ basamento piramidal construido en distintas fases, dedicado a esa divinidad prehispánica y cuyo culto fue uno de los más importantes en toda el área mesoamericana. Es una de las pirámides más voluminosas del mundo, y durante mucho tiempo permaneció en el olvido, creyéndose que era una montaña, sobre la cual fue construido un templo católico en la época colonial. Este templo fue abandonado 100 años después de la caída de Teotihuacán, en tiempo de la hegemonía tolteca en Mesoamérica, señala Aswell (2002).

8. Recuperado de <http://www.vivecholula.com/historia/> consultado el 23 de septiembre

9. Tanto Ashwell (2002) como Florescano sugieren la posibilidad de que Quetzalcóatl hubiera sido una divinidad agrícola en las primeras expresiones de su culto. De aquí que la gran pirámide de Cholula haya podido ser, a un tiempo, templo del dios de las lluvias y del viento, es decir, de 9 Lluvia y 9 Viento, este último, nombre calendárico de Quetzalcóatl.

Los ídolos indígenas que estuvieron en lo alto de la pirámide se sustituyeron con nuevos símbolos; la cruz cristiana, el espacio se cristianizaba, símbolo del triunfo de los conquistadores. En 1529 se empezó a construir el nuevo templo cristiano, dedicado ahora a la Virgen de los Remedios, que pronto se convirtió en el templo más importante de la región, centro de poder religioso, político, cultural. La construcción se terminó en 1666 (Olvera, 1971: 217), la vida social se fue articulando en torno a este nuevo centro de adoración que unifica la identidad de los pobladores. A la llegada de los españoles el Templo de Quetzalcóatl, se ubicaba al lado poniente de la Gran Pirámide, el cual fue destruido y con sus piedras se edificaron los principales monumentos coloniales. Cholula posee además notables ejemplos de pintura mural, entre muchos, el llamado Mural de los bebedores de pulque.

La lucha por la tierra, el espacio público, el respeto a tradiciones, se mantuvo durante toda la época colonial. Cue (2004) da cuenta de 100 rebeliones de pueblos indios en territorio novohispano contra el poder de la corona española y sus representantes los virreyes, jefes militares, religiosos, caciques regionales y políticos. Comenta, además, que era la expresión de la lucha de clases, las rebeliones provinieron de castizos, españoles, criollos y mestizos. Esto refleja que el espacio no es neutral, que está atravesado por relaciones de poder que lo construyen y configuran, la construcción de los espacios públicos reflejan los intereses sociales de manera fragmentaria, que se manifiesta y representa a partir de la propia visión de los grupos en pugna, el conflicto y la rebelión no desapareció como resultado de la consumación de la Independencia.

Para el siglo XIX y principios del XX los conflictos por la tierra se mantuvieron y la lucha por la tierra y los espacios públicos ligados a los recursos, se conservaron con la misma intensidad, lo que llevó a los movimientos de Independencia (1810) y Revolución (1910). Fue a través del derecho (las leyes) como se visibilizaba el poder del Estado liberal; la Ley Lerdo de 1856 decretaba la disolución de la propiedad corporativa, se incluyó a las comunidades indias y la Ley Díaz de colonización de terrenos baldíos en 1883, como el proceso de despojo y expropiación se continuó sobre los pueblos, las transformaciones políticas transformaban también el espacio público, la propiedad en manos de las comunidades indias ahora era ilegal, lo que llevó a la confrontación entre los intereses del Estado y de los pueblos indígenas y campesinos, condujo a una fuerte concentración de la tierra en manos de sectores privados que fueron ocupando los espacios, distribuyendo y construyendo de acuerdo a sus propios intereses.

Durante el siglo XX el Estado se convertirá en un factor todopoderoso de la vida social y cultural del país bajo el modelo del Estado de Bienestar donde el Estado interviene en la vida social, económica política y cultural del país. Hasta la llegada del modelo neoliberal en la década de 1980 cuando se decreta su defunción, coincide con la unipolaridad planetaria liderada por los EE.UU. que se postra a un nuevo Dios que regirá las relaciones económicas, políticas, sociales, culturales: su nombre es el *mercado*.

Las raíces del conflicto

Existen distintas dimensiones en donde opera el conflicto, este aparece porque somos seres diversos que tienen una manera particular de mirar el mundo que nos rodea y buscamos distintos senderos por los cuales transitarlo, el conflicto en el cual pretendemos centrarnos es el conflicto social.¹⁰

10. Son diversas las teorías sociales que se han ocupado de reflexionar en torno al conflicto social, destacan la corriente positivista y funcionalista quien considera que los conflictos son fortuitos en la vida de las sociedades. Para la teoría funcionalista los conflictos son anomalías del sistema social, los conflictos hacen necesarios los reajustes y no la transformación radical de la sociedad, para autores como Comte y Durkheim los conflictos son accidentes que es posible evitar para imponer el orden, el progreso y la estabilidad social. La teoría marxista ha destacado que: "la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases" subrayando la lucha por los recursos económicos y por el poder político. Autores que han analizado el conflicto consideran que este es una constante en la vida de los pueblos que se debe a la diversidad humana, el ser humano es considerado como una entidad compleja que piensa y actúa de manera diferenciada, lo que provoca el conflicto que no necesariamente deriva en violencia física o simbólica. Para autores conflictualistas los conflictos son inherentes a todas formas de sociedad y no es posible vivir al margen. Existen diferentes posturas teóricas que resaltan el conflicto social, al respecto resalto algunas de estas: Coser (1913-2003) señala que el conflicto es: "una lucha con respecto a valores y derechos sobre Estados, poderes y recursos escasos, lucha en la cual el propósito es neutralizar, dañar o eliminar a los rivales", puede decirse entonces que el autor busca analizar las funciones del conflicto social no solamente desde el punto de vista disociador, sino también integrador (o desintegrador) de la sociedad. Dahrendorf (en De Lucas, 1999) señala que el conflicto es el motor de la historia, es lo que mantiene el desarrollo

Se ha expresado que el objetivo del conflicto es el control de los espacios, los escasos recursos, los cuales se presentan bajo formas de poder, riqueza y prestigio; por lo tanto, según los tipos de conflictos se podrán establecer otros recursos o especificarlos me-

de la sociedad. Este conflicto, para ser socialmente relevante se manifiesta más allá de las relaciones individuales. Encuentra su ámbito de desarrollo entre los roles sociales, entre grupos sociales, entre sectores de la sociedad, entre sociedades y entre organizaciones supranacionales. En contra de lo que afirmaba Marx, descubre que la fuente estructural primera de los mismos no se halla en la desigual distribución de la propiedad, sino en la desigual distribución del poder entre personas y entre grupos. A ello lo denomina "distribución dicotómica de la autoridad". En esta dicotomía el conflicto es inevitable entre quienes pretenden mantener el orden (dominadores) y quienes desean subvertirlo (dominados), consecuentemente, la afirmación de que la autoridad es el elemento estructural, esencial de la organización social, permite al sociólogo alemán asegurar que esta es la que provoca el conflicto persistente que, a su vez, reestructura la misma sociedad de la que surgen nuevos conflictos. Para Bobbio (2001), el conflicto es una forma de interacción entre individuos, grupos, organizaciones y colectividades que implica enfrentamientos por el acceso a recursos escasos y su distribución. Sostiene que, sin embargo, una vez admitido lo anterior, surgen de inmediato diferencias y divergencias respecto a la mayor parte de problemas vinculados al concepto de conflicto y su utilización. Schmitt (1998: 16) sostiene que el conflicto no es subproducto de la irracionalidad humana, sino un fenómeno insuperable del mundo, ligado a la defensa de identidades particulares. Schmitt, niega que exista un orden universal y necesario que pueda deducirse a través de soluciones "verdaderas y correctas" de los problemas prácticos que enfrentan los hombres, añade que: todo intento de suprimir el conflicto del mundo, lejos de ser una condición para la "paz perpetua" es un factor que intensifica la lucha.

jor. Por ejemplo, en los casos de conflictos internacionales, un recurso importante es el territorio; en los casos de conflictos políticos un recurso codiciado es el control de los cargos en competencia; y en el caso de conflictos industriales, los recursos en juego son las relaciones de autoridad y de mando.

Si consideramos que no es posible la existencia de la sociedad al margen del conflicto, una manera de enfrentarlo radica en la actividad política, esta actividad parte de reconocer la pluralidad humana la diversidad de derechos ciudadanos, como afirmaba Arendt: la validez del derecho se encuentra en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos como personas (*consensus iuris*). El primer derecho es el derecho a tener derechos dirá Arendt. Estaríamos entendiendo por ello que mientras Schmitt destaca una visión del conflicto como elemento que define lo político, Arendt subraya el aspecto de consenso como punto de partida del quehacer político (Serrano, 1998: 18). Sin duda, ambos autores tocan puntos medulares: la lucha y el consenso son parte importante de la vida social y política. Aspectos pertinentes al tema que nos ocupa. Dentro de las causas de los conflictos, destaca el considerarlo como raíz de la historia de las sociedades, estos se dan por espacios, su distribución, por el poder, por valores, por tradiciones, por derechos, por imponer rasgos identitarios entre otros muchos factores. Pero sin duda los conflictos se generan por la ocupación de los espacios.

El espacio

Nuestra época sería más bien la época del espacio.

MICHEL FOUCAULT

Para problematizar el concepto de *espacio* recurro a Foucault (1967) quien comenta: que la historia del espacio nos muestra que esta no es homogénea, ni hay espacios vacíos y no es posible desconocer el entrecruzamiento fatal entre el tiempo y el espacio.

Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, de lo próximo y lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y entrecruza su madeja (Foucault, 1999: 431).

El filósofo francés comenta que el espacio medieval fue un espacio de localización. En la época moderna el espacio de localización se abrió con Galileo, al cual le debemos el haber constituido un espacio infinito e infinitamente abierto.¹¹ A partir del siglo XVII, la extensión sustituye a la localización.

11. Ya que el verdadero escándalo de la obra de Galileo no es tanto el haber descubierto o más bien haber redescubierto que la Tierra giraba alrededor del Sol, sino el haber constituido un espacio infinito e infinitamente abierto; de tal forma que el espacio medieval, de algún modo, se disolvía, el lugar de una cosa no era más que un punto en su movimiento, así como el reposo de una cosa no era más que su movimiento indefinidamente desacelerado (Foucault, 1984).

En nuestros días, el emplazamiento sustituye a la extensión que por su cuenta ya había reemplazado a la localización. El emplazamiento se define por las relaciones de proximidad entre puntos o elementos. Ahora bien, a pesar de todas las técnicas que lo invisten, a pesar de toda la red de saber que permite determinarlo o formalizarlo, el espacio contemporáneo tal vez no está todavía enteramente desacralizado –a diferencia sin duda del tiempo, que ha sido desacralizado en el siglo XIX (Foucault, 1967: 432).

Y acaso también nuestra vida aún está dominada por cierto número de oposiciones, que no pueden ser tocadas, oposiciones que admitimos como si estuvieran dadas, la oposición entre espacio privado y público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre espacio cultural y el espacio útil, entre espacio de ocio y espacio de trabajo; todas esas oposiciones están animadas por una sorda sacralización (Foucault, 1967: 433)

En las Cholulas se ve claramente la influencia de lo sagrado frente a lo profano, pese a los intentos de borrar su carácter religioso este sentido se mantiene y reproduce de generación tras generación, lo sagrado se ha constituido en parte de su identidad. La reflexión teórica nos permite entender que debemos considerarnos como seres espaciales, pues es en este entorno donde se manifiestan puntos de encuentro y desencuentro de saberes y múltiples prácticas sociales, el espacio está atravesado por relaciones de poder, estas relaciones no solo son coacción, represión y guerra, sino que el poder tiene la capacidad de producir, señala Foucault. Una de estas capacidades es generar obras y publicitarlas, es así que el Gobierno tiene que publicitar sus relativos logros:

Así, el poder que produce es un poder que exhibe, que opera liberando las cosas en el terreno de la visión, exponiéndolas ante la mirada, sustrayéndolas al secreto y a la oscuridad para arrojarlas a la luz, ante el ojo, delante del ojo. Por lo tanto, poder es exhibir. Poder es hacer ver. El poder libera las cosas en el campo de la visión: es exposición (Baudrillard, 1978: 433).

Para hacer posible la exhibición se requiere de un espacio, es un plano que especializa el pensamiento y ordena el discurso, establece el orden de las cosas, no basta en considerar el carácter productivo que tiene el poder, sino que es necesario considerar que es productor de espacio. No basta con afirmar que el poder, al articular visión y enunciado, se torna productivo. Hay que esclarecer que su acción es generación de espacio (Tirado y Mora, 2002). El espacio se configura a través de lo que se ve y se dice, y en muchos casos ambos se confunden, lo que se ve no necesariamente es lo que se dice y viceversa, lo que se dice, no siempre corresponde con lo que se ve, el espacio se complejiza. Solo es posible percibir la dualidad saber-poder, en los linderos del espacio, así que al binomio saber-poder se complementa un tercer aspecto que es el espacio.

Cholula entre la tradición, la modernización y el conflicto

Las formas de vida culturales se modificaron a la llegada de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP). En la década de 1970 se daba un poseso de “des-territorialidad”, el espacio de San Andrés Cholula se reconfiguraba ante la construcción de este campus

universitario y la llegada de estudiantes provenientes de Estados Unidos y algunos países latinoamericanos, los campos agrícolas cedían su lugar a la construcción ahora de espacios universitarios, el paisaje se modificaba mediante procesos rápidos de urbanización, muchos lugareños cercanos a la universidad comenzaron a rentar estancias para universitarios, a la vez se desarrollaba el pequeño comercio, lavanderías, restaurantes, estacionamientos, pavimentación de calles, creación de múltiples unidades habitacionales, instalación de discotecas que musicalizaban el territorio y alegraban la vida nocturna de los nuevos habitantes y lugareños; modificaban el paisaje y las formas de vida. La llegada de la universidad fue el pivote del desarrollo económico de la región

Licona y Urizar (2015) comentan que desde la llegada de la UDLAP en 1970, la construcción de la recta a Cholula en 1976, la manufactura de la carretera de cuota Puebla-Atlixco (hoy vía Atlixcáyotl) en 1988-1989, la puesta en marcha del Programa Subregional de Desarrollo Urbano para los municipios de Cuatlancingo, San Andrés y San Pedro Cholula en 1994 y la constitución formal de la Reserva Territorial Quetzalcóatl Atlixcáyotl en 1995 transformaron el territorio cholulteca, convirtiéndolo hoy en una de las principales centralidades del área metropolitana de Puebla. Donde ahora se erige la zona de Angelópolis el lugar de más alta plusvalía de la entidad poblana a costa de expropiación del territorio de los pueblos de San Andrés.

Muchos trabajadores agrícolas ahora se dedicaron al área de servicios que demandaba la llegada de fuereños extranjeros (Bautista y Lozano, 2008) refieren la relación entre

vecinos y vecindados como parte de la nueva identidad barrial, procesos de exclusión y de inclusión que repercuten en la vida social de sus habitantes. Los habitantes de Cholula oscilaban entre la modernidad y la tradición. Para Schmitt (1991), “el proceso de modernización ha conducido al triunfo del mercado sobre el Estado este, se ha transformado en una gran empresa sometida al igual que las empresas privadas a las leyes inflexibles del intercambio mercantil” (21). Señala que la estatalidad toca su fin, el Estado como modelo de unidad política que contaba con el gran monopolio de las armas y de la decisión política sustentado en el racionalismo occidental ha quedado destronado (Schmitt, 1991: 40). El fin del siglo xx fue la transición entre la omnipotencia del Estado para inaugurar con el siglo xxi la omnipotencia del mercado y, de ese modo, se dio un desplazamiento de una autoridad soberana personificada en el Estado. Ahora la formación de una autoridad abstracta representada en la técnica, cuya personificación es la tecnocracia, ejerce nuevas formas de dominación más sutiles y esquizofrénicas que las formas de dominación tradicional (en el sentido weberiano).

Con la llegada del gobierno de Moreno Valle (2011) en los marcos del proyecto neoliberal modernizador el conflicto ha aumentado, a cinco años de su gobierno quien fue al inicio de su carrera política asesor para la normatividad de los derechos humanos, ya siendo gobernador ha sido denunciado por excesivo uso de la fuerza, la violación de derechos humanos y las recomendaciones emitidas por la CNDH así como por la Comisión Estatal por violación a los derechos humanos han sido omitidos por parte del gobernador.

Para hacer posible la modernización el gobierno ha apostado a mega proyectos, se ha dado a la tarea de construir obras sin consulta ciudadana destruyendo el patrimonio histórico y urbano. Una obra controvertida fue la destrucción de la Casa del Torno en el Barrio del artista en el año 2012, como parte del proyecto de la construcción de un teleférico, situación ante la que protestó el INAH y el Consejo Internacional de monumentos, porque consideraban que se podía perder la declaratoria de Puebla como Patrimonio histórico de la humanidad. La UNESCO señaló que la Casa del Torno fue demolida a pesar de estar protegida bajo leyes internacionales y exigió al gobierno de Puebla la restauración del inmueble.¹²

Para festejar el 151 aniversario de la Batalla de Puebla, el gobierno construyó la Estrella de Puebla, una especie de rueda de la fortuna. Los diarios dieron a conocer que el costo de la obra fue de 400 millones de pesos, nunca se aclaró como se designó la obra y si realmente ese fue su costo, ya que hubo opacidad en el manejo de los recursos. El 7 de mayo de 2014, el gobernador Moreno Valle Rosas envió al Congreso local una iniciativa titulada *Ley para Proteger los Derechos Humanos y Regular el Uso Legítimo de la Fuerza Pública*, la cual establecía un criterio de proporcionalidad en el uso de armas no letales por parte de las fuerzas policiales. Dicha ley fue bautizada popularmente como “Ley bala”, debido a que permitía la aplicación de armas letales como último recurso, aunque este apartado fue descartado de la redacción final. La Ley bala fue aprobada por el Congreso de Puebla el 19 de mayo de 2014.

12. En la *Jornada de Oriente* publicado el 22 de junio de 2015.

El 9 de julio de 2014, un grupo de pobladores del municipio de San Bernardino Chalchihuapan se manifestó para exigir la restauración del Registro Civil en las juntas auxiliares del estado de Puebla. Un operativo policial a cargo de Facundo Rosas Rosas, entonces Secretario de Seguridad Pública del estado de Puebla, culminó en un enfrentamiento violento entre los manifestantes y la policía. Entre las víctimas se encontraba el niño José Luis Tehuatlie Tamayo, quien falleció a consecuencia del impacto de un proyectil de largo alcance, de acuerdo con la investigación de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. En septiembre de 2014, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) dictaminó que el fallecimiento del niño Tehuatlie Tamayo se debió al “uso excesivo de la fuerza y negligencia” por parte de la policía de Puebla, y emitió once recomendaciones para el gobierno estatal. Sin embargo, en agosto de 2015, la Sexta Visitadora General de la CNDH informó que el gobierno de Moreno Valle no había cumplido aún con cinco recomendaciones relacionadas con el caso (Hernández, 2014). Tras los disturbios de Chalchihuapan en julio de 2014, el gobernador Moreno Valle envió al Congreso una iniciativa para abrogar la ley.

Una de las iniciativas de ley que ha causado conmoción dentro de diversos grupos de la sociedad civil poblana es la privatización del agua, iniciativa que fue avalada por los tres principales partidos políticos en la entidad: PRI, PAN, PRD. La revista *Proceso* daba a conocer el 12 de septiembre del 2013 que el Congreso local aprobó una reforma a la *Ley de Agua* para que los organismos operadores de los municipios puedan dar en concesión el servicio a empresas privadas, las cuales

podrán fijar tarifas y embargar a morosos. En junio de 2014 a solo un mes de que Concesiones Integrales tomó en sus manos la operación del servicio de agua potable y alcantarillado en la capital poblana, los usuarios denunciaron que las tarifas se dispararon más de 250% (Hernández, 2015).

Mientras los mega proyectos y la privatización del espacio público se llevaron a cabo el gobernador de Puebla, Rafael Moreno Valle gastó 126 millones de pesos en 2014 para un centenar de empresas de mercadotecnia y medios de comunicación. El 50% de los recursos, 64 millones de pesos, fue entregado a medios nacionales y el 44%, 56 millones, solo se repartió entre Televisa, Tv Azteca y Organización Editorial Mexicana.¹³ El fin: promocionar su imagen con vías a las elecciones federales del 2018 a costa de los recursos públicos de la entidad.

El conflicto espacial en Cholula: oscilando entre los valores de uso y de cambio

Todo proyecto *moderno* necesariamente se confronta con su otro, la tradición comunitaria, en sí mismo el proyecto moderno se sustenta en la movilidad social, anonimato, una apuesta por el individualismo, mercantilización, consumismo y secularización entre otros componentes. El proyecto tradicional resalta la solidaridad, la cooperación, el trabajo colectivo, mantener las formas de vida sustentadas en valores y prácticas religiosas ancestrales. De ahí que sea necesario partir de un análisis respecto a ambos conceptos (modernidad y tradición) que nos permitan

13. Recuperado de <http://www.periodicocentral.mx/2014/>

considerar las causas de los conflictos.

Desde el plano de las ciencias sociales el espacio como categoría social ha sido un concepto que se ha problematizado por las distintas disciplinas científicas, marcando la diferencia entre desarrollo y subdesarrollo, la diferencia entre primer mundo, segundo y tercer mundo; también, se ha establecido la diferencia entre el Norte y el Sur, la diferencia entre, barbarie y civilización, entre otras categorías opuestas y contradictorias. Desde el campo de la ciencia antropológica, Bonfil (1990) marcaba la profunda división entre el México imaginario y el México profundo, dos proyectos civilizatorios en constante tensión, dos futuros a los que se aspira y que son totalmente diferentes, el primero representado por un sector minoritario de la sociedad mexicana que se organiza según los propósitos de la civilización occidental el cual considera que ha sido un proyecto excluyente y negador de la civilización mesoamericana, el segundo ha apelado a estrategias diversas con fines de sobrevivencia, nos dirá que no podemos ignorar al México indio so pena de perder toda potencialidad que este representa.

Licona y Urizar (2005) y (Ramírez (2007) resaltan la propuesta antropológica de que los espacios públicos son “una construcción sociocultural” en permanente proceso de negociación.¹⁴ Ramírez comenta que a

14. Licona y Urizar (2005), señalan la contradicción entre el espacio concebido (proyectado) y el espacio vivido, aspecto que deviene en conflicto político y discursivo. Señalan, además, que el *espacio proyectado* está encaminado a la mercantilización, patrimonialización y turistificación del espacio público; el *espacio vivido* es una expresión de covivencialidad local espacializada en barrios y pueblos. Apoyándose en Lefebvre, nos comentan que el espacio vivido es a la vez histórico y cotidiano, porque es pro-

partir de la apropiación de espacios se han conformado fronteras simbólicas y político-administrativas, la apropiación corresponde a un proceso identitario que está influenciado por el tiempo. Encuentra que un referente es la oposición entre el “adentro” y el “afuera” que se recrea en las prácticas, en los discursos, y en la ideología. Señala también las divisiones “arriba-abajo” el primero asociado al norte y oriente y el segundo con el sur y el poniente, a partir de estas divisiones se despliega una división geográfica, religiosa y simbólica concerniente al espacio social (Ramírez, 2007: 63).

La Edad moderna desde el plano histórico coronaba el triunfo del sistema capitalista sobre la Edad media, significaba el triunfo del capital, junto con esto asistíamos a la mercantilización de las relaciones sociales, a partir de ahora todo se compra y se vende, incluyendo la dignidad humana, el espacio, no era la excepción, mantenía una doble característica propia de toda mercancía, se desenvolvía en la relación entre el valor de uso y el valor de cambio, ley que rige el movimiento de la sociedad moderna (Marx, 1972: 3), señala que es la utilidad lo que convierte a un objeto en valor de uso y está dado por la propia materialidad de la mercancía. Como valores de uso, las mercancías representan cualidades distintas, como valores de cambio solo se distinguen por la cantidad: no encierran ni un átomo de valor de uso. Los recursos naturales, tierra, agua, los bosques y pantanos son

ducto de cierta historia, de un pasado general o particularizado y de diversas actividades agrícolas, artesanales o industriales. Mientras el *espacio concebido* es el espacio de los tecnócratas, planificadores, ingenieros sociales y ciertos tipos de artistas, considerando además que es este el espacio dominante.

considerados espacios naturales que pueden ser objetos de uso, pero no poseen valor en sí mismos, más allá de su utilidad, para que se conviertan en mercancías, es menester producir valores de uso para otros, valores de uso sociales (Marx, 1972: 8).

Una condición para que el espacio se mercantilece consiste en que deje de ser un valor de uso para unos y se convierta en valor de cambio para otros, esto sucede una vez que el espacio se convierte en mercancía, mediante el despojo o la compra-venta. Son los nuevos dueños los que establecen los usos que dan a lo adquirido, así podemos constatar que una gran extensión de terrenos aldeaños al valle de las Cholulas, hoy la recta Puebla-Cholula, pasaron de ser terrenos ejidales (1935-1940) destinados fundamentalmente a la producción de alimentos a convertirse en terrenos privados (1992-2015) donde ahora prevalecen otras formas de uso, antros, restaurantes, negocios privados. Con lo anterior quiero enfatizar que el uso del espacio natural en la época de la modernidad deja de ser recursos de bienestar público para convertirse en recursos de bienestar privados que cada vez se alejan más de los intereses sociales.

Una de las características de la sociedad moderna es establecer principios y valores anclados en lo universal a la vez ignorando e invisibilizando toda práctica de lo particular, Touraine (1986) señala: que desde la antigüedad el concepto ha consistido en ampliar el contenido, el valor universal de las conductas e ideas, privilegiando la idea de la racionalidad que se desarrolló desde el siglo XVII con los filósofos racionalistas, mientras que para las culturas tradicionales los principios y valores particulares y sociales son resultado de la herencia cultural no

necesariamente ligados a lo universal. Un elemento que atraviesa a todo el útero del mundo moderno es el poder económico y político, lo cual no quiere decir que estos elementos estén ausentes en las sociedades tradicionales, están presentes como medios que han permitido la sobrevivencia de su comunidad, para la sociedad moderna la riqueza y el poder político se vuelven un fin en sí mismos. Para las sociedades tradicionales la mercantilización es relación de medios y no de fines que permiten la reproducción sociocultural.

La esencia de la dinámica moderna¹⁵ es en sí misma violenta, está ligada a la desarticulación y en muchos casos la destrucción de formas de vida tradicionales: despojo territorial, diseño de nuevos espacios públicos, abandono de la solidaridad e identidad cultural y religiosa. En la década de 1970 la crítica hacia la modernidad se sustentó en su tendencia eurocentrista, la falta de realismo histórico, su carácter expansionista e imperialista de la razón instrumental llevaron al abandono del concepto de modernidad.

15. Para Foucault (2004), la modernidad tiene distintos sentidos: uno es el sentido histórico, otro el punto de vista político y el punto de vista filosófico. El autor analiza la modernidad como una determinación epistémica, la modernidad es equivalente a la época de normalización en que el poder se ejerce como disciplina en los individuos y como biopolítica en las poblaciones. "El iluminismo descubrió la libertad, también invento las disciplinas" (Castro, 2004: 244). Hay otra acepción del concepto de modernidad que no tiene que ver ni con la época ni su caracterización, sino como una actitud, manera de pensar, de sentir, de obrar y de conducirse que marca una pertenencia, un poco lo que los griegos llamaban *ethos* (*Idem*).

En la década de 1980 trajo como resultado la implementación del modelo neoliberal, nuevamente se reactivó el concepto ahora soportado por el desarrollo de las técnicas de información y comunicación (TIC). Ahora la tecnología y sus imperativos definen las prioridades económicas, sociales y culturales; ser moderno es estar globalizado y tecnologizado. El desarrollo tecnológico ha reforzado el control económico y político sobre los países menos desarrollados y las poblaciones tradicionales. El ascenso de la tecnocracia en el poder político ha abierto más la brecha entre la clase dirigente y los dirigidos, las relaciones se despersonalizan, se establecen mecanismos de homogenización cultural, impuestos por un universo, los espacios públicos y privados diseñan bajo la lógica de los ideólogos modernos.

La modernidad ha transformado las estructuras económico-sociales, étnicas, religiosas y políticas. Ha alterado las relaciones entre el hombre y la mujer. Una de sus características ha sido destruir el hábitat natural de las poblaciones tradicionales provocando el desarraigo y la desintegración colectivista para favorecer una lógica sustentada en el mercado. Los espacios públicos y privados se construyen bajo la lógica mercantil, este proceso va acompañado con el desarrollo capitalista cuya característica es el recorte del espacio público y el ensanchamiento de los espacios privados, lo que ha provocado que los niveles de inseguridad se incrementen a la par que aumentan los de sectores marginales, el desarraigo provoca flujos de expulsados migrantes a los que se condena a vivir en tierras extrañas nacionales y extranjeras fuera de sus comunidades de origen, adoptar costumbres extrañas que los alejan de sus tradiciones.

El desplazamiento de la población tradicional a los centros urbanos es la marca de los últimos tiempos, va generando una nueva identidad cultural. Asistimos a una desintegración social y económica de larga duración que lejos de exterminar los rasgos de las culturas tradicionales, los resignifica. La nueva modernidad se funde entre los símbolos y valores culturales tradicionales, junto con los nuevos símbolos de la modernidad tenemos la presencia de un conflicto que se plantea en una dominación mecánica de las fuerzas del mercado y una sociedad orgánica que se reorganiza en función de sus valores y tradiciones, el conflicto se sitúa entre la tensión provocada por la lógica moderna en confrontación con la sociedad tradicional que articula dispositivos religiosos y políticos para mantener vivas sus tradiciones y formas de vida.

A manera de conclusión

Al analizar la categoría de espacio social en Cholula constatamos que este ha estado habitado por el conflicto. A lo largo de la historia se ha ido construyendo una arena territorial, donde coexisten y se contraponen saberes, discursos, poderes, relaciones espaciales, diversas prácticas entre los distintos actores y sectores sociales que viven las Cholulas. El conflicto se ha sustentado en diferencias económicas, políticas e ideológicas que se expresan en la lucha por el espacio, a medida que avanza el tiempo, los valores de uso público del territorio seden ante la hegemonía del mercado y preponderancia de los valores de cambio privado. Otra dimensión del conflicto espacial se muestra entre los intereses

del Estado en oposición a los intereses de la sociedad civil por el uso y usufructo del espacio. Pese al avasallamiento de los intereses privados y Estatales, los pueblos reactivan estrategias políticas, religiosas y culturales para seguir manteniendo sus espacios sagrados opuestos a la secularización moderna. Las Cholulas distan de ser homogéneas y uniformes, en ellas coexisten formas de violencia simbólicas, políticas e ideológicas que separa a sus pobladores e impide establecer estrategias unificadas ante los poderes hegemónicos que se han obstinado por imponer un modelo de desarrollo *moderno* a costa de sepultar formas de vida tradicionales que han caracterizado históricamente a este lugar.

Referencias

- Aroche, E. (2014, 22 de mayo). Eliminan uso de armas contra manifestantes de “Ley Bala”. *Animal Político*.
- Ashwell, A. M. (2002). Cholula: ¿qué hay en un nombre? *Elementos*.
- Baudrillard, J. (1978). *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Bautista, Q. y Lozano, A. (2008). *La comisión del 18 de marzo: conflicto sociopolítico en el sistema de cargos de san Andrés Cholula Puebla* (tesis inédita de licenciatura). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Bobbio, N., Matteuci, N. y Pasquino, G. (2001). *Diccionario de Política*. Madrid, Siglo XXI.
- Bonet, E. (2011, 2 de febrero). Miles de personas oran en la plaza Tahrir de El Cairo. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/>
- Canovas, A. (2002). *Historia económica y social de México*. México: Trillas.
- Castro, E. (2004). *El diccionario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Coser, L. (1956). *The functions of Social Conflict*. Chicago: University de Chicago.
- De Certau, M. (1985). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- De las Casas, B. (1988). *Breve relación de la destrucción de las indias*. México: Dante.
- De Lucas, F. (1999). *Lecciones de Sociología General*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Foucault, M. (1980). *El ojo del poder*. Barcelona: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). Conferencia en el “Cercled’etudes architecturales” de Paris 1967. Á Gabilon, *Michel Foucault Estética, ética y hermenéutica*, do (ed.). Paidós.
- Galeano, E. (2008). *Espejos*. México: Siglo XXI.
- García, E. (2012). *Cholula Mágica*. Puebla: AMPEP.
- Gerhart, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1810*. México: UNAM.
- González, L. (1972). *Cholula un estudio socioeconómico regional* (tesis inédita de Maestría en Ciencias Antropológicas). UNAM, México.
- Hernández, G. (2014, 10 de agosto). Marchan miles en Puebla y exigen juicio político contra Moreno Valle. *Proceso*. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/379290/marchan-miles-en-puebla-y-exigen-juicio-politico-contra-moreno-valle>
- Hernández, G. (2015, 25 de septiembre). Privatización del servicio de agua en Puebla encarece tarifas. *Proceso*. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/376129>
- Katz, F. (1988). *Revuelta, rebelión y revolución: La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México: Era.
- Licona, E. y Urizar L. (2015). *Espacio público y conflicto: el caso de Cholula, Puebla*. Inédito.
- Marx, K. (1972). *El Capital*. México: FCE.

- Ramírez, R. (2007). El tiempo y el espacio, un binomio cultural en la visión del mundo, el caso de San Luis Temalacayuca, Puebla. *Mirada Antropológica*.
- Tirado F. y Mora M. (2002). Profesores de Cataluña y Guadalajara. Recuperado de franciscojavier.tirado@uab.es
- Vera, V. (2012). La iglesia de Tonantzintla una entrada al paraíso. *Cholula Mágica*, AMPEP.

LA DIALÉCTICA LUGARES DE MEMORIA- MEMORIA LUGARIZADA; UN ACERCAMIENTO A LOS PROCESOS EVOCATIVOS DEL CONFLICTO TERRITORIAL CHOLULTECA

DIALECTIC PLACES OF MEMORY-MEMORY LUGARIZADA; AN APPROACH
TO THE EVOCATIVE PROCESSES CHOLULTECA TERRITORIAL CONFLICT

LAURA PENELOPE URIZAR PASTOR*

RESUMEN

Las pugnas territoriales dirimidas entre la institucionalidad del Estado y las comunidades y colectivos que habitan un territorio se han posicionado como una temática central en el análisis e interpretación de las sociedades contemporáneas. Así, el conflicto territorial que actualmente se dirime en el territorio Cholulteca¹ permite traer a la discusión en torno al espacio y el territorio, los conceptos de lugar de memoria y *memoria lugarizada* y su dialéctica evocativa para dar cuenta de la importancia que cobra la memoria y sus dimensiones evocativas para instaurar un proceso de defensa territorial a través de estrategias y tácticas de defensa ancladas al recuerdo que el habitar Cholula produce en los actores sociales.

*La autora es Maestra en Antropología Social por la BUAP y docente en la Especialidad de Antropología de la Alimentación del Colegio de Antropología Social. Su línea de investigación se centra en el estudio del conflicto y su relación con el espacio.

PALABRAS CLAVE: *memoria, lugar de memoria, memoria lugarizada, territorio, conflicto.*

1. Entendemos al territorio cholulteca como la construcción socio-cultural que cohesionan a los barrios que conforman los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula, así como al municipio de Santa Isabel Cholula y a los 10 pueblos que a través del vínculo con la virgen de Los Remedios establecen lazos simbólicos, sociales y culturales con el santuario cholulteca conformado por la pirámide de Cholula y el templo de la virgen ubicado en la cima de esta.

ABSTRACT

The territorial conflicts settled between the institutions of the State and the communities and groups that inhabit a territory have positioned themselves as a central issue in the analysis and interpretation of contemporary societies. Thus the territorial conflict that is currently at issue in the Cholula territory allows to bring to the discussion of space and territory the concepts of place of memory and *memory lugarizada* and its dialectic evocative realize the importance that comes to memory and its dimensions evocative to establish a process of territorial defense through strategies and tactics of Defense anchored to the memory and the evocaciones to the inhabit Cholula produces actors social.

KEY-WORDS: *Memory, Place of memory, Memory lugarizada, Territory, Conflict.*

Presentación

Los territorios enfrentan en la actualidad los embates de la globalización y su esquema económico capitalista neoliberal, mismos que se materializan en el diseño de políticas públicas en torno al uso y usufructo del espacio público propiciando con ello escenarios de conflicto social y territorial. El estado de Puebla no es ajeno a estas realidades, el actual gobierno ha producido una visión territorio-globalización fundamentada en la privatización de espacios públicos y proyectos de intervención y dignificación urbana que invisibilizan los vínculos de apego y arraigo que los actores sociales construyen con el territorio; poblando así el paisaje de la ciudad de Puebla y de los municipios conurbados

de islas de concreto rodeadas de cercas de metal. Es en este contexto que se inscribe el conflicto territorial cholulteca y que emerge a partir del diseño del proyecto Parque de las Siete culturas y dignificación del entorno de la Zona Arqueológica mismo que proponía la intervención de 8.5 hectáreas que rodean al santuario cholulteca² abarcando un total de 30 manzanas, 10 de las cuales se encuentran ubicadas en el municipio de San Pedro Cholula y 20 pertenecen al municipio de San Andrés Cholula.

Las desavenencias entre los habitantes oriundos del territorio y las instituciones encargadas de implementar y ejecutar el proyecto surgen a partir de la verticalidad con la que este fue diseñado respondiendo a intereses mercantilizadores del espacio público y evitando todo contacto con la realidad cotidiana del territorio; los actores sociales que habitan el territorio se enteraron de dicho proyecto vía notas periodísticas y rumores en las dependencias públicas de San Andrés y San Pedro Cholula, sin embargo, los rumores se objetivaron en el mes de agosto de 2014 cuando en los predios a expropiar se dieron cita agentes del ministerio público, representantes de las dos administraciones municipales y del Comité Poblano para la Construcción de Espacios Educativos para colocar una malla que delimitara las 8.5 hectáreas del proyecto y colocar los letreros que anunciaban la expropiación de los predios por concepto de “utilidad pública”.

2. El santuario cholulteca es una construcción simbólica que sintetiza la presencia de la pirámide y del templo de Los Remedios en su cima, como la unidad territorial fundamental que posibilita la permanencia y continuidad de la identidad cholulteca.

Así, agosto de 2014 marcó el inicio de un conflicto territorial que ha dejado a su paso presos políticos, una lista de avecindados en el territorio con órdenes de aprehensión y enemistades entre los oriundos del territorio.

Dichas circunstancias articulan la defensa territorial de una Cholula considerada sagrada por sus actores sociales oriundos y avecindados por su vínculo con la virgen de Los Remedios y la organización social que de ello se deriva, el sistema de cargos; así la sacralidad del territorio se convierte en el eje de la defensa territorial posibilitando la emergencia de la memoria como una dimensión social del territorio a través de la cual los actores sociales elaboran discursos y prácticas de defensa; la memoria es el reflejo de las significaciones territoriales y de la identidad cholulteca pues como afirma Halbwachs (2004), “[...] la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo [...]” (50) esta memoria viva como transmisión de lo que es ser cholulteca se encuentra en una relación dialéctica con los lugares de memoria que conforman el discurso histórico arqueológico de la defensa territorial, ya que como afirma Pierre Nora (2008) en *Les lieux de mémoire*:

[...] son el recurso explosivo de los restos que sirvan para aplacar la desolación de un mundo crecientemente desritualizado, a una memoria que ha perdido espontaneidad y necesita de hitos, aniversarios, calendarios, circuitos y paisajes. La memoria ha ingresado al territorio de los deberes de la sociedad. “Deber de memoria” [...] uso cuasi conductista de los restos de la ilusión de que lo impuesto

desde afuera vuelva un día a ser espontáneo y natural (9-10).

Los lugares de memoria son pues los contenedores de esa memoria que está siendo olvidada y que es necesario revitalizar a través de rituales, conmemoraciones que le permitan al lugar de memoria reposicionarse en el circuito evocativo de los actores sociales; han sido los intelectuales vinculados a la defensa territorial quienes han interpretado al santuario cholulteca como un lugar de memoria, su discurso se sustenta en tanto deber de memoria, la necesidad de recordar a los antepasados que habitaron la gran pirámide, la denuncia de la destrucción de los vestigios arqueológicos es decir de los restos de los antepasados, la conciencia de que la virgen de los Remedios llegó a Cholula con la colonización de Cholula y es vista como un ejemplo del encuentro cultural.

Es por ello que el conflicto territorial plantea la dialéctica entre el deber de memoria (conservación de los saberes de los antepasados) y la memoria viva conformadora de lo que denominamos territorio de memoria (la transmisión de los saberes que conforman el ser cholulteca) construyendo así un proceso evocativo complejo que se enfrenta a los embates de la globalización a través de las políticas públicas que no han dialogado con la memoria cholulteca.

El deber de memoria, los intelectuales en la defensa territorial

El territorio como una construcción social que abrevia de las prácticas socio-culturales de sociabilidad y socialización así como de

los códigos de comunicación, estructuras sociales y de poder que cohesionan a los habitantes de una comunidad se objetiva en los lugares de memoria, entendidos como centros condensadores de las construcciones de sentido en torno al pasado por parte de los habitantes de las Cholulas en conflicto; una de las características nodales de los lugares de memoria es su conexión con la historia y cumplen una función rememoradora, los lugares de memoria instauran un proceso de administración del pasado (Nora, 2008) siguiendo a Nora “[...] se trata pues de una historia crítica de la memoria a través de sus principales puntos de cristalización o, dicho de otro modo, de la construcción de un modelo de relación entre la historia y la memoria” (Nora, 2008: 32-33); Nora plantea entonces uno de los elementos fundamentales de la emergencia de los lugares de memoria, su legitimación como contenedores de los sentidos del pasado a través de su certificación histórica, es decir que los recuerdos que esos lugares permiten ubicar adquieren su validez por su relación con una etapa histórica evidenciable.

Es por esta razón que los lugares de memoria se inscriben en la imperante necesidad que las elites intelectuales manifiestan de un *deber de memoria*; en la coyuntura Cholteca este deber de memoria se ha expresado a través de la presencia de un grupo de intelectuales que se han sumado al colectivo Cholula Viva y Digna³ así como representantes del 3. Dicho colectivo surge en el mes de septiembre de 2014 en el medio de los procesos de represión social que el gobierno del estado de Puebla emprendió en contra de los habitantes y simpatizantes de la defensa del territorio cholteca; dicha agrupación sumó los esfuerzos de un grupo de intelectuales vinculados a la vida

INAH-Puebla que manifestaron abiertamente su oposición a la intervención urbana de los predios que rodean al santuario cholteca.



Ilustración 1. Laura Urizar, 21 de Marzo 2015.

La presencia de intelectuales que articulan sus estrategias de defensa territorial a través del valor patrimonial arqueológico del santuario cholteca, por lo que construyen simbólicamente al sitio como un lugar de memoria.

Fue la presencia de estos especialistas la que posicionó la categorización de lugar de memoria en el centro de los discursos de la defensa territorial; dichos actores sociales emplean la ritualización de su presencia a través de la organización de ruedas de prensa en el sitio arqueológico, sus intervenciones y discursos establecen la importancia histórica y arqueológica, denuncian el proyecto por constituirse como un atentado a los vestigios arqueológicos que se encuentran en el subsuelo de los predios que ya están siendo intervenidos por las cuadrillas de trabajadores del gobierno municipal de San Andrés Cholula. De esta manera la defensa territorial a partir de los lugares de memoria se convierte en un deber de conservación, un deber de traer el pasado al contexto actual para justificar la

universitaria y al periodismo independiente para lograr mayor difusión a sus demandas.

importancia histórica del sitio, tal y como afirma Nora “casi siempre relatan pasado para afirmar legitimidad en el presente y tal vez ganar futuro” (Nora, 2008: 11).

Esta cualidad de los lugares de memoria como la posibilidad de ganar terreno en el futuro es lo que les ha posicionado como el centro mediático de la defensa territorial, si bien el colectivo Cholula Viva y Digna en su origen es una iniciativa de los oriundos del territorio la anexión de los intelectuales les proporcionó un juego mediático intenso, entrevistas a los especialistas de los medios impresos y televisivos, desplegados y posicionamientos del Sindicato de Trabajadores del INAH Delegación Puebla así como un intenso vínculo con los medios virtuales y digitales que le han dado una intensa cobertura a los eventos en los que se anuncia la participación de estos intelectuales.

En suma categorizar al santuario cholulteca como un lugar de memoria centrándose únicamente en su valor patrimonial ha permitido a este grupo de intelectuales la articulación de un discurso académico que se centra en el valor del espacio monumental arquitectónico, arqueológico e histórico llevando así la defensa territorial al plano de lo político, uno de los dispositivos de defensa más socorridos por estos intelectuales es el pliego petitorio y el pronunciamiento, cuyo discurso se estructura a partir de la ilegalidad con que la ejecución del proyecto de intervención urbana se ha ejecutado, se alude a la ley orgánica del INAH y la *Ley federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricos* llevando así la discusión hacia el terreno de la legislación del patrimonio histórico y arqueológico en el territorio, poniendo en claro así el deber de memoria

de los intelectuales defensores del territorio cholulteca, Nora afirma;

Patrimonio dejó de ser el vocablo que define el conjunto de bienes y riquezas de los padres y pasó a nominar un deber de memoria de las sociedades. Con viento a favor como lo supone el advenimiento de la sociedad del espectáculo (que amplifica, simplifica, muestra) pero también con las trampas tendidas por el presente al pasado que se pretende actualizar (Nora, 2008: 12).

La dimensión patrimonial de la defensa territorial minimiza la presencia de los oriundos del territorio, pues este grupo social reconoce los saberes especializados de los intelectuales posicionándolos así como los portavoces legítimos del sentir del pueblo cholulteca. Tal y como Paul Ricoeur sintetiza en su texto *La memoria, la historia y el olvido* (2004) existe una problemática nodal en torno a las maneras en las que se representa el pasado, es decir el *eikón*⁴ del pasado, dicha representación está construida por dos dimensiones; *Mneme*, ¿qué se recuerda? y *Anamnesis*, ¿cómo se recuerda? Así a partir de la categoría lugares de memoria se recuerdan los vestigios, las evidencias de lo que fue y que ya no es, como se recuerda a través de la reconstrucción de esos vestigios en un discurso construido por especialistas, así siguiendo a Ricoeur (2004) uno de los elementos fundamentales en el posicionamiento de los lugares de memoria

4. Categorización filosófica entendida como la representación de una “cosa existente”, en la construcción de su análisis de la relación memoria y olvido, Ricoeur plantea a las representaciones del pasado (es decir los recuerdos) como planos reales de la existencia y no como meras invenciones fenomenológicas de la existencia social.

como hitos de la defensa territorial es la legitimidad de los discursos en torno a estos lugares, por lo que la circunstancia enunciativa del recuerdo y la posición social de quién lo enuncia es nodal en la interpretación de la memoria, entonces para los intelectuales del colectivo Cholula Viva y Digna recordar es un acto político cuyo fundamento recae en el bagaje histórico-patrimonial de los lugares de memoria, es por ello que Ricoeur afirma que la memoria está atravesada por la ubicación del recuerdo, es decir “en qué lugar del pasado se produjo la impronta, imagen, huella que también es historia” (*ibid.*: 22) por lo que la historia de los lugares de memoria es una colección de huellas, escritas y archivadas en el bagaje, colectivo e individual de la memoria.

Pero la defensa territorial no corre solo a través del circuito de lugares de memoria que el discurso histórico y patrimonial sustentado por los intelectuales defensores de las Cholulas enarbolan en cada pliego petitorio y conferencia de prensa, la memoria cholulteca es también memoria viva, es transmisión de saberes que busca cotidianamente un vínculo con los espacios del territorio.

La memoria lugarizada

Como se ha señalado ya, existe una relación intensa entre memoria e historia que se expresa en los lugares de memoria, reconstruyendo así las huellas, imágenes del pasado como recuerdo y que en el caso del conflicto territorial Cholulteca se expresa en los discursos de los especialistas. Pues bien en el curso de esta defensa se construye un proceso evocativo dialéctico, en el cual una

posición la ocupan los lugares de memoria y frente a ellos se encuentra lo que se ha denominado como *memoria lugarizada*⁵ entendida como la continuidad de recuerdos que se produce a partir de la experiencia de habitar un territorio y que se constituye de dos momentos, el primero conformado por el acto de localizar el recuerdo y su codificación en huellas imagen-impronta mismas que pueden ser visuales, olfativas y cognitivas y el segundo momento surge a partir de las apropiaciones, delimitaciones y demarcaciones que esos recuerdos construyen en el lugar a partir de la vida colectiva del territorio y que se traduce en discursos, prácticas sociales y tácticas de defensa territorial, en suma la *memoria lugarizada* es el proceso a través del cual se produce y reproduce un territorio de la memoria Cholulteca.

El territorio de la memoria es la construcción socio-cultural de un *logos cholulteca* construido a partir de la experiencia cotidiana de habitar Cholula, por lo que la *memoria lugarizada* como proceso de territorialidad implica la recreación y emergencia

5. El término *lugarizar* es una construcción que deviene del diálogo entre el espacio vivido de Lefebvre entendiendo al lugar como la escala más íntima de habitar y significar un espacio y la propuesta de Vergara (2014) quien afirma que la vida cotidiana se produce y reproduce en los lugares, es decir; que la vida social está anclada a la producción de lugares. Por tanto la *lugarización* es el proceso de condensar recuerdos, sentidos, símbolos, en un espacio vivido, íntimo reconocido no solo por el actor social sino por el colectivo que le habita. Así la *memoria lugarizada* es la construcción de *lugarizaciones* evocativas (que se producen a través de los recuerdos de los cholultecas, en la escala más íntima de su experiencia de habitar el territorio).

de recuerdos a partir de diversos dispositivos, que Ricoeur (2004) denomina fenómenos mnemónicos y a los que Halbwachs llama marcos sociales de la memoria (es decir el espacio, el tiempo y el lenguaje) como el contexto a partir del cual se construye la *memoria lugarizada*.

La memoria entonces se lugariza a partir de su objetivación-materialización en lugares entendidos estos como:

[...] el espacio que, circunscrito y demarcado, “contiene” determinada singularidad emocional y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen un lazo social, (re)elaboran la memoria a través de la imaginación demarcándolos por el afecto y la significación: en su imbricada función de “continente”, es tanto un posibilitador situado, como también punto de referencia memorablemente proyectivo, depositario y cruce de códigos y posibilidades, de permanencia y cambio (Vergara, 2014: 35).

El lugar entonces es la dimensión más vivida e íntima de la vida social, por lo que también contiene el mito fundador, que los actores sociales reconocen y transmiten, es una construcción de sentidos con carga simbólica, que también dan cuenta de los procesos históricos de la constitución del lugar, de modos de apropiación y de práctica social. La *memoria lugarizada* en Cholula es el proceso de transmisión de saberes asociados al ser cholulteca (a lo que siempre ha sido ser cholulteca), implica el arraigo de la vivencia fundada en la tradición. La memoria se *lugariza* a partir de un circuito de lugares inscritos en una geografía de la memoria particular, sin embargo, esta geografía no es simplemente física o histórica, es la geografía simbólica de

las apropiaciones y representaciones que una comunidad, grupo social o colectivo y que se elabora a partir de su experiencia espacial, en este sentido Nates Cruz afirma que:

La memoria requiere sin duda, del concurso de las acciones repetidas de los nombres con los que los hombres se nombran a sí mismos y nombran aquello que les evoca relación. La memoria requiere de las formas, se objetiva en la morfología (Nates, 2013: 7).

En el territorio cholulteca se reconoce el carácter sagrado del territorio; entonces nombrarse como cholulteca o como la familia sagrada cholulteca es una forma simbólica que se ancla en la memoria urbana individual y colectiva para dotar de sentido a los espacios que conforman a la ciudad; estos sentidos son los que le permiten al individuo y al colectivo elaborar discursos, tácticas y estrategias para conservar sus espacios y memorias frente a la memoria institucional, política y mítica del Estado; de esta forma el santuario de las Cholulas es parte de la geografía de la memoria individual de cada habitante del territorio (oriundo o vecindado) que forma parte de la geografía simbólica del colectivo, lo que explica en un primer momento la cohesión social que logró el santuario para lugarizar la memoria de los cholultecas al interior del territorio, uniendo (en la coyuntura del conflicto) a los barrios y pueblos que conforman el territorio en una serie de estrategias y prácticas de defensa del territorio frente a lo que Halbwachs denomina memoria institucional o las políticas del pasado.

La memoria lugarizada se construye a partir de un símbolo estructurante de la identidad cholulteca, la imagen de la virgen de los Remedios, la importancia de la virgen

de los Remedios⁶ y los vínculos sociales que esta ha tejido con la comunidad a lo largo del tiempo, se explican a través de las estrategias que los frailes franciscanos emplearon para introducirla y posicionarla en el territorio, de tal suerte que en los primeros acercamientos de los franciscanos con la pirámide hacia el año 1590, Motolinía en su libro Historia de los Indios de la Nueva España afirma que la virgen era invocada para *remediar* los males que asolaron a la población indígena y a los frailes, grandes sequías, hambrunas y enfermedades, elementos a través de los cuales pudieron transmutar rituales indígenas relacionados con el agua por ejemplo, el territorio cholulteca no fue la excepción. Así durante épocas de sequías recién instaurada la ermita a la virgen de los remedios se le hacían misas y procesiones rogativas para pedir agua, en este sentido Mercedes Olivera afirma:

6. Es importante señalar que a nivel iconográfico la virgen de los Remedios es una imagen castiza, piel clara y cabello rubio, en múltiples leyendas españolas se le reconoce como “la niña rubia”, durante el proceso de la conquista española surgió el mito en torno a una niña rubia que arrojaba tierra a los ojos de los indígenas para que los españoles pudieran huir durante la derrota de la noche triste, en la edición digital de México Desconocido se ubica esta afirmación: “La Virgen de los Remedios, asociada a la Conquista, sería por esencia la Virgen española y la patrona de los indígenas, que al abrazar la alianza hispana la toman por especial protectora. Va a suplir, como en muchos sitios, al culto prehispánico y va a establecer la protección de los cuatro nuevos puntos cardinales con la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, la Virgen de la Piedad al sur y al oriente Nuestra Señora de la Bala”, recuperado de <http://www.mexicodesconocido.com.mx/virgen-de-los-remedios.html>

[...] la Virgen viene a sustituir a Chiconauhquiahuitl o “nueve lluvias”, sobre el Tlachihualtepetl, es decir, a un dios que representa el agua y cuya pirámide, según la tradición, se asienta sobre un pozo de agua. Todo esto nos confirma la asociación Mariana con el agua y una posible explicación de porqué fue colocada sobre la pirámide (Olivera, 1970: 71).



Ilustración 2. Colectivo Cholula Viva y Digna, Septiembre 2015. La procesión de la imagen peregrina de la virgen de los Remedios, que recorre el territorio para protegerle de las intenciones de dignificación de los gobiernos estatal y municipal.

Cuando los cholultecas evocan el mito a través del cual se localiza la llegada de la virgen de los Remedios a las Cholulas emerge lo que Nates (2013) llama el tiempo de la *memoria explícita*:

[...] aquella que hace consciencia, ha consignado como la fórmula de un tiempo lejano, un tiempo que no refleja cronología fáctica, sino una cronología mítica que, de por sí, señala tiempos primigenios, más allá de la importancia de que sea imposible de pensar en términos cronológicos (Nates, 2013: 8).

La cronología mítica a la que hace referencia Nates Cruz (2013) es aquella en donde se inscribe la identidad cholulteca, aquella en

donde las emosignificaciones⁷ y la copresencia de la colectividad de cholula se anclan, es lo que Nora opone a los lugares de memoria, por su cualidad de memoria viva, posibilita que las Cholulas se constituyan como *sociedades memoria* aquellas a las que Nora (2008) les atribuye su capacidad de “conservación y trasmisión de valores” (20), la *memoria lugarizada* es por tanto un proceso de anclaje en lo concreto, objetivación espacial, objetual, simbólica construyendo así un proceso de continuidad de los marcos sociales de la memoria, es por ello que los oriundos del territorio construyen sus tácticas de defensa territorial a partir de los marcos de la *memoria lugarizada*, es decir de los vínculos espacio-temporales en los que discurren los lazos de parentesco que caracterizan al territorio cholulteca.

Ejemplo de ello es la convocatoria a poner la ofrenda en honor a los presos políticos de la defensa territorial⁸ actividad que instauró un proceso de *memoria lugarizada* en la calle principal del municipio de San Andrés Cholula, sitio en donde se emplazó físicamente la ofrenda y al que llegaron las mujeres oriundas

7. La dimensión emosignificativa de la memoria, retoma la definición que Abilio Vergara (2014) propone en su texto *Etnografía del Lugar* como la fusión de significación y emoción, de manera individual y colectiva, es decir, como la experiencia de habitar un espacio genera una producción emocional, dichas emociones son fundamentales para comprender cómo se recuperan ciertos recuerdos y otros no, en torno a la memoria Cholulteca.

8. En septiembre de 2014 se detuvo a Adán y Paul Xicale así como a miembros de la familia Toxqui, ambas familias representativas del territorio por su vínculo con el sistema de organización social tradicional (el sistema de cargos) y por demostrar abiertamente su negativa a los trabajos del Proyecto Parque Intermunicipal en los predios que rodean al santuario cholulteca.

del territorio en sus bicicletas, portando sus bolsas de mandado de palma que resguardaban las ollas de barro que contenían el dulce de calabaza hecho con la receta de la familia, el dulce de pepita, el mole, las calaveritas de azúcar, los chiquihuites que las familias san andreseñas prestaron para el montaje de la ofrenda, chiquihuites que se usan y circulan cotidianamente en el territorio y no objetos históricos contenidos en vitrinas o resguardados por vallas que impiden el contacto emosignificativo, como sucede en el sitio arqueológico.

Mientras se montaba la ofrenda y se decoraba con papel picado, las mujeres mayores de San Andrés Cholula formaron un círculo y empezaron a desgranar el maíz que decoraría la ofrenda, esta actividad hizo emerger la geografía simbólica y objetual de las Cholulas, (en donde estaban las tierras cultivables, en donde;) los objetos para desgranar y guardar el maíz sirvieron como pretexto para elaborar discursos conectados a la vida social del territorio que dan cuenta de la memoria como elemento transmisor de conocimientos, valores y estructuras sociales vigentes en el territorio.

Es por ello que la *memoria lugarizada* es concebida como un territorio de memoria, a través del cual es posible la continuidad del territorio cholulteca, sus vínculos inter barriales y su irradiación a los pueblos vecinos, proceso que transmite lo que ha sido Cholula, lo que ha sido ser cholulteca, para que siga siendo en las prácticas de apropiación y significación del territorio de las nuevas generaciones cholultecas.

Epílogo

La propuesta conceptual de la dialéctica de los lugares de memoria y la *memoria lugarizada* se constituye como un modelo analítico de los procesos evocativos de un territorio, por una parte los lugares de memoria permiten ubicar los elementos que construyen la relación historia-memoria a partir de sitios condensadores de los hechos del pasado y sus vestigios en su carácter de patrimonio cultural, mismo que no se encuentra desvinculado de la vida social del territorio, ya que si bien son los especialistas e intelectuales quienes conocen y defienden el deber de memoria de la riqueza histórica del santuario Cholulteca, sus habitantes reconocen la existencia de antepasados que habitaron y levantaron el mismo territorio que ellos habitan y significan en el presente. Indagar en torno a los lugares de memoria y en torno a la legitimidad de los hechos y discursos que resguardan permite acceder a la dimensión política y hegemónica de las evocaciones y reconstrucción de recuerdos en un territorio.

Los lugares de memoria son también una cartografía de la intención conservacionista de las políticas del pasado y de la ideología del pasado que el Estado tiene de uno o de varios territorios, los lugares, símbolos e íconos que el Estado emplea para articular su visión del pasado permiten develar los fundamentos sociales, políticos y económicos que un gobierno persigue al difundir un acervo histórico y minimizar otro, ejemplo de ello es el estado de Puebla y el morenovallismo quien minimizó el sentido colonial de la ciudad de Puebla, su carácter de ciudad patrimonio cultural con la construcción de un

sitio diseñado para erigirse como un lugar de memoria, así el Museo Internacional Barroco nace como el ícono de la modernidad y desarrollo del estado de Puebla y es ejemplo de la intención de deber de memoria, de igual forma el proyecto Parque Intermunicipal implica la dignificación del patrimonio y la historia cholulteca (desde la visión del Estado) con una intención clara; atraer inversión privada que potencie la zona como un centro turístico y comercial importante para la zona metropolitana del estado de Puebla.

Por otro lado, acercarnos a la *memoria lugarizada* como un modelo de análisis de los procesos evocativos de un territorio es acercarnos a la continuidad de la memoria a partir de su relación con la estructura social y sus instituciones, es por ello que la *memoria lugarizada* conecta con la familia y sus prácticas cotidianas en el territorio, como el abastecimiento, las prácticas lúdicas y de esparcimiento, las de subsistencia como la agricultura, la vida ritual y religiosa; queda claro entonces que la *memoria lugarizada* es la conexión pasado-presente en la experiencia territorial, es por ello que se afirma que la *memoria lugarizada* es la construcción de un territorio de memoria viva y funcional en intrínseca relación con la vida cotidiana de una comunidad.

Es por ello que ambas categorías son planteadas como un proceso dialéctico de encuentro y desencuentro a través del cual es posible conocer las especificidades socioculturales de un territorio, su densidad histórica, así como los saberes y valores que la tradición territorial va seleccionando y refuncionalizando a través de las distintas coyunturas que sus actores sociales enfrentan; la dialéctica propuesta entonces es un

complejo constructo evocativo que se nutre de la relación memoria-historia y territorio-memoria, permitiendo la construcción de un enfoque antropológico en torno a la memoria que explica el conflicto y defensa territorial a partir de las prácticas de defensa territorial que las dos dimensiones de la memoria ponen en marcha en momentos específicos y a partir de actores sociales concretos; así las figuras de especialistas e intelectuales son nodales para los lugares de memoria y sus vínculos institucionales por un lado y, por otro, los oriundos de un territorio y el prestigio social que les inviste a partir de las formas de organización social tradicional para mantener vivo el proceso de la *memoria lugarizada* como construcción emosignificativa del territorio.

Referencias

- Bonfil, G. (1998). *Cholula Ciudad Sagrada en la era industrial*. 2da ed. Puebla: BUAP.
- Cuesta, J. (1998). *Memoria e historia*. Madrid, Madrid: Ed. M. Pons.
- Díaz, B. (1568). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. (pp. 277-295) Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01715418982365098550035/ima0277.htm>
- González, M. (2010). Sentido del lugar y memoria urbana: envejecer en el Centro Histórico de la Ciudad de México. *Alteridades*. vol.20 (39) México.
- Halbwachs, M., Baeza, M. A., y Mujíca. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. s/D: Anthropos.
- Jodelet, D. (2010). La memoria de los lugares urbanos. México. *Alteridades* vol. 20 (39).
- Nates, B. (com.), (2013). *Con-Juntos. Miradas Euro Latinoamericanas al estudio transversal del territorio*. Manizales, Colombia: Universidad de Caldas.
- Nora, P. (2008). *Los Lugares de Memoria*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Ramos, A. (2011). Persepectivas Antropológicas sobre la Memoria en contextos dediversidad y desigualdad. *Alteridades*, vol. 21.

- Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido* Buenos Aires. Buenos Aires: FCE.
- León, E. (2004). *Los Otros del Otro*. México: Anthropos-UNAM.
- Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Ediciones Navarra.

ESTRATIGRAFÍA TERRITORIAL DE LA MEMORIA EN LA COLONIA OBRERA TEXTIL EL MAYORAZGO, PUEBLA

TERRITORIAL STRATIGRAPHY OF MEMORY IN THE TEXTILE WORKERS' COLONY EL MAYORAZGO, PUEBLA CITY

LILLIAN TORRES GONZÁLEZ*

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es delinear una propuesta de análisis para abordar la dinámica que ordena y contribuye a la construcción siempre cambiante de la memoria plasmada y desplegada en el territorio de la colonia obrera textil El Mayorazgo¹ en la ciudad de Puebla. Asimismo, se incluyen algunas precisiones en torno a los conceptos de memoria y territorio. Los intersticios, contornos, irregularidades, texturas, conglomerados, rugosidades, elevaciones, depresiones, tonalidades, son nociones que constituyen tanto al carácter asimétrico del territorio, y la escala compleja de la memoria. En este trabajo se emplea el modelo estratigráfico como metáfora y se observan algunas comparaciones que hacen referencia a este campo de la geología. Al mismo tiempo se retoman dos conceptos

* Profesora investigadora como el de territorio y memoria.

del Colegio de Antropología Social de la BUAP y estudiante del doctorado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

PALABRAS CLAVE: *memoria, territorio, colonia obrera, sistema de lugares, historia.*

1. Agradezco especialmente a los entrevistados y personas que apoyaron para permitir entrar a sus casas y compartirme su memoria acerca de El Mayorazgo, Puebla. Particularmente Agustín Mora, Modesto Díaz, Oscar Tirado, Jorge Luis Tlatoa, Juan Elías Cayetano y Roberto Palacios.

ABSTRACT

The aim of this study is outline an analysis proposal to approach the dynamic ordering and contributes the ever-changing construction of memory deployed on the territory of the textile workers' colony El Mayorazgo in Puebla city. Likewise, some clarification is included around the concepts of memory and territory. Interstices, contour, irregularities, textures, conglomerates, roughness, elevations, depressions and colors, are notions that are both the asymmetric nature of the territory and memory complex scale. The stratigraphic model is used as metaphor on this work, and some comparisons have been observed that make reference to the field geology. At the same time two concepts have been used: territory and memory.

KEY-WORDS: *Memory, Territory, Workers' colony, System places, History.*

¿Qué produce al territorio? Se puede observar que las relaciones, prácticas y formas de apropiación, son responsables de incidir y producir territorio, estas también se consti-tuyen y se materializan mediante narrativas, importante materia prima que cimienta la memoria. La propuesta de la estratigrafía territorial de la memoria invita a observar elementos intrusivos, procedentes de otras temporalidades que contactan con niveles recientes; continuidades y o rupturas cau-sadas por la erosión de lo global, capas de distintas densidades a causa de los hechos, de las coyunturas; vestigios o materialidades que detonan recuerdos, niveles profundos de olvido, o lenticulas porosas que permiten la adaptación a un sistema cambiante.

Por tanto, el tiempo es un factor que consolida y da forma a las regularidades o irregularidades de la tierra, en este caso, del espacio; el tiempo permite el diálogo entre lo formal e informal, el tiempo se instala en concreciones (Abilio Vergara, comunicación personal, 2015), a partir de la materialidad, sedimenta y somatiza en el cuerpo, este hace al lugar, lo densifica, lo apropia y, el cuerpo mismo vehicula el lugar, en él sedimentan los emosignificados.

Para entender la propuesta de la estratigrafía territorial de la memoria, se ejemplificará con un caso que ilustre las formas en que las capas de la memoria en el territorio se van superponiendo. No obstante, estas no se delimitan o cambian de manera abrupta, sino que en algunos casos, se difuminan, se confunden entre una y otra, en donde los significados de prácticas y apropiaciones del pasado, se actualizan, hasta que se convierten en la memoria de la cultura. El ejemplo que se emplea para realizar el análisis y corte en sentido metafórico, es un lugar con gran densidad, constituido de distintos textos que se mezclan, permanecen y transforman: Parque deportivo Atoyac textil. Este lugar, se inauguró el 19 de mayo de 1940, y fue parte de los servicios de recreación que la fábrica El Mayorazgo otorgó a sus trabajadores. Hasta la fecha, el parque deportivo continúa como espacio de entretenimiento y cultivo deportivo de las nuevas generaciones.

Hacia una definición de memoria y territorio

Es importante precisar los conceptos que se abordan en este trabajo, particularmente dos: el de memoria y territorio. Cabe señalar, que los autores aquí expuestos no agotan todas las perspectivas y o enfoques acerca de estos dos conceptos.

Apuntes del concepto memoria

Uno de los autores que es pionero del concepto de memoria colectiva, y cuyo trabajo se identifica bajo un enfoque sociológico es Maurice Halbwachs. Estudioso que en la década de 1920 escribió la obra *Los marcos sociales de la memoria* (1925). Esta obra resulta ser el producto intertextual que sus mentores inspiraron en este sociólogo —Durkheim y Bergson—. El autor aborda a la memoria como el pretexto para estudiar a la sociedad y se considera que aquella no puede desasociarse de la dimensión colectiva (Díaz, 2013: 4).

En consecuencia, y para efectos del presente trabajo, la memoria se define como una construcción derivada de las coyunturas o anhelos del presente y, las modulaciones que se realizan a partir de la posición en la que se enuncia el sujeto que rememora. Así, el proceso de rememoración se apoya de elementos mnémicos tales como fotografías, recortes de periódico, objetos asociados al lugar y restos materiales o constructivos del mismo. Las prácticas del lugar que caracterizaron la vocación subyacente de El Mayorazgo son reelaboradas y densifican la identidad de la colonia. Representan un conjunto de textos que se desplazan de manera vertical y

horizontal. Vertical a través del eje transversal que cruza y se fusiona con otras épocas del lugar y se construyen nuevos textos y o capas, a partir de quien hace memoria. La lógica horizontal es la interdependencia que se crea con otros lugares en El Mayorazgo. Es el conjunto de discursos que se despliegan desde el orden estructurante, y los fines para los que fue concebido el lugar, anclado a las realidades influyentes de lo global. Además se establecen conexiones con el resto del sistema de lugares, y entablan una relación dialógica que habitan el mismo tiempo.

En este sentido, la memoria sin espacio o contenedor no ilustra los procesos socio-culturales que ayudan a entender mejor la conformación de la colonia obrera textil El Mayorazgo. Por tanto, es fundamental, delinear algunos aspectos acerca del territorio para ulteriormente conjuntarlos.

Vislumbrando el territorio

Uno de los temas que se han abordado de forma teórica pero que se ha moldeado conforme al orden sociopolítico es el tema del espacio y su producción, es decir, el definido como territorio. De los autores que ha profundizado en una mirada distinta a la dimensión física y o material, es Raffestin. Este geógrafo propone el estudio para dar cuenta de que toda geografía es humana y por ello, el papel del poder es preponderante para tener una mirada integral, en consecuencia, toda geografía es política. Define que el estudio deberá atender las prácticas que giran alrededor del contenedor o espacio físico. Para Raffestin el territorio es dinámico y fluctuante, también delimita y establece

fronteras, divide, significa elementos, posiciona relaciones, redes, nodos, lugares tanto periféricos como centrales (Raffestin, 2011: 102).

Con lo anterior, se dilucida la perspectiva que se emplea en este ejemplo, y en el cual, memoria y territorio fungen como dos elementos interconectados, uno como vehículo que conforma la marca territorial y otro como el que se construye continuamente:

[...] la marca territorial no es más que un soporte, lleno de ambigüedades, para el trabajo subjetivo y para la acción colectiva, política y simbólica, de actores específicos en escenarios y coyunturas dadas. [...] Tanto los acontecimientos y actores que se propone recordar como los lugares específicos están inscriptos en un devenir histórico-temporal, y cambian su sentido en distintos contextos políticos y sociales. Hubo un “antes” de la marca territorial, y habrá un “después” (Jelin y Langlad, 2003: 2).

A continuación, se exponen algunos aspectos contextuales tanto diacrónicos como sincrónicos de El Mayorazgo, con el objetivo de aplicar el modelo anteriormente propuesto. Dicha propuesta, está sustentada en la metáfora arriba mencionada que define como estratigrafía territorial de la memoria.

Estratos, intrusiones y niveles en El Mayorazgo

El Mayorazgo es una colonia ubicada hacia el sur de la ciudad de Puebla, la cual nace a partir de un centro fabril que lleva este mismo nombre y su origen como emporio textil

se remonta desde la tercera década del siglo XIX. Fue una de las fábricas que consolidó una tradición y organización obreras que incidieron en beneficios sociales y económicos. Su localización es estratégica, pues en sus inicios, demarcaba la periferia de la incipiente urbe, y al mismo tiempo estaba cercana a rancherías, haciendas y pueblos; su tecnología hidráulica orientó a establecerse en las márgenes del río Atoyac, y desde entonces fungió como sustento para centenares de familias. El río fue protagonista y proveyó de energía para la fábrica, también para la pesca, el baño, el juego, el paseo, las plantas, la limpieza, la muerte y la vida, se adaptó al ritmo demandante de este territorio que lo llevó a su desgaste y ocaso.

Así, el paisaje de esta zona se transformó; de sembradíos de maíz, alfalfa y maguey a nave industrial, de molinos a hidroeléctricas, de veredas accidentadas a caminos lineales, de elevaciones naturales a chimeneas o chacuacos humeantes. La sonoridad campestre se fusionó con el ritmo de los telares, la modernidad se desplegó e instaló un tiempo regular, mecánico, fraccionado en turnos y marcado por el silbato, cuyo artefacto reguló el ritmo laboral, íntimo y cotidiano de los pobladores del Mayorazgo:

[...] el silbato se usaba mucho en las fábricas porque hay las calderas y produce mucho vapor para los engomados, [...] entonces los silbatos silban a base de la presión del vapor [...] y no una fábrica, la mayoría, yo recuerdo que se oía la de Santiago hasta Mayorazgo, la de la Teja [...] se identificaban y se oían casi al mismo tiempo porque eran a la misma hora de entrada.²

2. Sr. Agustín Mora. Fecha de entrevista: 05/02/2015



Imagen 1. Familia de El Mayorazgo (ca. 1920). Fuente: Agustín Mora.

La vida obrera transcurría en tres turnos, de 7 am. a 3 pm., de 3 pm. a 11 pm. y de 11 pm. a 7 am. Cuando incrementaba la producción, los turnos fueron cuatro. Este horario también se emplazaba a la cotidianidad fuera de la fábrica, se encarnó en otros actores, se naturalizó en el territorio y el paisaje sonoro de El Mayorazgo. Cabe señalar, que a pesar de la avasalladora industrialización que permeó en muchos rincones del país, las formas de vivir se convirtieron en una mixtura de escenarios que incorporaron el modelo productivo y modernizador. Esta forma de organización fabril buscaba congregar en un caserío y con todos sus servicios, a sus trabajadores para garantizar le eficiencia productiva, y por parte de sus vecindados, se observa un fuerte arraigo a las prácticas socio-culturales provenientes de un contexto rural, pues el primer oficio de los obreros fue campesino. Algunos informantes refieren que Mayorazgo “era como un pueblo” (Imagen 1).

Además, en este territorio, se fraguaban proyectos socio-económicos de gran alcance que repercutieron en la organización sindical para la obtención de beneficios para los

trabajadores y sus familias; así como en la capacitación tecnológica y diversificación de los servicios fuera de las instalaciones de la fábrica.

En la década de 1950, la educación fue un rubro al cual se le prestó mucha atención. El discurso del progreso se expresó en el proyecto educativo al brindar un servicio múltiple que, además pudiera capacitar para la permanencia y eficiencia en el futuro laboral, anclado particularmente al Mayorazgo. Por tanto, queda en la memoria de la cultura, en el nombre de la escuela –Manuel Ávila Camacho– un referente territorial que condesa el proyecto de una época. En esta década, el avance de la escuela fue el reflejo de la modernidad del Mayorazgo. Es reiterativa la importancia del trabajo en el Mayorazgo y esto lo convertía en un lugar privilegiado:

Esta es una escuela, como te dije yo, ya con 12 aulas, con biblioteca, con salón de actos, con dirección [...] sala de banderas, cocina y repostería, y corte y confección para las hijas de los trabajadores, las adultas. Entonces creo yo que ellas también participaban mucho de esto y les tocó la vida bonita de Mayorazgo

¿no? La vida en que pues (sic.) siempre hubo mucho trabajo, en Mayorazgo hubo mucho trabajo.³

No obstante, se pueden encontrar al paso actual, huellas y vestigios tanto materiales como discursivos de otras tantas prácticas que le otorgaron un carácter peculiar, como la gran presencia deportiva –de béisbol y fútbol–, así como su devoción religiosa y sentido festivo tanto en la fiesta principal del 19 de marzo –día de San José– y el resto de celebraciones que viven a lo largo del año en el país.

Particularmente, el deporte fue una de las actividades que articuló la vida de esta colonia textil. Fue sin duda el reflejo de la organización sindical, de los logros de un sector pujante en su estructura. Los proyectos se encausaron a beneficiar a las familias de los trabajadores para mejorar las condiciones del habitar en El Mayorazgo. Así, para el ámbito educativo se construyó la escuela primaria Manuel Ávila Camacho que se mencionó anteriormente, el Jardín de niños Jovito Silva; se edificaron espacios para mejorar la adquisición de bienes de primera necesidad como una cooperativa con productos básicos, así como para facilitar el consumo y actividades cotidianas como el molino de nixtamal, lavaderos, lechería y ladrillera.

Estas iniciativas que se concretaron y sirvieron durante varios años a la comunidad, resultaron del trabajo y gestión de los sindicatos de la fábrica, los cuales formaron parte de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), particularmente de la Sección 10 del Sindicato de la Industria Textil y Similares de

3. Sr. Agustín Mora. Fecha de entrevista 12/02/2015.

la República Mexicana (Ventura, 2010: 719).

Parque Atoyac textil: un lugar densificado

Los espacios que todavía son frecuentados por distintas generaciones y en donde se condensan los significados y se potencia la memoria, es el parque de béisbol o también llamado campo deportivo Atoyac textil, inaugurado el 19 de mayo de 1940, en cuya fecha también se inauguró el conjunto de casas otorgadas a varias familias de obreros. En general, estas acciones dan cuenta de un proyecto urbano caracterizado por la modernización y equiparándose con las aspiraciones de una colonia en vías del progreso, lo anterior a partir de la iniciativa de un dueño visionario como fue José de la Mora.

Por otro lado, el parque deportivo es hasta la fecha un lugar por excelencia que trasciende en el tiempo, le ha otorgado sentido y además fue la extensión de la fábrica, le dio arraigo a los viajeros que a su camino buscaban una oportunidad laboral; el béisbol les otorgó más que un trabajo, los esperanzó y fue portador de identidad, fortaleció los lazos familiares y se descubrieron talentos (Imagen 2):

Yo oigo los “batazos”, esos batazos los estoy oyendo del Parque de béisbol. ¿Qué me recuerda? Pues tanto tiempo que jugué ahí, que jugué con mis amigos. Es el sonido del bate, ahora son de aluminio [...]. No hay un solo equipo en mi colonia, entonces imagínate cómo está la situación y es el único campo que existe de todas las fábricas que se respetaron. ¿Sabes por qué se respetó? Porque fue donado a la colonia para formación de la colonia, para el deporte de la colonia. Pero te digo a nosotros nos tocó la época bonita [...]⁴

4. Idem.



Imagen 2. Uno de los equipos de béisbol más antiguos (1920 ca.)

Fuente: Agustín Mora.

Hacia finales de la década de 1930, el Sr. José de la Mora dueño de la fábrica, destinó una porción de 1725 metros cuadrados para la edificación del “Parque Atoyac” y o campo deportivo Atoyac textil, “ahí se acondicionaron tribunas para el público, dos taquillas para la venta de boletos y, en la parte inferior, una cárcel para encerrar a quienes provocaran violencia. Las obras estuvieron a cargo del ingeniero Carlos Mastretta, Cónsul de Italia en Puebla y subgerente de la fábrica El Mayorazgo (Ventura, 2010: 724).

De acuerdo con el ARTÍCULO 8° del estatuto del Parque Atoyac textil, se desarrollarían los siguientes deportes: Béisbol, fútbol, basquetbol, volibol, softbol, frontón y tenis; box, lucha libre y natación; carreras de bicicletas, carreras de velocidad, de resistencia, saltos de altura, saltos de longitud, lanzamiento de disco, lanzamiento del martillo, lanzamiento de jabalina y de bala.⁵

5. Estatutos del Club deportivo Atoyac Textil de la Sección 10 del Sindicato de Trabajadores de la Industria Textil y Similares de la República Mexicana (CTM), Fábrica “El Mayorazgo”, Puebla, 1944, p. 64.

Este club se constituyó con la finalidad de “el desarrollo del deporte en todos sus aspectos y ramas, y funcionará contando con el franco apoyo moral y económica de la Empresa Atoyac Textil, S.A., y la Sección Número 10 del STITSRM, de la fábrica El Mayorazgo, ostentando el lema: Por el vigor de la juventud y emancipación del trabajador.⁶

El rey de los deportes, una impronta en la memoria

En la década de 1940, el club deportivo Atoyac textil ofrecía una variedad de actividades que legaron una cultura deportiva entre los vecinos de El Mayorazgo y las subsecuentes generaciones. Sin embargo, uno de los horizontes o capas que dejó una insondable huella fue el béisbol. La mayoría de los testimonios coinciden en que el rey de los deportes fue la inspiración de los obreros para escapar del cansancio y el tedio. Además que mediante este deporte, algunos de los ex

6. ARTÍCULO 8° del Capítulo Primero, de los estatutos mencionados, p. 63.

obreros foráneos que arribaron a Mayorazgo como visitantes y solo de paso, se quedaron el resto de sus vidas, como aquellos procedentes de otras ciudades del país, así como los cubanos que llegaron para quedarse.

La práctica del deporte y particularmente el béisbol, estructuró en gran medida la vida de esta colonia, “Mayorazgo era cuna beisbolera”, pues no solo orientó un interés temporal de esta actividad lúdica, sino que fue reflejo de las circunstancias sociales a nivel nacional. Desde la década de 1930 y consiguientes, se cultivó un conjunto de hábitos entre las familias poblanas, quienes acudían los domingos a los concurridos campos y clubes deportivos (Imagen 3).

Si bien, la vida industrial de esas décadas estaba pautada por una forma de producción y una ideología sindicalista, también la base

de la fuerza laboral estaba motivada por un alimento aún más poderoso, el religioso y el deportivo. Alrededor de las fábricas se desplegaban otros referentes con un peso significativo que complementaba al centro obrero y establecía un equilibrio. Pues un trabajador sin estos insumos era incapaz de enfrentar las demandas laborales y el desgaste físico y mental.

Así, la red de relaciones no se limitaba a un único centro fabril, sino se extendía hacia otras industrias con las que se estrechaban lazos, se creaban compadrazgos y relaciones competitivas para la convivencia dentro del mismo gremio. Estas prácticas por lo regular no eran aisladas, sino conformaban un conjunto de actividades que se desarrollaban con motivo de alguna festividad o celebración religiosa, por tanto, se convertían en sistemas



Imagen 3. Parque deportivo Atoyac textil (1948).
Fuente: Agustín Mora.

de lugares más amplios que formaban parte de un territorio interdependiente con otros territorios:

Era cuando estaba en auge [...] cuando el parque, los días domingo, estaba lleno del deporte sobre todo el béisbol, mínimo siempre había dos partidos pues entonces los domingos que venían de otros equipos de fuera a jugar contra ellos, o ellos iban, entonces siempre había movimiento en la colonia. [...]. La base principal es el deporte [...], porque era el complemento de una festividad, de las festividades principales, había fútbol también pero no era la llama de la gente, nada más jugaban un partido y san se acabó, pero el béisbol no. En los años cuarenta llegaron a tener hasta diez equipos de béisbol de Mayorazgo [...].⁷

conformaban formas de hacer, particularmente en el juego:

Al mismo tiempo que en el parque se jugaba, algunos acompañantes aprovechaban para acudir a las pulquerías a jugar rayuela. Jugaban dados, jugaban dominó y las fábricas traían sus “rayoleros”, traían sus “renteyeros” como si fuera una competencia. En lugar de ir al juego, se venían a la pulquería. Esa era la convivencia y era allí donde nacían los compadrazgos.⁸



Imagen 4.

Cantinflas con el número 8 (1940).

Fuente: Jaime Cervantes Fuentes.

Al mismo tiempo que un lugar adquiría densidad, otro se activaba bajo su dinámica particular. Un lugar intensamente ligado al béisbol fue la pulquería. En este se expresaba otro orden, se delineaban otras reglas y se

7. Sr. Agustín Mora. Fecha de entrevista 12/02/2015.

De esta manera, existen episodios memorables que otorgan al lugar un halo distintivo y lo hace significativamente especial. Es recurrente tener presente en la memoria de las generaciones de obreros y los hijos de estas, la asistencia de Cantinflas como jugador a uno

8. Idem.

de los partidos de béisbol en 1940. Aquí se puede observar la distinción entre memoria semántica y memoria episódica. La primera refiere a la memoria de aquellas generaciones que comparten este acontecimiento como una anécdota que les ha sido transmitido pero sin haber vivido la experiencia; la segunda se refiere a la copresencia y participación directa de los sujetos. La asistencia de Cantinflas (Imagen 4), es recordada como un evento que multiplica la importancia de El Mayorazgo en el béisbol, reafirma sentidos y significados del lugar:

Y se llenó el parque completamente [...], por ir a ver a Cantinflas. Y decían que na más de verle la cara se empezaban a reír todos [...]. Y para acabarla, una persona que se llamaba este Venancio Díaz, que después fue administrador jugaba con el equipo de aquí de Mayorazgo, y en una revirada de una pelota tira el pelotazo y le pega aquí a Cantinflas y pas tantito tantito el golpe y tantito que a lo mejor le hizo al cómico pero hasta que los pies levantó [...]. Pensaba que era show, pero no [...]. El fregadazo, nadie se lo quitó. Sí. Esa anécdota es famosísima aquí en Mayorazgo.⁹

La memoria se convierte en memoria colectiva, en donde el tiempo se espacializa y permanece en el lugar, definido como un tiempo vivido según Halbwachs. La memoria se conforma como una superposición de momentos y de las huellas que dejan las distintas generaciones. Es aquí en donde se hace común la memoria, se comparte y contiene en el lugar, el parque deportivo es soporte de la vida social de El Mayorazgo (Halbwachs, 2004).

9. Sr. Modesto Díaz. Fecha de entrevista 05/08/2015.

Los sentidos de un lugar son diversos y a pesar de la gran afición beisbolera, la actividad alternativa fue el fútbol. Entre algunos informantes que han preferido este deporte expresan las significaciones y actitudes subjetivas que complejizan y muestran contradicciones, multiplicando las aristas del lugar:

Béisbol no, ese solamente cuando me bajaba yo del andamio [...] es que se dice que el béisbol era para albañiles por eso se dice que cuando se bajaba del andamio. Así está clasificado el béisbol, si juegas béisbol eres albañil, nosotros jugamos futbol. Era un pique deportivo que ha habido acá toda la vida entre el futbol y el béisbol, siempre éramos enemigos.¹⁰

Las semantizaciones del parque deportivo trascienden el plano individual y convierten al espacio como producto de las colectividades y de los procesos sociales tanto locales como globales, desplegando relaciones estrechas que conformaban una parte integral de la vida social de El Mayorazgo, como la participación femenina en los madrinazgos de los equipos (Imagen 5). Alternativamente, el futbol prosperó en la formación de deportistas que más adelante participaron en equipos importantes de Puebla. Así, surge una serie de representaciones que se superponen como capas intrusivas que otorgan significados distintos y niveles diferenciados para conformar la memoria del lugar.

10. Sr. Modesto Díaz. Fecha de entrevista 12/08/2015.



Imagen 5. Madrina del equipo de futbol Dinamo Puebla (s/f). Fuente: Modesto Díaz.

Sin duda, una de las marcas territoriales de la memoria de El Mayorazgo se materializa a través del parque deportivo. Hasta la actualidad, es un soporte lleno de ambigüedades pues es una mixtura de prácticas políticas, religiosas, deportivas, sociales y económicas, que fluctúan y se acompañan entre lo conflictivo y lo armonioso, entre disputas y luchas por el espacio:

Y los otros eran según dueños del parque porque ellos piensan que el parque había sido hecho exclusivamente para el béisbol y no es cierto porque había campos de fut y de beis, pero ellos pensaban que era solo de béisbol entonces ahí venía el pleito que tenemos toda la vida [...] La mayoría de las veces siempre fue famoso por sus equipos, principalmente de béisbol. Sí. Hasta que llegamos nosotros a civilizar esta situación.¹¹

Dentro de este lugar se identifica otra marca territorial que ha trascendido el tiempo y ha adquirido un peso simbólico. En la parte superior de la entrada principal del parque, remata una figura a la que se le llama el indio Atoyac (Imagen 6). Este elemento se asocia a los pictogramas del código mixteco y es un personaje ataviado con flechas y plumas, un tocado, faldellín y dispuesto sobre una canoa.

11. *Idem.*

Algunos informantes consideran esta representación como afirmación y fuerte relación con el río Atoyac, y que durante mucho tiempo fue parte de la imagen corporativa de la fábrica.



Imagen 6. Fachada exterior del Parque deportivo Atoyac en el que se observa al parecer, un personaje mixteco. Fuente: Lillian Torres González (2013).

Por otro lado, una de las características del lugar y su ratificación en el territorio es la interdependencia que se establece con otros ámbitos dentro del sistema de lugares de El Mayorazgo. En este sentido, la conexión entre el parque deportivo y el lugar de la fábrica es el aprovechamiento de la producción textil para la elaboración de los uniformes. Para el béisbol se destinaba una mayor partida presupuestal, a diferencia de los recursos destinados para los equipo de futbol. El Sr. Modesto Díaz, quien estuvo 45 años aproximadamente entrenando en los equipos de futbol, refiere que el apoyo que recibían era la tela —manta— para la manufactura de uniformes: “A nosotros nos daban [...] tela, tela de manta para nuestros uniformes. Entonces nos daban una cantidad buena para los uniformes y entonces, su mamá de Pánfilo, ella nos hacía [...] los uniformes”.¹²

12. *Idem.*

Esta compleja trama de la memoria se observa en los distintos discursos y vivencias. A diferencia de los otros relatos que ponderan al béisbol como la esencia de la colonia, la experiencia diferenciada del fútbol habita en el mismo espacio pero con matices en su tiempo, el cual está marcado por el ritmo del deporte pero bajo otras reglas y significaciones.

Mientras tanto, el territorio se expande con la relación dialógica que se establecía con otras fábricas al extender las redes de interdependencia:

Sí, nos daban este manta ya después les peleábamos precisamente [...], ya nos dieron manta de este de la pintada, de la popelina. O sea nos mandaban con un vale a la fábrica la Esperanza que ahí es donde pintaban [...] y ya nos daban ya popelina. Pero al principio muchos años dieron manta [...] y éramos los indios del Atoyac.¹³

Es así que huellas, fotos, trofeos, en general la materialidad, se ha convertido en vehículo de la memoria de manera recurrente entre los informantes. A partir del ejercicio evocativo, se densifica el lugar, se ordenan las jerarquías subjetivas en base a las significaciones, se acomodan ideas con el ánimo de transformar en acciones para el presente y el futuro. Ya que a partir de la activación de este espacio, se detonan emosignificados para emprender nuevos proyectos y actualizar la memoria de una práctica de hace más de 80 años.

Las prácticas actuales: una toba de emosignificados

Ahora, en este lugar se condensan horizontes y capas de prácticas que ya se han mencionado con anterioridad, se manifiestan algunas actualizadas y cargadas con nuevos sentidos, otras se vislumbran difuminadas, efímeras, observadas con recelo por las viejas generaciones que anhelan lo que se fue y rechazan el presente. Otras prácticas reafirman un Mayorazgo que tiene esperanza y que aspira a la reactivación no como fue hace 50 años o más, sino con los retazos de esa memoria, y así, se recuperan lienzos de acontecimientos que otorgan sentido nuevamente.

En este tenor, la mesa directiva ha dado mantenimiento al parque deportivo, y por motivo de su 75 Aniversario durante el 2015, se organizó una serie de partidos de cachi bol femenino, béisbol y fútbol, invitando a equipos foráneos e impulsando la conformación de deportistas infantiles y juveniles en El Mayorazgo. También, este mismo locus, adquiere distintos significados en diferentes fechas. Se convierte en escenario de eventos deportivos, musicales, religiosos y lúdicos, su presencia tiene fuerza, pero con otros rituales (Imagen 7 y 8).



13. *Idem.*



Imágenes 7 y 8. Juegos mecánicos en el campo deportivo Atoyac durante la fiesta de San José Obrero Mayorazgo y publicidad para anunciar un evento musical. Fuente: Lillian Torres González (19 de marzo de 2014) y página de Facebook de la colonia Mayorazgo (enero 2016).

La lectura vertical y horizontal del Parque deportivo da cuenta de los discursos fundantes y sus nuevas formas de mantenerse en la memoria de la cultura con la actualidad de sus prácticas. Nuevos acontecimientos detonan las imágenes de un pasado que reivindica su historia. Dado que, se percibe cierto dejo de añoranza para algunos e indiferencia de algunos de las nuevas generaciones. La inseguridad en la colonia ha conducido a la organización de sus habitantes para defender el territorio y su fuerza se encuentra en la imagen edificante de un Mayorazgo organizado, desplegando una memoria que es digna de ser compartida a partir de la imagen negativa que se ha formado desde afuera.

Muchas veces, lo que se intenta construir no es algo nuevo, sino que se agrega una nueva capa de sentido a un lugar que ya está cargado de historia, de memorias, de significados públicos y de sentimientos privados. Generalmente, no hay un proyecto de rememoración explícitamente formulado, sino que el devenir de la acción humana incorpora nuevos rituales y nuevos significados al ya cargado “lugar”. El mismo lugar, en este caso, cobra sentidos diferentes, y remite a memorias de períodos diferentes de una misma historia. Más que ver al monumento como mensaje unívoco, consensado y gestor de nuevos consensos, lo que se despliega es un escenario de luchas de sentido, de definición de distintos “nosotros” y de competencia entre distintas memorias (Jelin y Langland, 2003: 2, 4).

Consideraciones finales

La estratigrafía territorial de la memoria es una propuesta que intenta observar a la memoria como una construcción dinámica, cambiante, mediante la disección de las prácticas de un lugar o sistema de lugares desde la diacronía y sincronía. La primera, revisa las distintas capas y textos que se superponen a partir de la vida social del territorio, estas se instalan conforme a los significados locales o globales. Y las huellas o vestigios constituyen una materialidad encapsulada en el tiempo que se reescribe a partir de las coyunturas o contingencias actuales que revisten el aquí y el ahora –la diacronía–, así, se proyecta hacia el futuro en una dinámica de oposiciones, de luchas, acuerdos y conflictos.

La participación actual de antiguos entendedores influyó en los nuevos sentidos anclados a las rememoraciones del lugar (Imagen 9). El parque deportivo desempolvó las líneas

recorridas, las bases robadas, se dibujaron nuevamente las siluetas de los cuerpos en sintonía con la tensión de una carrera, se oyen nuevamente los rechifles, las chelas futboleras después de entrenar, el olor a cemitas, los silbatos, la botana de un fin de semana y la concurrencia de las familias que continúan estas prácticas deportivas que se transmiten a otras generaciones, no con la misma mirada del pasado, pero sí con un presente permeado por las circunstancias actuales que orientan nuevas, complejas y contradictorias formas de habitar con la memoria el territorio de El Mayorazgo.



Imagen 9. Partido de béisbol de equipos foráneos.
Fuente: Lillian Torres González (agosto de 2015).

Bibliografía

- Cassirer, E. (1999), *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Díaz, D. (2013), “Maurice Halbwachs y Los marcos sociales de la memoria (1925). Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva”. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires.
- Giménez, G. (1999), “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”. *Estudios sobre las Culturas contemporáneas*. Época II. Vol. V, Núm. 9, Colima, junio, pp. 25-57.
- Halbwachs, M. (2004), *Los Marcos sociales de la memoria*. España: Anthropos.
- Hernández, D. (2001), “La naturaleza del espacio de Milton Santos”, (Reseña). *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. III, núm. 10, julio-diciembre, pp. 379-385.
- Jelin, E y V. Langland. (2003), “Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente”, en E. Jelin y V. Langland (comps.), *Monumentos, memorias y marcas territoriales*, Madrid: Siglo XXI, pp. 1-18.
- Jodelet, D. (2010), “La memoria de los lugares urbanos”. *Alteridades*, 20 (89): pp. 81-89.
- Lotman, I. (2004), *Entretextos: Lotman desde Italia*. Granada: Revista Entretextos.
- Nora, P. (1984), *Los lugares de la memoria*. París: Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires).
- Piñeyrúa, P. (2005), “La transformación y la memoria en la cultura: el caso de la murga uruguaya”. *Lotman, semiótica y cultura*. Revista Entretextos, Universidad de Granada: España, Núm. 5, mayo 2005, pp. 38-52.
- Raffestin, C. (2011), *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de México, Traducción y notas Yanga Villagómez Velázquez.
- Ventura, M. T. (2010), “Colonia El Mayorazgo. Algunos aspectos sociales y culturales”. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: Universidad de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto; Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, pp. 713-730.
- Estatutos del Club deportivo Atoyac Textil de la Sección 10 del Sindicato de Trabajadores de la Industria Textil y Similares de la República Mexicana (CTM), Fábrica “El Mayorazgo”, Puebla, 1944.

LA CONSTRUCCIÓN OLIHÁPTICA DE LOS HABITARES URBANOS. LA ESPACIALIZACIÓN MULTISENSORIAL

THE OLIHAPTICAL CONS- TRUCTION OF URBAN DWELLS. THE MULTISENSORY SPACING

MARIANA FIGUEROA CASTELÁN,
ALEJANDRO GARCÍA SOTELO*

RESUMEN

Los ríos conforman uno de los elementos del paisaje urbanístico poblano desde la fundación de la ciudad de Puebla. En un principio, el otrora río San Francisco delimitaba el centro de control político, económico y religioso español del territorio asignado a los asentamientos indígenas que se mantenían al margen de relaciones tanto comerciales, como de servicios. Actualmente, el sur de la ciudad es surcado por el Río Atoyac derivando en dos ejes metropolitanos: la Zona Territorial Atlixcáyotl y la Prolongación de la 11 Sur. El río-frontera delimita modos de habitar y modificar el territorio a partir de modelos urbanísticos que derivan en sistemas sensoriales particulares que hablan de la diversidad de habitares. En cada eje metropolitano se genera un sistema común de experiencia urbana a través de esquemas sensitivos (olihapticidad), que se territorializa en estos modelos urbanísticos de vivienda (Residencial, Casa-Club o Town Center, versus Unidad Habitacional) y que están en dicotomía en cuanto a sus relaciones de codependencia económica, así como su referencia en cuanto al orden complementario del mundo.

* Los autores son Maestros en Antropología Social por la BUAP. Son docentes del Colegio de Antropología Social de la FFyL y pertenecen al Seminario Académico de Investigación "Espacios, Territorios, Lugares y Procesos Socioculturales", así como al Comité Organizador del I Congreso Nacional de Espacialidades: Territorios, movilidades y conflictos a realizarse en la ciudad de Puebla en marzo de 2016.

PALABRAS CLAVE: *habitar urbano, olihapticidad, sistema sensorial, territorio, paisaje cultural.*

ABSTRACT

The rivers are one of the elements of poblano urban landscape since the founding of Puebla city. At first, the former San Francisco River delimited the center of Spanish political, economic and religious control of the territory allocated to indigenous assemblages that were kept outside both trade relations, and services. Currently, the southern of the city is crossed by the Atoyac River resulting in two metropolitan areas: Atlixcáyotl Territorial Zone and the extension of the 11 Sur Avenue. The river-border defines ways of living and change the territory from urban models that lead to particular sensory systems that speak to the diversity of dwell. In each metropolitan axis a common system of urban experience is generated through sensitive frames (olihapticity) which territorializes in these urban housing models (Residential, clubhouse or Town Center, versus Housing Unit) and are in sensory systems dichotomy As for economic co-dependency relationships and your reference as complementary world order.

KEY-WORDS: *Urban ways of living, Olihapticity, Sensory system, Territory, Cultural Landscape.*

El objetivo de este artículo es abordar etnográficamente los modos de habitar urbano a través de los sistemas sensoriales y la noción de olihapticidad en tres proyectos habitacionales del sur de la ciudad de Puebla a partir de la conformación geopolítica del paisaje urbano desde la identificación del Río Atoyac

como frontera “natural” entre dos ejes metropolitanos de gran influencia económica y demográfica en la ciudad. Se busca desarrollar los elementos que particularizan el modo de habitar de cada emplazamiento habitacional, destacando elementos que permitirían entrar a la discusión de la conformación del paisaje urbano en relación con la experiencia vivida de sus habitantes.

La conformación geográfica de Puebla: ríos y montañas, centro y periferia

El paisaje visual contemporáneo de la ciudad de Puebla incorpora elementos naturales y artificiales que se entremezclan en el horizonte. Como elementos artificiales podríamos mencionar aquellos devenidos de los procesos de urbanización y modernidad que se expanden a lo largo de la mancha urbana: cables de telefonía, electricidad y televisión por cable, propaganda política, publicidad varia, anuncios espectaculares, concreto hidráulico, y ¿por qué no? la reciente Estrella de Puebla. Como elementos naturales, encontramos aquellos que ya Fray Toribio de Benavente (2003) nombraba como elementos principales de la fundación de Puebla... el agua y las elevaciones destacan.

Tiene esta ciudad una de las buenas montañas que tiene ciudad en el mundo, porque comienza a una legua del pueblo, y va por partes cinco y seis leguas de muy grandes pinares y encinares, y entra esta montaña [...]. Todas estas montañas son de muy gentiles pastos, porque en esta tierra aunque los pinares sean arenosos, están siempre llenos de muy buena yerba, lo cual no se sabe que haya en otra parte

en toda Europa [...]. Hay mucha abundancia de aguas, así de ríos como de fuentes. Junto a las casas va un arroyo en el cual están ya hechas tres paradas de molinos, de a cada dos ruedas; llevan agua de pie que anda por toda la ciudad (de Benavente, 2003: 284).

La fundación de la ciudad también requería la implementación de una figura urbanística propia del mundo europeo. La organización española en las colonias americanas generó un modelo territorial que acentuaba el centralismo a través de la conjunción de los órdenes político, religioso, económico y cultural (Monnet, 2008), dando como resultado un área céntrica que condensaba vínculos y realidades sociales estructurantes de la cotidianidad, especificando la espacialización de los poderes públicos y civiles en medida de la distancia que existían entre el centro y el lugar de residencia por ejemplo, o la forma en la que determinados sectores sociales hacían uso, se apropiaban, y se movían dentro de él. En el caso de la ciudad de Puebla, la presencia de un río –el San Francisco– fue base para la aplicación del modelo centralizado de orden, organización y reproducción de lo geo-social.

Así, la historia de la ciudad fundamenta su modelo urbanístico privilegiando ríos, cerros, montañas y volcanes como referencias geográficas y simbólicas. Los ríos y volcanes son topo y nomo de lo poblano, están presentes en la vida de la ciudad y de la conurbación, siendo un referente identitario para la gente que siempre está “al pendiente” de ellos. Se incluyen en los recorridos visuales, en las miradas cotidianas... Miradas tan diversas como diversos son los portadores y sus vivencias; miradas que refieren a an-

dares y habitares particulares dentro de la misma ciudad de Puebla, y que por lo tanto las mismas referencias visuales se miran de forma distinta.

La conformación de los ejes metropolitanos: fronteras y conexiones

Esta forma histórica de servirnos de ríos y cerros, los ha sustentado como fronteras naturales (frontera-paso, frontera-barrera) que retroalimentan el orden geosociopolítico de la ciudad desde su fundación. En el centro o primer cuadro de la ciudad, el río sustentaba la separación entre un centro noble y una periferia indigna pero trabajadora, ¡qué casualidad tan pertinente! Así, culturalmente se fue construyendo la referencia de un “aquí” y un “allá” que geográficamente es diferenciado y distanciado pero que las dinámicas diarias los refieren como complementos, hasta llegar a un ahora que reproduce este esquema ayudado por los paisajes y explicándolos al mismo tiempo desde la mirada que las diferencias y denominaciones lleguen a desarrollar. Por lo que tal parece que el paisaje está dispuesto ahí, geográficamente para conformar un tipo de entorno prefigurado, para ser visto y contemplado desde esferas sociales distantes pero coexistentes.

Actualmente, es el río Atoyac el que ocupa el lugar del río San Francisco, y es el encargado de fungir como una frontera territorial entre un “aquí” y un “allá”. Conforme el cauce del río se dirige hacia el sur sobre los linderos de Lomas de Angelópolis, el borde es cada vez más angosto hasta el punto en el que se encuentran caminos en los que se puede cruzar caminando. A lo largo de este cauce es posible identificar dos paisajes que archi-

tectónica y socialmente se observan distantes y hasta opuestos, pues del lado de la Avenida 11 Sur el paisaje muestra en su mayoría proyectos habitacionales públicos, pasando por predios regularizados hasta aquellos que siguen en situación de ocupación o litigio, hasta llanos con construcciones de emergencia; por el contrario, el paisaje arquitectónico de la zona Angelópolis muestra una armonía entre la mayoría de los residenciales exclusivos, *contempo*, bajo diseños inteligentes, y los beneficios de las amenidades.

Estas dimensiones de la arquitectura muestran a simple vista la disparidad de habitares que se condensan en una misma zona geográfica, el Sur, y que si bien fundamentan las desigualdades económicas de ambas realidades, también es cierto que para su existencia las dos dependen del intercambio de bienes y servicios de distintos tipos que van desde el abastecimiento hasta los servicios de mantenimiento y limpieza de los hogares.

El río Atoyac y los habitares del sur de la ciudad de Puebla

Así, es posible referirse al sur poniente de la ciudad de Puebla como una región territorial trazada por dos ejes metropolitanos divididos por el cauce del río Atoyac y que se delinea por dos calles de gran afluencia vial: la Avenida Atlixcáyotl y la Avenida 11 Sur. Cada uno de estos ejes metropolitanos supone esquemas de habitares urbanos de acuerdo a proyectos urbanísticos y arquitectónicos específicos. De tal manera que identificamos dos emplazamientos habitacionales que dan cuenta de estos habitares urbanos sureños dentro de la misma zona Sur.

En el primero, el eje sureste conformado por la Avenida 11 Sur, encontramos en su mayoría unidades de residencia popular resultados de proyectos habitacionales que emergen de las políticas públicas hipotecarias a través de créditos INFONAVIT, así como el traspaso bancario para trabajadores de clase

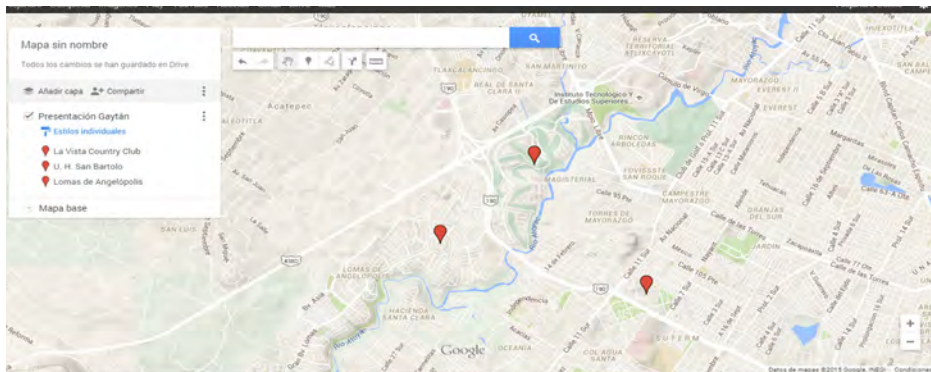


Ilustración 1.

Contexto geográfico:

La Vista Country Club, Lomas de Angelópolis
y San Bartolo (Elaboración propia, 2015).

media y baja pertenecientes a distintos giros laborales (formales e informales en distintos rubros). Por el otro lado, identificamos el eje suroeste en el curso de la Avenida Atlixcáyotl, conformado por dos proyectos habitacionales privados surgidos del proyecto “Reserva Territorial Atlixcáyotl”, emergidos de empresas transnacionales que a través de la gestión particular del Ordenamiento Territorial y Parque Urbano, han conformado zonas residenciales con equipamiento comercial, lúdico y paisajístico desde la perspectiva arquitectónica de la comunidad planeada o town center, que busca integrar servicios arquitectónicos de alta calidad e innovación para un modelo de vida metropolitano mundial dirigido a sectores económicos altos.

Estas tendencias urbanísticas neoliberales, permiten la construcción y reconocimiento de ciertas áreas —como la Atlixcáyotl— como el centro contemporáneo de la vida social, educativa, económica, política y hasta religiosa de la Puebla actual, lo que implica regresar al modelo fundacional que territorializa centro-periferia de una manera desigual, generando ciertos vínculos hacia el centro por parte de las periferias y viceversa sin la necesidad de un sentido de pertenencia, construyendo territorialidades que implican el reconocimiento y desconocimiento de los que son de aquí y los que son de allá.

Entonces, en el eje sureste ubicamos a la Unidad Habitacional San Bartolo como el modelo brindado desde las políticas públicas hipotecarias para sectores medios y bajos, mientras que en el eje suroeste identificamos los residenciales Lomas de Angelópolis y La Vista Country Club, como modelos del Town Center desde los proyectos urbanísti-

cos e hipotecarios privados y transnacionales. Estas zonas habitacionales (o colonias) son el referente empírico del presente documento en cuanto a su constitución como modos de habitares urbanos que delinear estrategias de socialización a través de prácticas y relaciones que se despliegan en la cotidianidad del espacio, en las tramas de sentido, y en la construcción sociocultural de realidades coexistentes pero diversas que se apropian y viven sus espacios a niveles significativos de experiencia sensorial, cognitiva y de percepción del mundo.

Sistemas sensoriales y olihapticidad del espacio

La experiencia de los seres humanos como animales sociales, está en relación directa con los procesos a partir de los cuales abstraen, codifican y atribuyen sentido al mundo y sus fenómenos. En los procesos de socialización, así como en las instancias sociales cotidianas y extraordinarias, hay un despliegue de sentidos con base en relaciones y prácticas que se ubican en tramas tanto temporales como espaciales. Así, junto con la sociabilidad y aprehensión del mundo, los sentidos humanos son sistemas de reconocimiento de la realidad en tanto que conforman una red de percepciones particulares de lo que acontece en él. El olfato, oído, gusto, vista y tacto (como sentidos que privilegia la convención occidental), históricamente han sido abordados por perspectivas unilaterales que refieren a percepciones particulares, únicas y específicas: el olfato por el olfato, el gusto por el gusto, el tacto por el tacto, y así con el resto de los sentidos. Estos abordajes conllevan a

la abstracción de “cada” sentido y su relación con los demás, particularizando la vivencia del sujeto a los registros que hace con cada uno por separado.

Asimismo, la experiencia sensorial se ha jerarquizado en el ámbito de la percepción de la realidad, privilegiando a la vista como criterio de legitimación de la objetividad de las cosas. Con base en los planteamientos decimonónicos del método científico, la observación es el nodo metodológico de la cientificidad y a ella se le subordinan los demás sentidos para la conformación, aprehensión y comprensión del mundo. Así, la supremacía de la vista pone en orden subsecuente al resto de los sentidos de acuerdo a su “racionalización” social e histórica; aparece entonces el oído como el segundo gran sentido después de la vista, seguido por el tacto, el gusto y el olfato, que en ese orden, han sido relegados al ámbito de la experiencia privada. La vista tiene un orden abarcador y de sujeción; su despliegue es una continua aproximación verticalizada y en muchos casos, anónima. La óptica es la puesta en escena de la perspectiva, la tecnificación del ojo que abarca al mundo y lo examina. Occidente se manifiesta a través de un histórico *ocularcentrismo* operativo en los diversos ámbitos de la sociabilidad actual; una *hegemonía de la visión* que también impacta y esquematiza los órdenes cognitivos y socioculturales de los sujetos.

No cabe duda que nuestra cultura tecnológica ha ordenado y separado los sentidos aún con más claridad. La vista y el oído son ahora los sentidos socialmente privilegiados, mientras que se considera a los otros tres como restos sensoriales arcaicos con una función meramente privada y, normalmente, son suprimi-

dos por el código de la cultura. Solo algunas sensaciones como el disfrute olfativo de una comida o de la fragancia de las flores y las respuestas ante las temperaturas están legitimadas para acceder a la conciencia colectiva en nuestro código de cultura ocularcentrista y obsesivamente higiénica (Pallasmaa, 2014: 20).



Ilustración 2.
Mi paisaje (Informantes San Bartolo
y Lomas de Angelópolis, 2015).

De esta manera, Occidente atribuyó a la vista un espacio privilegiado ante la subordinación del resto a disposición de lo que puede o no ser observado. Siguiendo la crítica de este autor, el ocularcentrismo arquitectónico ha contrarrestado la experiencia sensorial de los espacios vitales reduciendo la aprehensión

multisensorial a una operación visual desde la cual se diluye la experiencia o se rige por la vista.

La función y la forma como horizontes de la perspectiva en el despliegue de la mirada, tienen fuertes incidencias en el *corpus* cognitivo de los sujetos. Así como hay una hegemonía de la visión para el ámbito del conocimiento científico, la vista es un referente sociocultural cotidiano desde el cual se abstrae el sentido objetivado del mundo. “Hasta no ver, no creer” es una expresión cotidiana que da cuenta del alcance de la mirada en el proceso de re-presentación de la realidad social, lo cual también se refleja en una dimensión epistemológica de la vista, la cual ha esquematizado el conocimiento históricamente.

A medida que los filósofos revelan el paradigma ocularcentrista de nuestra relación con el mundo y con nuestro concepto de conocimiento —el privilegio epistemológico de la vista—, también se torna importante estudiar críticamente el papel de la vista en relación con el resto de los sentidos a la hora de entender y poner en práctica el arte de la arquitectura (Pallasmaa, 2014: 20).

Siguiendo este orden de ideas, es factible relacionar el ámbito del hábitat social con el modelo ocularcentrista imperante en Occidente. Si la mirada se ha conformado como el eje de sentido legítimo en comparación con los otros sentidos, y esto se imprime en distintos ámbitos así como en las disposiciones arquitectónicas y espaciales, entonces hay una correlación entre la dimensión óptica de la arquitectura y la

conformación sociocultural de los espacios en las ciudades contemporáneas, lo cual derivaría en modos de reproducción de los órdenes sociales espacializados en estrecha relación con el despliegue de la mirada como criterio de abstracción, ordenamiento y sentido del mundo. Bajo estos planteamientos, se considera entonces que los sujetos gestionan el despliegue de la vista en términos de la relación entre la vivencia y percepción de estímulos del mundo, junto con los ámbitos de relaciones y prácticas sociales en las que se insertan cotidianamente.

Existe un “principio de psicosis autorregulatoria” (Gaytán, 2015) relacionado con el ámbito visual de estos órdenes arquitectónicos, puesto que el despliegue del sujeto se inserta en el entramado del escrutinio público en medida en que adapta sus alcances conductuales de acuerdo al imperativo social dictado por el espacio y su encrucijada visual. Para nuestro caso de estudio, consideramos que tanto San Bartolo como Lomas de Angelópolis y La Vista Country Club fueron concebidos bajo los preceptos de la arquitectura óptica (bajo sus emplazamientos particulares), sin embargo, la disposición de la mirada se matiza en función de criterios de sociabilidad espacializada por cada lugar, aunque no se pierde la operatividad del ojo social que regula y examina a los sujetos en los espacios vitales.

Durante los recorridos de campo efectuados en Lomas de Angelópolis y La Vista Country Club, se observaron dos niveles de ejercicio de la mirada en términos del espacio; por un lado se presenta el esquema de seguridad a través de la figura de *vigilancia* que constantemente se hace presente por parte de agentes que interrogan nuestra

presencia (y la de cualquier *extraño* o *ajeno* al lugar) y los objetivos de las visitas, así mismo se establece un “sutil” código interno de comunicación por radios de este personal de vigilancia a partir de claves que hacen referencias excluyentes de los no habitantes de la zona. Por el otro lado, el esquema del Town Center privilegia el ámbito visual-estético impreso en el paisaje arquitectónico, por lo que se generan espacios de lujo para “ser vistos” y para que quienes se encuentran y se apropian de ellos, también “sean vistos”; de tal manera que se dispone la mirada (cómo se ve, quién se ve, con quién se ve, en dónde se ve) como fundamento de la mayoría de las relaciones y prácticas sociales que caracterizan a estos particulares habitares urbanos. En este caso, el principio autorregulatorio opera desde la ejecución de la mirada, el despliegue de la vista se articula con aspectos que permiten constituir y designar contextos, clases sociales, imaginarios, sensaciones y realidades sociales completas mediante su minuciosa ejecución.

La arquitectura óptica ha concentrado el ejercicio de la mirada y al mismo tiempo ha subordinado la espacialidad de la experiencia social a la vista, es decir, que el despliegue del ojo –y su relación con el oído– examina, apremia, juzga y excluye no solo a los otros sentidos, sino que imputa a los grupos, relaciones y prácticas sociales a partir de un despliegue sensorial aparentemente limitado pero socialmente complejizado y legitimado.

El ocularcentrismo, ha desplazado el sentido de la arquitectura como un arte que dispone las espacialidades en función de la experiencia de vida de los sujetos, y ha establecido una separación y jerarquización con respecto a los sentidos humanos, así como la

desestimación de la importancia multisensorial del ser humano y de sus formas de habitar (Pallasmaa, 2014). Si la vivencia del sujeto en sus procesos de re-conocimiento del mundo, sociabilidad y espacialidad se despliega en estímulos transversales que apelan a sentidos diferentes simultáneamente, entonces la arquitectura debería brindar una amplitud vivencial, es decir, apelar a los sistemas sensoriales que se registran en multiplicidad de estímulos y sintetizan la experiencia, tal es el caso de las interconexiones evocativas entre el olfato y el gusto con la memoria, o como los esquemas matriciales del gusto para la conformación identitaria. De ahí que emerja la idea de la *Arquitectura de los sentidos* como una afirmación que se acompaña de la crítica constante al ocularcentrismo, pues esta arquitectura retiniana se caracteriza por promover la pérdida de la plasticidad.



Ilustración 2.

Olihapticidad del espacio: Andador en San Bartolo y el “Avioncito” en Lomas de Angelópolis. Informantes (2015).

La *plasticidad* es una abstracción que refiere a la capacidad de reconocimiento multisensorial que incorpora la experiencia del sujeto a su habitar diario. Si bien la vista es un criterio objetivador del conocimiento, existe una correlación de los sentidos en cuanto la interconexión de estímulos y respuestas que devienen de su experiencia en el mundo. Hay relaciones evocativas, simbólicas y reproductivas del orden social traducidas en estímulos olfativos, táctiles y gustativos, así como acústicos y visuales, por supuesto.

Respecto a que la pérdida de hapticidad (multisensorialidad) es proporcional a la emergencia de arquitecturas (o espacios sociales) ópticas (unisensoriales), consideramos que la *opticidad* y la *hapticidad* son ámbitos dialógicos de despliegue sensorial que conforman la vivencia social en temporalidades y espacialidades propias, pues es posible identificar criterios y patrones ópticos y hápticos como elementos conformadores de relaciones, prácticas y saberes cotidianos traducidos en la activación de los sentidos. Existe así, un emplazamiento del resto de los sentidos a la experiencia social de los sujetos más allá de la vista.

Es importante en este sentido, subrayar la importancia de los sistemas sensoriales como estrategias geolocalizadoras. Los habitares urbanos dan cuenta de modos particulares de opticidad y hapticidad de acuerdo a los emplazamientos habitacionales y arquitectónicos en los que se ubiquen, las experiencias cotidianas que en ellos se desarrolle, así como la intervención activa o no de instancias públicas o privadas y sus intenciones en cuanto a demarcaciones geográficas, políticas, sociales y económicas.

Para dar cuenta de los despliegues y emplazamientos multisensoriales, las estrategias metodológicas etnográficas privilegiaron la idea del recorrido flaneur y el recorrido cruzado para que a través de narrativas, registro y creación de imágenes —con soporte en testimonios orales— se sustentara la relación existente entre el emplazamiento háptico de la experiencia individual y colectiva, y el acceso y creación de los espacios a partir de su dimensión sensorial. Espacializar los sistemas sensoriales, requiere de ejercicios de interpretación e intervención densa que apelen a la abstracción del habitar urbano a través de la experiencia vivencial y el despliegue o retracción de los sentidos. De tal manera que la relación que establecen los sujetos sociales con su espacio, les brinda la posibilidad de constituir prácticas y sociabilidades específicas que dan cuenta de los habitares urbanos y su producción socioespacial a partir de modos particulares de opticidad y hapticidad de acuerdo a emplazamientos arquitectónicos atravesados por instancias públicas o privadas, así como su habitus o alcance socioeconómico.

En la densidad háptica de la vida diaria, el sujeto experimenta el mundo a través de sistemas sensoriales que están a la disposición del con-tacto con el mundo, revelando relaciones sensoriales en forma de sentidos sociales que van más allá de la categorización sensorial. Así como se mencionó la presencia de la *vigilancia* como concreción del ejercicio de la mirada en Lomas de Angelópolis y La Vista Country Club, en San Bartolo también pueden observarse ejercicios sensoriales que en términos del ocularcentrismo arquitectónico apelarían al mismo ámbito de “seguridad” social del espacio a través de

la figura de la vigilancia —considerando que en San Bartolo también se presenta una empresa privada de seguridad que se mantiene de la aportación parcial de los vecinos—, sin embargo, el despliegue particular de la vigilancia sucede a través del sonido: los silbidos entre los vecinos o personajes clave de la vida sanbartoleña, así como el sonido del silbato de los vigilantes, dan cuenta del sentido de “alarma” o “riesgo”. Mientras que en los habitares privados y exclusivos residenciales las cámaras de vigilancia atenúan el sentido de riesgo a través de la mirada, en la unidad habitacional es el ruido o el silencio lo que alerta a los habitantes, privilegiando de esta manera la experiencia auditiva ante la óptica; en San Bartolo, los vigilantes hacen sonar su silbato antes de acceder a algún corredor, plaza o pasillo de la unidad habitacional, a modo de previsión al contacto visual o físico.

Se plantea así, que la construcción sensorial de los espacios y la reproducción de sociabilidades espacializadas dependen directamente de las particularidades de cada modo de hábitat urbano y de las dinámicas de los emplazamientos sensitivos hápticos y ópticos desarrollados y socializados por sujetos específicos que a lo largo de su vida conforman determinadas realidades socioculturales a través de la percepción, el con-tacto, las denominaciones y los resguardos territoriales, entre otras tantas manifestaciones consensuadas referentes a la vivencia, la experiencia y la cotidianidad.

El hábitat oliháptico hace conscientes a los sujetos de los espacios y su constitución como ámbitos de sociabilidad y (re)conocimiento a través de la experiencia multisensorial. La olihapticidad visibiliza el habitar desde el despliegue de los sentidos, en términos de

unidad y principio de psicosis autorregulatoria que cada territorio tiene impreso. La hapticidad no se “pierde” en medida de la impresión óptica de los espacios y de las construcciones cognitivas de Occidente, por el contrario, se conjuga con ella, y da como resultado la reflexión, interpretación y encarnación de los referentes sociales y geográficos mediante un complejo transversalismo multisensorial; a este fenómeno vivencial urbano lo denominamos *olihapticidad*.

Habitares urbanos como experiencia cognitiva y sensorial

A pesar de la proximidad geográfica, la distancia sociocultural se desprende de la diversidad de estrategias de supervivencia en relación con el esquema de sociabilidad y las prácticas sociales que se espacializan en los habitares urbanos; estrategias y sistemas de movilidad, intercambio, participación ciudadana, conformación de alianzas, y otros aspectos socioculturales, permiten caracterizar estos modos de habitar en sus particularidades, así como un sistema territorial de habitares que conforma la región Sur de la ciudad. De esta manera, consideramos una clasificación de estos habitares a partir de la categoría de *Habitares Olihápticos* semi-abiertos con sistemas sensoriales particulares (o esquemas sensitivos).

El sentido de *aquí* y *allá* que el río-frontera provee, se engloba y termina por legitimar no solo en el paisaje cultural y arquitectónico de los habitantes de la ciudad, sino que se adscribe a un sentido más amplio, al de la naturaleza. El río como elemento “natural” traduce un designio que pertenece al paisaje

y lo delimita. La territorialización es la definición del territorio y su producción conforme es vivido y significado; el río como frontera designa los espacios de acuerdo a sus límites además de que distribuye las relaciones, tránsito e intercambios entre los territorios que escinde. Consideramos que los espacios habitacionales que describimos representan modos de habitares urbanos en los que se generan esquemas de olihapticidad plasmadas en los ámbitos de sistemas sensoriales y matrices vivenciales de sus habitantes de manera particular generando este sentido de cercanía geográfica y distancia cultural entre estos habitares urbanos. La olihapticidad delimita por un lado, el bagaje de la materialización de la vivencia urbana, y por el otro, recrea el sentido de pertenencia y apropiación de los espacios a la luz de una delimitación con respecto a lo que se antepone en el panorama de la existencia propia como algo ajeno o en el ámbito de la alteridad.

Desde los enfoques de la función y la forma, las figuras de Residencial y Unidad Habitacional pueden dar cuenta de escalas del territorio a partir de las cuales se delimitan o establecen ciertas políticas públicas, así como aspectos de obra pública o equipamiento urbano. Se presenta un nivel de análisis que da cuenta de la experiencia del sujeto y la territorialización en términos de su vivencia y sistema sensorial que conforma un habitar, en primera instancia. Asimismo, la discusión incluye la acción que el sujeto tiene en el territorio y que incide en la definición de los espacios junto con su producción, más allá de las escalas de análisis territorial que parten de la perspectiva ocularcentrista. En esta propuesta, tratamos de condensar la experiencia de estos espacios de acuerdo a la

olihapticidad que podría llevar a pensar en habitares urbanos semi-públicos con apelaciones sensoriales particulares que perfilan modos de habitar en la ciudad.

El río-frontera Atoyac funge como el indicador separatista de la incorporación de proyectos urbanísticos con horizontes sociales que privilegian el desarrollo infraestructural sin tomar en cuenta aspectos matriciales de la sociabilidad y su espacialización en la vida cotidiana, lo cual deviene en el desarrollo de olihapticidades que atomizan la experiencia en la ciudad.

Los sistemas sensoriales en la sociabilidad cotidiana, en la experimentación y re-conocimiento del orden del habitar social en su entramado espacial y temporal, designan modos de construir y significar la ciudad que se territorializan en la vivencia de los habitantes. Entendemos a los sistemas sensoriales como relaciones e interconexiones que inciden en la interpretación de estímulos entre sentidos concretos con otros ámbitos sensoriales o perceptivos del sujeto en el medio espacializado particular en el que se inserta en el sujeto. Encontramos una relación entre el desarrollo de sistemas sensoriales, el modo de habitar urbano y el emplazamiento urbanístico donde se produce el territorio, de tal manera que el análisis de las relaciones entre estos elementos puede encaminar una discusión sobre la visión y la escala de abordaje con respecto a las condiciones socioculturales y geográficas en los que se territorializan los proyectos habitacionales, así como las políticas públicas, servicios y demás equipamiento urbano relacionado con estos.

Las experiencias sensoriales imprimen a cada espacio social una olihapticidad que condensa la experiencia del habitante y que

le permite concebir los entramados tiempo-espacio para dar cuenta de un sentido del mundo junto con los objetos que lo componen. Ejemplo de esto es la figura de Club de Golf en torno a la cual gira el proyecto habitacional de La Vista Country Club. La distribución y designación de espacios, así como el sentido de territorio tienen que ver con los hoyos, *tees* y *greens* del campo de golf. También existe la figura de la Casa-Club como centro que concentra las amenidades y administración del residencial, al mismo tiempo que brinda diferentes servicios, instalaciones, así como espacios para los residentes. Si bien la práctica del golf como deporte es una cuestión que concretiza relaciones y alianzas estratégicas entre las personas, la movilidad y visibilidad de los pequeños autos de dos plazas, sirve como un medio de reconocimiento social, para lo cual no solo es “necesario” poseer un auto de estas características, sino imprimirle esta dimensión social a su uso, de tal manera que a través de los recorridos en estos carritos se concretan noviazgos, amistades, negocios o formas de “vecindad”.

Hemos delineado modelos habitacionales que emergen en la modernidad en donde se desarrollan procesos de percepción y adecuación sensorial de los habitantes dando cuenta de emplazamientos territoriales que se aproximan geográficamente conformando una región metropolitana, el Sur, pero que por su frontera natural geopolítica, se demarcan y oponen, al tiempo que delimitan sus redes de sociabilidad y distribución territorial. El nivel de olihapticidad dado en la experiencia social de los referentes empíricos delimitados resulta en un entramado territorial próximo que se estratificó de acuerdo a un referente geográfico: el río Atoyac.

El territorio se modifica históricamente en relación con modelos urbanísticos y estrategias espaciales tanto de los órdenes administrativos, como de las redes de sociabilidad de los habitantes. Es el resultado de la designación de los espacios en el entramado de la vida cotidiana y la construcción del sentido del orden del mundo. El habitar urbano condensa la experiencia sensorial del sujeto junto con la dimensión territorial de su experiencia de acuerdo al *sistema común* que su emplazamiento espacial genera.

La territorialización es el resultado de capas de sociabilidad y de experiencias vividas de los sujetos en el espacio. El territorio es denominación, es producto y también es negociación de los esquemas sensitivos particulares que se ponen en juego en la experiencia cotidiana de los lugares. El análisis de los habitares urbanos y su territorialización tendría que incorporar una perspectiva desde la cual los elementos del paisaje urbanístico se vuelven parte del entramado geopolítico y los recorridos de los urbanitas, quienes conforman regiones de acuerdo a su movilidad metropolitana.

Con el caso del Atoyac como río-frontera que delimita habitares urbanos con una proximidad geográfica junto con la distancia sociocultural, es interesante incorporar en el análisis, la sistematización del paisaje natural en el entramado urbano que dispone a los elementos naturales del paisaje como disposiciones *naturales* que establecen el punto de partida para la desigualdad económica y de hábitat en el espacio urbano.

En un segundo momento, esta separación de modos habitacionales urbanos a partir de los linderos del río, permite la naturalización de los habitares de la alteridad, permitiendo ubicar al *otro* modo de habitar al otro lado

del río, como referente directo del orden estructural de las cosas del mundo, así como la legitimación del sistema sensorial desde la mismidad y la alteridad. En este punto resulta importante dar cuenta de los sentidos socioculturales que emergen de la vivencia y experiencia diaria de los territorios en términos de la conformación de la mismidad y alteridad en torno a otros modos de hábitat que resultan en la identificación, territorialización, así como delimitación del espacio. En este sentido, aún queda por discutir en cuanto a las relaciones dicotómicas entre estos modos de habitar.

Referencias

- De Benavente, Fray T. (2003). *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Promo Libro.
- Gaytán, P. (2015). Comunicación personal.
- Harvey, D. (2001). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Ediciones Akal.
- Monnet, J. (2008). “Globalización y territorializaciones “areolar” y “reticular”: Los casos de Los Ángeles y la Ciudad de México” en Nates, B. (coord. y comp.). *Con-juntos. Miradas eurolatinoamericanas al estudio transversal del territorio*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Pallasmaa, J. (2014). *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Editorial GG.
- Puebla, H. C. (2008 10 de abril). *www.congresopuebla.gob.mx*. Obtenido de www.congresopuebla.gob.mx: http://www.congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=4522&Itemid=68.

EL BAILE COMO RITUAL CONTEMPORÁNEO Y GENERADOR DE SENTIDO EN UN CONTEXTO URBANO*

THE DANCE AS CONTEMPORARY RITUAL AND GENERATED OF MEANING IN AN URBAN CONTEXT

DANIEL RAMOS GARCÍA**

RESUMEN

El siguiente texto es un apartado conceptual para entender el baile asociado a la música en un contexto contemporáneo urbano. Se analiza el espacio como un lugar socialmente construido donde las personas utilizan y significan las prácticas bailables. Se observa al baile como una respuesta ante los malestares provocados por la posmodernidad, en este sentido, se acude conceptualmente al ritual para explorar las posibilidades que hay para entender desde la experiencia de lo sagrado el movimiento corporal y el ambiente que se genera en los espacio de baile para borrar, al menos por un momento, las llamadas crisis de sentido. Estos espacios y estas prácticas son creados colectivamente en donde las personas acuden a las denominadas comunidades de sentido para retomar fuerzas y enfrentar, nuevamente, el día a día. Con lo anterior se intenta resaltar las posibilidades del ritual en un contexto urbano y la funcionalidad que ejerce para determinado grupo social.

* A Rosario, con amor.

¿Sabes bailar? No, pero sí sé sentir.

** Maestro en antropología social y profesor del Colegio de Antropología Social de la BUAP.

PALABRAS CLAVE: *baile, ritual, música, espacio, contexto urbano.*

ABSTRAC

The following text is a conceptual section to understand the dance associated with the music in an urban contemporary context. Space is analyzed as a place socially constructed where people use and mean dance practices. It is observed the dance as a response to the discomforts caused by postmodernism, in this sense, this conceptually uses to the ritual to explore possibilities out there to understand from the sacred experience of body movement and the atmosphere generated in dance space to erase, at least for a moment, the so-called crisis of meaning. These spaces and practices are collectively created where people go to so-called communities of meaning to regain strength and face the day to day again. With the above attempts to highlight the possibilities of ritual in an urban context and functionality exercised for particular social group.

KEY-WORDS: Dance, Ritual, Music, Space, Urban context.

Introducción

Esta investigación es parte de un proyecto de investigación y se centra en el baile asociado a la música como parte de un ritual contemporáneo que genera sentido en la vida de las personas. Para abordar el objeto se tomarán en cuenta diferentes subdisciplinas de la antropología social. Una de ellas es la antropología urbana que maneja conceptos como el espacio o el lugar que son pertinentes para observar los espacios de baile y música. Otra disciplina que nos parece indispensable

es la antropología del ritual, desde diferentes conceptos asume explicar lo que sucede y cómo opera el ritual (de la danza¹ en específico) y las significaciones y normas que de él se obtienen, así como los estado de éxtasis que se alcanzan al participar en ellos.

Licona Valencia (2003) afirma que la ciudad es un escenario en donde se dan diversos rituales tanto religiosos como seculares, algunos invocan a deidades, otros a personajes históricos patrióticos. Afirmamos que estas prácticas tienen esencia sagrada ya que operan en el sujeto como un esquema de actuación, convocan a un colectivo, además de que ponen en práctica el cuerpo (movimientos, sudores, gestos...) en un ambiente donde se crea una atmósfera (musical, de relaciones sociales, luces, pantallas...), de tal manera que ocurran estados alterados de conciencia, logrando dotar de sentido y significado a las personas que participan. Las prácticas mencionadas se entienden desde el ritual, Daniel Solís y Gustavo Aviña (2009) nos dicen que es un hecho social que forma parte de la vida diaria de cada persona y de las sociedades, puede aparecer en diferentes escenarios que van desde los cotidianos hasta los simbólicos. Visto de esta forma, el ritual se concibe como una comunidad de sentido que logra dotar a las personas de herramientas para organizar su vida y afrontar diversos problemas físicos y existenciales.

1. Por el momento, se utilizará indistintamente los términos de danza y baile, aunque algunos investigadores emplean el concepto de danza para referirse a los movimientos folclóricos, étnicos y religiosos; otros utilizan este mismo término para mencionar las coreografías armadas (danza moderna, clásica, escénica...). En menor medida es usado baile, este más bien es aplicado a entornos seculares y cotidianos.

El baile es entendido como un movimiento corporal cargado de significados y sensaciones motivadas, entre otros factores, por el sonido musical. En vista de ello, el baile se convierte en una fuente de conocimiento no solo del danzante, sino que habla de la sociedad de la que el bailarín procede (Sten, 1990).

La crisis de la posmodernidad en la vida cotidiana

Diversos teóricos, desde la sociología, mencionan que desde hace varios años hay una crisis en la sociedad y que repercute a nivel individual, esta es provocada por distintas razones, pero una de las principales es el desapego a las instituciones que tenían el control monopólico para dotar esquemas de actuación a la sociedad y que ahora se muestran frágiles.

Berger y Luckmann (1997), en el libro *La modernidad y crisis de sentido*, establecen un panorama sobre la forma en que las personas están viviendo distintas crisis de sentido, explican sus causas y también la forma en que se solucionan. Mencionan que el sentido se constituye en la conciencia, en el cuerpo vivo y socializado, es decir, en la vivencia del sí con los otros a través de la experiencia, el sentido es un proceso que tiene un inicio y un desarrollo, y es precisamente que el sentido se logra incluso en el proceso. El sentido objetivado es parte de un acumulado que permanece en depósitos (comunidades de vida, el matrimonio, por ejemplo) y que son administrados por las instituciones so-

ciales, de esta forma se acuden a ellas para solucionar problemas, son esquemas de actuación y acción que son referentes para la vida cotidiana.

Al no tener un centro o una referencia, la persona cae en una especie de crisis, una desorientación que, según los autores, es dada por el pluralismo de opciones que ofrece la vida moderna, por lo tanto acude a buscar orientación en diversos espacios. Otras de las causas de crisis es el proceso de secularización, las ideas alejadas de un contexto religioso dan lugar a una descentralización de los servicios que ofrece el sistema religioso. Antes la institución religiosa era una de las principales generadoras de sentido, sin embargo, el alejamiento de parte de la sociedad por las ideas religiosas ha llevado a una desorganización de ideas existenciales, ahora los dioses pueden ser escogidos dentro de una gama variada de posibilidades. Este par de autores afirma que las instituciones se han establecido para liberar a los individuos de la necesidad de reinventar el mundo y reorientarse diariamente en él. Al respecto dicen sobre las instituciones:

Proporcionan modelos probados a los que la gente puede acudir para orientar su conducta. Al poner en práctica estos modelos de comportamiento "preescritos", el individuo aprende a cumplir con las expectativas asociadas a ciertos roles: por ejemplo los de esposo, padre, empleado, contribuyente, conductor de automóvil, consumidor. Si las instituciones están funcionando en forma razonable normal, entonces los individuos cumplen los roles que les son asignados por la sociedad en forma de esquemas de acción institucionalizados y viven su vida de acuerdo con currículos asegurados institucionalmente, moldeados socialmente y

que gozan de una aceptación generalizada e incondicional (Berger y Luckmann, 1997:81).

Sin embargo, un número restringido de instituciones tenía el control de ofrecer los esquemas de actuación y, por lo tanto, de generación de sentido. Cuando las personas comienzan a considerar otros esquemas de interpretación, roles institucionales, valores y cosmovisiones, las instituciones peligran en su integridad. Ahora se tiene que definir el sentido de la existencia constantemente, retomamos la siguiente cita:

Ninguna interpretación, ninguna gama de posibilidades acciones puede ser aceptada como única, verdadera e incuestionable adecuada. Por lo tanto a los individuos les salta a menudo la duda de si acaso no deberían haber vivido su vida de una manera absolutamente distinta a como lo han hecho hasta ahora. Este fenómeno se experimenta, por un lado, como una gran liberación, como la apertura de nuevos horizontes y posibilidades de vida que nos conducen a traspasar los límites del modo de existencia antiguo, incuestionado. Por otro lado, el mismo proceso suele ser experimentado (generalmente por las mismas personas) como algo opresivo: como una presión sobre los individuos para que una y otra vez busquen un sentido a los aspectos nuevos y desconocidos de sus realidades. Hay quienes soportan esta presión; hay otros que incluso parecen disfrutarla, son los que podríamos llamar virtuosos del pluralismo. Pero la mayoría de la gente se siente insegura y perdida en un mundo confuso, llenos de posibilidades de interpretación, algunas de las cuales están vinculadas con modos de vida alternativos (Berger y Luckmann, 1997: 80).

Berger y Luckmann (1997) afirman que hay nuevas instituciones para la producción y transmisión de sentido, el pluralismo moderno termina con el monopolio de las instituciones religiosas. Aseguran que en la vida moderna la misma sociedad ha creado nuevas instituciones intermedias como generadoras de sentido, que si algo tienen en particular es que son más pequeñas y son de funciones limitadas por lo específico de sus funciones. Pueden optar por tomar elementos de sentido pasado y de otras culturas, es decir, son sincréticas. Además, a diferencia de otros tiempos, estas instituciones ya no se encuentran en el centro de la vida de las personas.

José María Mardones (1989), por otro lado, afirma que se vive en la actualidad en una crisis que afecta distintas partes de la vida cotidiana. Una posibilidad que las personas han encontrado para solucionarla es el consumismo, la diversión o los viajes: “una forma de huir de la realidad”. Este autor dice que se vive en el aquí y en el ahora: se tiene la experiencia de un mundo duro que no se acepta, pero que no se tiene esperanza de cambiar. Por eso no se sueña en la utopía del mañana distinto, sino que solo se busca acomodo en el hoy. Se vive una especie de desencanto de diversas instituciones, no se confía en los políticos ni en los medios de comunicación, hay dudas sobre el amor, la diversión y el consumo. La tristeza y la melancolía aparecen como signos de esta época.



Fotografía de Daniel Ramos, (2015). Espacio público en la zona denominada Los Fuertes, en la ciudad de Puebla. Un grupo de jóvenes católicos carismáticos se apropian de la explanada la Victoria para bailar al ritmo de la salsa.

Un desencanto de la sociedad es la duda y el fracaso de los *grandes relatos*: “esas narraciones que cuentan en todas culturas y que tienen la finalidad de dar una visión integrada, coherente, donde tengan explicación los diversos aspectos, a menudo contradictorios, de la realidad” (*Ibid.*: 11). Ahora estos relatos se han convertido en muchos relatos pequeños que confieren sentido a la vida de las personas acerca de cómo comportarse y vivir para ser felices.

Nuevas posibilidades surgen donde lo racional no sea lo central y único, donde se privilegie la heterogeneidad de la vida; donde la persona, en el ámbito individual, determine su historia y su vida. Así se ofrece una serie de opciones que son creadas desde la sociedad para satisfacer y, en buena medida, aliviar el malestar social que por sus características son inmediatas y rompen la rutina cotidiana, aparecen como destellos y que funcionan para “tomar fuerzas” y permiten al individuo regresar a sumergirse en el día a día para posteriormente regresar a romper lo cotidiano.

Sin embargo, hay posiciones que tratan de ver más allá del desencantamiento y ponen atención en un reencantamiento fijado en las efervescencias colectivas. Dicen Daniel Gutiérrez y Michel Maffesoli (2012), refiriéndose en particular a América Latina, siempre nos arreglamos para resolver el problema en el momento mismo y con las herramientas que aquí se encuentran en la constante interacción. Mencionan a una sociedad construida en la pasión, en la capacidad de sentir emociones y de compartirlas. El historiador rumano Mircea Eliade (2008), afirma que el individuo está en una búsqueda constante para aliviar las tensiones, una posibilidad son las experiencias intensas con lo sagrado, pero para ello busca opciones en contextos seculares. Una búsqueda al interior de las estructuras e instituciones de la sociedad para lograr ese reencantamiento y reencuentro a partir de lo que menciona Michel Maffesoli (2007), una sinergia con el pasado y el presente.

El ritual contemporáneo como generador de sentido

El ritual es una forma de contrarrestar la pérdida del sentido, la confusión y el aparente caos, Berger y Luckmann (1997) afirman que los rituales funcionan como reguladores a las crisis de sentido. Desde esta idea nos parece pertinente desarrollar el concepto de ritual, además de caracterizarlo, se propone abordarlo desde la contemporaneidad.

Martine Segalen (2005) menciona que los actos rituales no son propios de un tipo de sociedades, sino que se encuentran prácticamente en todo tipo de organizaciones sociales, incluso, advierte que más allá de que en

sociedades modernas se viva un desapego al ritual, se vive un desplazamiento del ritual a otros espacios. Afirmo que el ritual es efectivo en este tipo de sociedades porque permite expresar valores y emociones que no tienen cabida en un mundo laboral y cotidiano: son momentos de desahogo colectivo y son funcionales para la sociedad. Es importante retomar la definición de ritual, según esta antropóloga francesa, establece que:

El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específico, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (Segalen, 2005:30).

A la definición añade que los ritos deben de considerarse como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), además de tener una carga simbólica, el ritual debe de ser repetitivo. Segalen pone atención en los rituales contemporáneos que tienen una dimensión y eficacia simbólica en la medida que actúan sobre la realidad social, considerando que el ritual es fruto de un aprendizaje, implica la continuidad de las generaciones de edad o de grupos sociales, retomando a Berger y Luckmann esto es importante ya que conserva y produce sentido.

Habría que anotar que el ritual se presenta como una comunidad de sentido, siguiendo a Martine Segalen, tiene cierta eficacia

social al ordenar el desorden, da sentido a lo incomprendible, a los actores sociales les dota de herramientas para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales. El ritual, al actuar sobre un campo específico, marca rupturas y discontinuidades, momentos críticos a nivel social e individual. En este tenor, el ritual dice la antropóloga francesa, es fuente de sentido para los que lo comparten.

Para que exista el rito se debe de cumplir un cierto número de operaciones, de gestos y de palabras además de objetos convencionales, convocar a un colectivo con el objetivo de trascender a través de la experiencia intensa y de las prácticas. Se puede considerar que el ritual tiene cierta esencia sagrada, ya que mantiene unidos a los actores que participan, además de conferir un estado sobrenatural a ciertas prácticas u objetos y salvaguarda aspectos religiosos como las emociones, colectividad, uso del cuerpo, carácter festivo. Ya Durkheim (2008) se encargó de explicar cómo un objeto o un hecho social pueden convertirse en profano o sagrado, al conectarse, son partes del mismo género, dice que, la santidad de una cosa reside en el sentimiento colectivo del que es objeto, el cual se manifiesta especialmente en el rito a través de la efervescencia colectiva. Los ritos, dice Durkheim, son reglas de conducta que proporcionan guías sobre cómo debe de comportarse el hombre frente a lo sagrado.



Fotografía de Daniel Ramos, (2005). El zócalo de la ciudad de Puebla fue usado como una gran pista de baile, el grupo Cañaveral se presentó convocando a diversos usuarios que bailaron por espacio de dos horas. En la fotografía se observan dos jóvenes provenientes del barrio de Xonaca, cercano al Centro Histórico.

Un sociólogo que expone de manera muy clara este proceso es Jean Duvignaud (1997) al decir que hay elementos rituales que sirven para entrar en trance y este último posibilita la destrucción del “yo” rutinario, es decir, las personas al provocar hechos rituales y al participar en ellos se despojan de una rutina, del personaje cotidiano para entrar a una libre espontaneidad existencial que la vida social no permite, explica: “se entra en trance para descubrir una región imprecisa y vaga del ser en que existimos, sin ser nada” (Duvignad, 1977, 25). A lo anterior podemos

afirmar que las sociedades necesitan de momentos extáticos donde el ritual opere, donde se alcancen estados alterados de conciencia y, como dice este autor, se llegue a la pérdida del uno mismo. De esta forma, el ritual hace que desaparezcan los papeles impuestos por la cultura y la sociedad.

Desde estas ideas generales se asume que el ritual es un acto colectivo donde tiene lugar la efervescencia. La sociedad y el individuo tienen la oportunidad de romper el tiempo y espacio cotidiano para volverlo extraordinario, por ello hay un manejo de signos que operan en la mente del sujeto y además se interiorizan para significar el espacio y las prácticas. Ahí, a pesar de ser un ritual contemporáneo y secular, mantiene cierta esencia sagrada² porque se relaciona con los conceptos de ser, sentido y verdad (Eliade, 2008), sin oponerse a lo profano. Al ofrecer aspectos relacionados con lo religioso, la sacralidad reside en el sentimiento colectivo del que es objeto y que se manifiesta en el rito, rupturas con lo cotidiano, sentimientos, manejo del cuerpo y estados alterados de conciencia, esta esencia, le permite al indi-

2. El historiador Mircea Eliade (2008) menciona que el ser humano jamás se encuentra en un estado totalmente desacralizado. “La secularización ha sido llevada a cabo con éxito en el nivel de la vida consciente: las viejas ideas teológicas, los antiguos dogmas, creencias, rituales e instituciones han sido progresivamente vaciados de sentido. Pero ningún ser humano normal que esté vivo puede ser reducido exclusivamente a su actividad consciente y racional, ya que el hombre moderno todavía sueña, se enamora, escucha música, va al teatro, ve películas, lee libros; en resumen, vive no solo en un mundo histórico y natural, sino también en un mundo existencial y privado y al mismo tiempo en un Universo imaginario” (Eliade, 2008:11).

viduo orientarse y explicar su cotidianidad: asumirla. Todo lo anterior genera sentido, el ritual produce sentido social.

El espacio socialmente construido para la puesta en escena de las prácticas rituales

Los bailes urbanos son interesantes al observarlos desde un filtro teórico que proporcione elementos capaces de exponer el uso del espacio a partir de las prácticas. Las ciudades se pueden explicar a partir del uso y de las relaciones sociales que suceden en los espacios que las conforman. La antropología urbana ofrece un marco teórico y metodológico, que si bien está en ciernes, es una posibilidad para detenerse a observar qué es lo que sucede en el espacio, una vez construido, y de qué elementos o características se vale para que resulte atractivo de forma antropológica. Para ello, dicen Bazan y Estrada (1999) es necesario concebir al espacio como social y esto quiere decir que hay que enfatizar las relaciones que se establecen entre los grupos que lo construyen y el propio espacio, es decir, cómo lo construyen, lo usan, se lo apropian y le asignan significados. Ramírez y Aguilar (2006) advierten que en el espacio (ritual) aparece la afectividad colectiva, se elaboran sentidos y significados sobre el mundo social.

Ernesto Licona (2007) plantea que la ciudad está estructurada por distintos espacios que contienen lugares donde se realizan prácticas sociales y de manera paralela se producen significaciones. Dice que en el espacio se sintetizan relaciones sociales, las formas de significación y apropiación de los habitantes de dichos lugares. Esta misma idea

la encontramos en Vicente Guzmán (2001) al plantear que en el espacio “se pueden cristalizar la expresión de los sentimientos de grupos locales, haciendo del lugar un hito, un punto de encuentro, que se inscribe en lo cotidiano, pues permite reconocerse por uno mismo y a partir de los demás” (68).

Entender el espacio, desde una posición antropológica, es observar las prácticas y las significaciones. Varios autores han puesto atención en las diferentes ramificaciones de este concepto –espacio público, espacio privado, espacio semi público... Mariana Portal (2007) hace una diferencia de espacios públicos y espacios públicos de uso privado. Sobre los primeros ejemplifica con plazas, calles, Centros Históricos, etcétera, pero también dice que hay espacios privados de uso público, es decir, que su acceso está condicionado por reglas precisas, por ejemplo calles cerradas, parques enrejados, espacios como salones de fiesta, etcétera.

Una forma de ver al espacio es a partir de las significaciones que se producen a partir de las prácticas. Mariana Portal y José Carlos Aguado (1991) apuntan que el espacio también es una creación simbólica con significado para quienes ejercen sus prácticas: “[...] es el marco donde se realizan las prácticas sociales, pero es también lo que significan esas prácticas ordenadas de determinada manera”, más adelante dicen, “como espacio entendemos la red de vínculos de significación que se establecen al interior de los grupos con las personas y las cosas” (37). En otro artículo, Mariana Portal (2006), establece que el espacio no solo se limita a la dimensión física, sino que también se refiere al contenido simbólico y prácticas que en

él se asignan y desarrollan por parte de los grupos sociales. El lugar llega a ser un espacio colmado de significaciones, entenderlo así y analizarlo a partir de las singularidades socio-culturales se puede atender a los elementos identitarios. La autora recomienda considerar el factor tiempo para observar las transformaciones que ocurren, pues los espacios no son estáticos y, finalmente, ubicar al espacio en contextos más amplios.

Otras definiciones ven en el espacio cualidades para configurar y estructurar las relaciones y actuaciones. Abilio Vergara (2006) concibe el espacio como una red que configuramos, pero que también nos configura, por lo que afirma que, el espacio nos dice lo que está permitido y lo que no. En esta definición observamos que el espacio tiene la capacidad de estructurar, pero también valdría la pena observar cómo tiene la capacidad para desestructurar. Manuel Castell (1974) hace énfasis en las prácticas que suceden en el espacio ya que ahí se localizan los procesos que llevan a la estructuración o a la desestructuración de los grupos sociales, además de la construcción espacial de forma histórica a partir de las experiencias.

Licona Valencia (2014) sintetiza otras propuestas y hace un recuento donde reflexiona sobre los usos del espacio. Retoma a Lefebvre sobre el espacio vivido, el concepto de Manuel Castell sobre espacio construido, el espacio relacional de Bourdieu, espacio practicado de De Certeau y espacio estructura de Milton Santos. Concluye diciendo, a partir de estos autores, que el espacio es parte de una estructura amplia, se define por la relación con otras estructuras, también expone que el espacio es una construcción histórica

donde se presentan rupturas y continuidades. Una característica que anota es que el espacio se estudia a partir de las prácticas sociales en un tiempo determinado, dice que, la multiplicidad de actores permanentemente activan, desactivan, reactualizan o crean. En este sentido apunta que “el espacio es relacional por lo que los actores sociales hacen, por los vínculos que establecen con otros autores y por lo que piensan en el espacio” (Valencia, 2014: 23). Finalmente menciona que a partir de las relaciones el espacio se simboliza, es decir, las prácticas se significan y las personas construyen una visión del mundo.

Desde estas miradas teóricas, observamos que el espacio socialmente construido se forma a partir de las prácticas, las relaciones y las significaciones que hacen los usuarios, la forma simbólica del espacio es capaz de desestructurar lo estructurado y volverlo a estructurar para regresarlo a la cotidianidad. Las características y funciones que le asignan al espacio, por parte de las personas, los lleva a buscar y encontrar el sentido a sus vidas, así el espacio es cargado de significaciones y de experiencias que se convertirán en puntos de referencia, es decir, de ubicación.

Un aspecto importante que resalta Mircea Eliade sobre el espacio es la noción de lo sagrado, menciona que la sacralidad espacial marca una referencia ante el mundo. Las personas necesitan orientarse ante la homogeneidad espacial y caótica. Por lo tanto, los espacios, por medio de las prácticas, se convierten en extraordinarios. Afirma:

Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada

en la juventud. Todos esos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no religioso, una cualidad excepcional, “única”, son lugares santos de su universo privado, tal como si este ser no religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana (Eliade, 2012, 23).

Son espacios para satisfacer necesidades físicas y emocionales y para ello se tienen que producir lugares de disfrute (Sevilla, 2000). Los espacios de baile tienen un carácter ritual porque congregan y reúnen a sujetos con un mismo objetivo, además de que ofrecen, a partir de las prácticas y atmósferas, un espacio construido cargado de significaciones. Por lo tanto, asumimos que el espacio es sagrado para los que participan en él y hay varios factores que intervienen, algunos de ellos son la música, el baile y otras formas de utilizar el cuerpo, todo eso genera el ambiente y un espacio para que el ritual contemporáneo se desarrolle. Gustavo Blázquez (2013) observó en un espacio de baile cómo se conjugaban varios aspectos como los sonidos, las coreografías, imágenes, palabras, todo en un mismo espacio donde la repetición y la generación de sentido eran los objetivos. Ahí se elaboraba una “dimensión subjetiva característica del ritual porque hay un dispositivo lúdico de normalización, que organiza el tiempo y el espacio, los gestos, las miradas, los desplazamientos posibles, los pasos de baile adecuados [...] estos elementos producen estados de conciencia diferentes a los de la vida cotidiana” (Blázquez, 2013:305).

El baile y la música como parte de los rituales contemporáneos

La música y el baile aparecen de manera permanente en la vida de las personas, a lo largo de la historia, de diferentes formas y responde a distintas necesidades. La música puede incitar a los sentimientos o a la memoria, además de provocar el cuerpo en distintas dimensiones. La música y el baile son productos de una cultura determinada y que se entienden de forma contextual como parte de un sistema de prácticas y productos sociales que funcionan para aliviar ciertas necesidades humanas resultado de lo que Berger y Luckmann llaman crisis de sentido. Por otro lado, abordar la danza o el baile nos permite ver el uso creativo del cuerpo, donde es puesto en movimiento en el tiempo y en el espacio, dentro de sistemas culturalmente específicos de estructura y significado (Sabrina, 2010). Música y baile son dos conceptos que pueden ofrecernos la posibilidad para acceder al ritual y, sobre todo, observar las prácticas sociales, musicales y dancísticas en un espacio ex profeso.

Líneas arriba se mencionó que la música ligada al baile genera un ambiente a modo para la práctica corporal, además de que provoca a los sentidos. El análisis de la música, dice Quintero Rivera (1999), es esencial para comprender lo social pasando por las coordenadas de tiempo y espacio, la música se vincula al cuerpo y se manifiesta a través del baile. Por eso es interesante observar cómo el sonido musical se interioriza en la memoria, sonoriza los recuerdos y desencadena emociones que une en el imaginario al colectivo (Hormigos, 2012). Siguiendo esta idea la música no se puede desligar de la sociedad que la ha producido, ya que:

La música se ha dotado desde un principio de una carga inherente de sociabilidad, es expresión de la vida interior, expresión de los sentimientos, pero a su vez exige por parte de quienes lo escuchan receptividad y conocimiento de estilo de que se trate, además de conocimiento de la sociedad en la que se crea, ya que cada obra musical es un conjunto de signos, inventados durante la ejecución y dictados por las necesidades del contexto social (Hormigos, 2012:76).

Ana Lidia Domínguez denomina lo anterior como la sonoridad de la cultura y se refiere a ella como: “las manifestaciones sonoras de una colectividad, a partir de las cuales se revelan sus costumbres y tradiciones, su orden y visión del mundo, sus códigos de interacción, sus múltiples modos de socialización, sus símbolos grupales y su memoria colectiva[...]” (Dominguez, 2007:16) por lo que la música se entiende como parte de una sociedad que responde a solicitudes del propio colectivo, además de funcionar como generadora de sentimientos, emociones y evocar a la memoria, a través del recuerdo y de la asociación de eventos en la vida de la comunidad o individuos. Carolina Spataro (2012) retoma a la socióloga Denora para decir que la música tiene dimensiones de sensaciones, percepciones que operan en la conciencia que aplican en la vida cotidiana, ya que ahí las personas interactúan y se apropian de la música, y se constituye la práctica reflexiva de subjetivarse a sí mismos y a los otros como agentes emocionales. De esta manera, la música se mueve en el nivel sensorial que atrapa a la persona para envolverla en un halo donde el mero atractivo sonoro de la música reproduce un estado de ánimo. Las personas, dice Copland (1955), entran en

un mundo ideal en el que uno no tiene que pensar en las realidades de la vida cotidiana.

Desde la religión la música ha sido estudiada en menor medida, nos obstante las investigaciones han puesto énfasis en la capacidad que tiene la música para que se interiorice y funcione en el ámbito ritual y en el plano cotidiano. En un contexto religioso (Ramos, 2015) observó que dentro de iglesias evangélicas la música y el baile resultan ser atractivas y una parte fundamental en la vida de los creyentes y no creyentes. El antropólogo Carlos Garma (2000) expuso cómo la música en el ámbito evangélico cristiano ofrece diferentes alternativas para el creyente en donde una de las principales es crear una atmósfera que le permita soportar y aceptar su condición, además de que la música puede ser un medio para soportar momentos de tedio o tareas difíciles. También la música ofrece una vía para llegar a la posesión del Espíritu Santo, establece que el uso de la música permite llegar a estados corporales muy emotivos a partir de los cuales la disociación corporal es más factible. La antropóloga brasileña Pinheiro (2008) afirma que la música pone el ambiente festivo en los rituales de culto, al integrar distintos instrumentos musicales y que además son tocados en vivo. Asimismo, afirma que en el discurso de los cantos se abordan diferentes temas donde los creyentes se sienten identificados.



El danzón es un baile asociado, en la mayoría de las veces, a personas adultas. Los bailarines se preparan para esta práctica: seleccionan la vestimenta, llegan puntuales y suben al escenario para mostrarse públicamente a través del movimiento corporal. Los pasos de baile son indicadores que hablan de las habilidades de quienes los ejecutan. Fotografía de Daniel Ramos, 2015.

Ahora bien, si tratamos de ver cómo la música provoca al cuerpo a través del movimiento, tenemos que poner atención en este concepto. Adriana Guzmán (2014) define a la danza como un acto performativo paradigmático del cuerpo en movimiento, que bien puede ser lúdico, artístico o ritual —o todo a la vez—, se compone de tres cronotopos. El primero se refiere al espacio donde se realiza, El segundo tiene que ver con la duración y las cualidades del baile, en este caso definidas por los ritmos musicales y las formas de baile. Y un tercero que considera a los bailarines. La danza, dice Guzmán, es ritmo que irrumpe en el día a día, expresa un mundo y construye una atmósfera.

Silvia Citro (2012), una antropóloga argentina, apunta a lo sensorial y retoma a Laban para decir que el baile no se reduce a su aspecto utilitario o visible, sino que hay que poner atención en las sensaciones, de la misma forma que hay que oír los sonidos. Citro define a las danzas:

Como prácticas sociales complejas que emergen de diversas y variadas influencias socio-culturales (tanto en lo que atañe sus estilos de movimientos, sensaciones, emociones y significaciones asociadas como a sus modos de estructurarse, ser enseñadas y practicadas) y que poseen diferentes incidencias sobre la vida de los performers, sus posiciones identitarias y relaciones sociales (Citro, 2012:60).

En las definiciones de Guzmán y de Citro observamos que se pone atención en el plano performativo y sensorial, aristas que servirán para llegar a lo que Amparo Sevilla (2003) encontró en los efectos que produce el baile ya que se convierte en un elemento terapéutico. En una investigación que realizó en salones de baile en la Ciudad de México menciona que los salones ofrecían un espacio para la práctica de expresiones corporales, “ahí los cuerpos al moverse se conmueven y se transportan a otra dimensión espacial y temporal” (Sevilla, 2013:13). La antropóloga mexicana observó cómo es que los clientes de estos espacios acudían para aliviar momentos de crisis y utilizaban el baile como una estrategia para enfrentar la adversidad.

Amparo Sevilla afirma (2003) que para entrar en el espacio de baile hay que pasar una frontera bien delimitada, una especie de umbral donde lo cotidiano desaparece y las personas entran en un espacio extraordinario.

Lo anterior nos lleva a plantear que el baile y la música se pueden explicar a partir del concepto del ritual, ya que estos irrumpen la cotidianidad, ordenan el universo caótico, se ubican en el plano de las sensaciones, además ofrecen otras características que ya se mencionaron párrafos arriba. El baile considerado como cuerpo en movimiento motivado por la música se experimenta y se relaciona con otros cuerpos en movimiento para generar sentido.

A modo de cierre

Sin reducir el discurso teórico se exploraron, de forma general, algunas nociones para entender el baile asociado a la música.

El baile en un contexto urbano, y dentro de un espacio socialmente construido es una expresión que tiene lugar en la contemporaneidad, responde a lo que algunos autores llaman crisis de sentido. Se propone ver al baile dentro del ritual contemporáneo, por ello, afirmamos que el ritual contemporáneo, por sus cualidades y características, ofrece la posibilidad de aliviar las crisis de sentido provocadas por la modernidad y posmodernidad.

De manera específica, asumimos como prácticas rituales el baile asociado con la música, y nos parece fundamental observar y explicar estos hechos sociales, ya que involucran el cuerpo (movimientos, sudores, contacto con otros y lenguaje corporal); códigos (mensajes y convenciones sociales) y sentimientos (alegrías, tristezas, euforia...) contextualizados por un espacio socialmente construido, cargado de significados a partir

de estas prácticas y, sobre todo, porque se realiza a nivel colectivo, propiciando un desahogo grupal.

Por otro lado, se asume hipotéticamente que la música y el baile, en contextos paganos tienen ciertos elementos de tipo religioso, principalmente los asociados al entorno sagrado. Las personas como parte de una sociedad necesitan experimentar situaciones sagradas, pero para ello las buscan y las crean en contextos seculares y paganos. Una vez lograda la participación en los rituales, las personas regresan a su cotidianidad cargadas de fuerza simbólica para enfrentar el día a día, pero con la convicción de regresar frecuentemente para experimentar una y otra vez los estados alterados de conciencia propiciados por la música y el baile.

Referencias

- Bazan, L. y Estrada, M. (1999). "Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica". En *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Volumen 6, Número 15, pp. 53-66.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Moderidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. España: Paidós.
- Blázquez, G. (2013). "I feel love. Performance y performatividad en la pista de baile", en Citro, S. y Aschieri. (Coordinadoras), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas* pp. 201-306. Argentina: Editorial Biblos/Culturalia.
- Castell, M. (1974). *La cuestión urbana*. España: Siglo XXI.
- Citro, S. (2012). "Cuando escribimos y bailamos. Genealogías y propuestas teórico-metodológicas para una antropología de y desde las danzas", en Citro, S. y Aschieri. (Coordinadoras), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, pp.17-64. Argentina: Editorial Biblos/Culturalia.
- Copland, A. (1955). *Cómo escuchar la música*. México, D.F.: FCE.
- Domínguez, A. (2007). *La sonoridad de la cultura. Cholula: una experiencia sonora de la ciudad. Puebla*. México: UDLAP-Porrúa.
- Durkheim, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Alianza Editorial.
- Durkheim, E. (2000). *Las reglas del método sociológico*. México: Ediciones Quinto Sol.
- Duvignaud, J. (1977). *El sacrificio inútil*. México: FCE.
- Eliade, M. (2008). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Eliade, M. (2012). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Oriental.
- Garma, C. (2000). "Del Himnario a la industria de la alabanza, un estudio sobre la transformación de la música religiosa". En *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 2, No. 2, pp. 63-85. Disponible en: <http://seer.ufgrs.br/CienciasSociaisReligiao/issue/view/129> Consultado el 28 de noviembre de 2013.
- Guzmán, A. (2014). "Danza: creación de tiempos". En *Revista Alteridades*, No. 48, año 24, México, D.F.: UAM-I, pp. 35-45.
- Guzmán, V. (2001). *Perímetros del encuentro. Plazas y calles tlacotalpeñas*. México, D.F.: UAM-X.
- Hormigos, J. (2012). "La sociología de la música. Teorías clásicas y puntos de partida en la definición de la disciplina". En *Revista Castellano Manchega de ciencias sociales*, No. 14, pp. 75-84.
- Licona, E. (Coord.). (2007). *El zócalo de la ciudad de Puebla. Actores y apropiación social del espacio*. México: BUAP, UAM-I y CONACYT.
- Licona, E. (2014). "Hacia una definición de espacio", en Licona E. (Coord.), *Espacio y espacio público. Contribuciones para su estudio*, pp. 9-38. México: BUAP.
- Licona, E. (2003). "Puebla, ciudad ritual", en *Revista Graffylia*, Año 1, No. 2, Facultad de Filosofía y Letras, BUAP, pp.83-91.
- Maffesoli, M. y Gutiérrez, D. (2012). "América Latina: Laboratorio de la posmodernidad, prefacio a la edición en castellano",

- en Maffesoli, M. *El ritmo de la vida, variaciones sobre el imaginario posmoderno*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Maffesoli, M. (2007). *Posmodernidad*. México, Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Mardones, J. (1967). "Qué es la posmodernidad". En *Cuadernos de orientación familiar*, No. 114, Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, pp.7-18.
- Porta, M. y Aguado, C. (1991). "Tiempo, espacio e identidad". En *Alteridades*, Vol. 1, No.2, México, D.F.: UAM-I, pp. 31-41.
- Portal, María Ana, (2007). *Espacios públicos y prácticas metropolitanas*. México: UAM-I, CONACYT.
- Portal, María Ana, (2006). "Espacio, tiempo y memoria. Identidad barrial en la ciudad de México: el caso del barrio de la Fama, Tlalpan", en Ramírez, K. y Aguilar, M. (Coords.), *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, pp51-68. México, D.F.: Antropos, UAM.
- Pinheiro, M. (2008). "Juventudes, experiencias musicales y religiosidad" en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera. (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Serie, XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia: Ankulegi Antropología Elkar-tea. Disponible en: www.ankulegi.org. Consultado el 20 julio de 2012.
- Quintero, A. (1999). *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*. México: Siglo XXI.
- Ramos, D. (2015). *La incorporación religiosa de jóvenes a través de la alabanza en una iglesia evangélica de la ciudad de Puebla*. Tesis de maestría, México: UNAM.
- Ramírez, K. y Aguilar, M. (2006). *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. México, D.F.: Antropos-UAM-I.
- Sabrina, A. (2010). *El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante la formación de danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal*, Tesis doctoral, Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. España: Alianza Editorial.
- Sevilla, A. (2003). *Los templos del buen bailar*. México, D.F.: CONACULTA.
- Sevilla, A. (2000). "El baile y la cultura global", en *Nueva Antropología*, Vol. XVII, No. 57, México, D.F, pp. 89-107.
- Solís, D. y Aviña, G. (2009). "Conversión y apostasía religiosa como ritos de paso en la sociedad contemporánea", en Fournier, P., Mondragón, C. y Wiesheu, W. (Coordinadores), *Ritos de Paso, Arqueología y Antropología de las Religiones*, pp. 35-52. Vol. III, - México: INAH-ENAH-PROMEP-CONACULTA.
- Sten, M. (1990). *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México, D.F.: Editorial Planeta.
- Vergara, A. (2006). "Niveles, configuraciones y prácticas del espacio", en Ramírez, K. y Aguilar, M, (Coords.), *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, pp. 157-174. México, D.F.: Antropos, UAM.

SOCIABILIDAD NOCTURNA: EL CORREDOR “LA CATORCE” EN SAN ANDRÉS CHOLULA, PUEBLA

NOCTURNAL SOCIABILITY: “LA CATORCE” AVENUE IN SAN ANDRÉS CHOLULA, PUEBLA

JESSICA MIRIAM SÁNCHEZ MAYORAL*

RESUMEN

Este artículo analiza teórica y etnográficamente la sociabilidad nocturna de los noctámbulos asistentes a los centros de diversión nocturna del corredor “*la catorce*” en San Andrés Cholula. Se propone entender este proceso como un constructo sociocultural que se genera en la triada: nocturnidad, apropiación de espacios y relaciones de sociabilidad.

PALABRAS CLAVE: *espacio nocturno, apropiación espacial, sociabilidad nocturna.*

ABSTRACT

This article discusses theoretical and ethnographically the nocturnal sociability of those attending to the night clubs of the avenue *la catorce* in San Andrés Cholula. It is proposed understand this process as a sociocultural construct is generated in the relationship: night time, appropriation of space and dynamics of sociability.

KEY-WORDS: *Nocturnal spaces, Appropriation of spaces, Sociability nocturnal.*

* Licenciada en antropología social, BUAP.

Presentación

El objetivo de este artículo es analizar el proceso sociocultural que se genera entre las relaciones de sociabilidad y apropiación del espacio, en el que intervienen la elección del espacio y usos sociales del cuerpo (consumir alcohol, bailar, ligar, conversar) en la temporalidad de la noche, como un complejo ensamblaje significativo que define la sociabilidad nocturna.

En este texto se parte del entendido que la sociabilidad nocturna es la producción y reproducción de un orden socio-temporal que se establece mediante la apropiación social de espacios nocturnos. Los espacios de diversión nocturna, hacen posible la sociabilidad a través del encuentro, la permanencia y la creación de relaciones sociales entre los actores noctámbulos.

Como espacios de diversión nocturna se comprenden una diversidad de lugares: bares, antros, fiestas, tocadas, conciertos, *afters*, etcétera, que se caracterizan y diferencian entre sí, por apropiaciones basadas en factores socio-culturales de los actores noctámbulos (clase social, edad, género, gustos musicales, etcétera). Estos elementos sirven como criterios sociales para la elección de los espacios nocturnos y los usos sociales del cuerpo.

Durante los fines de semana, el corredor nocturno de *la catorce* se transforma en un crisol de alternativas espaciales para la sociabilidad nocturna, puesto que cada uno de los lugares que se habitan esta avenida son distintos entre sí, en cuanto a los actores y dinámicas sociales. Los noctámbulos al practicar espacios de consumo, tienen la libertad de elegir con quiénes se compartirá el espacio durante el transcurso de la noche.

De tal manera, que la elección del espacio nocturno, es una de las betas de análisis para la sociabilidad nocturna.

La elección del espacio nocturno, es una estrategia de sociabilidad para la apropiación. La elección funciona como una decisión sustentada en referentes socioespaciales adquiridos a través de la experiencia en el espacio; este conocimiento actúa como pronóstico de las posibles situaciones y actores sociales con los que se encontrarán. En suma, esta elección depende de una afinidad social, que permite generar una confianza en el espacio para desenvolverse a partir de prácticas que requieren un uso social del cuerpo.

El uso social del cuerpo como elemento de apropiación se comprende como un constitutivo de sociabilidad nocturna debido a que es un vehículo para realizar prácticas de interacción en los centros nocturnos como lo son: bailar, según el estilo de música que oferte; el consumo como vehículo de interacción social; el ligue, asociado a encuentros amorosos efímeros o trascendentales; y la conversación, como un elemento que permite el encuentro y el acceso a los otros.

Para que la apropiación de los espacios nocturnos suceda, los noctámbulos toman en cuenta las dinámicas de sociabilidad que se realizan en cada uno. Los actores seleccionan los espacios en los cuales reproducir una nocturnidad que sea afín a sus gustos socio-culturales. Esto permite la creación de recorridos nocturnos a lo largo de la noche, en los que se inicia una búsqueda de espacios en los que sea posible encontrarse con otro tipo de actores que no sean tan distantes socialmente, pero aún desconocidos.

De tal manera que los noctámbulos selec-

cionan los espacios para apropiarse de acuerdo a los tipos de sociabilidad nocturna que se despliegan en cada uno, entre algunos ejemplos: el bar, la apropiación sucede cuando los noctámbulos desean interactuar por medio de la conversación; si prefieren escuchar una banda de música en especial acuden a tocadas o conciertos y su interacción se sustenta en la música que escuchan; si prefieren bailar asisten a los antros; o si prefieren desenvolverse entre grupos sociales conocidos, recurren a las fiestas.

Este texto se divide en dos secciones: en la primera parte se presenta una discusión teórica de sociabilidad; en la segunda, se da un breve recorrido por el contexto de investigación y se recurre a un análisis de la sociabilidad nocturna a través de una caracterización etnográfica, con la finalidad de aproximarse a una definición.

Sociabilidad enfoques de estudio

Este concepto comprende las relaciones sociales como un producto inmanente a los seres humanos, en tanto que son seres sociales que viven unidos y se reproducen en una sociedad. Este fenómeno se encuentra en diversas maneras de asociación y tiene variaciones culturales. Sus cualidades serán expuestas a continuación, a través del encuentro y la discusión entre distintas posiciones teóricas que han hecho de esta su objeto de estudio.

Entre las principales posturas, destaca el aporte de George Simmel, quién trató de capturar las problemáticas que emergían de las ciudades y la vida moderna, así como sus consecuencias en los habitantes de la urbe "Simmel concibió la sociedad como una

interacción de sus elementos moleculares mucho más que como una sustancia, de tal manera que la sociedad sería, en primer lugar, ese momento preciso". (Delgado, 2000)

Simmel entiende a los espacios urbanos como territorios inestables, por tal motivo las relaciones que se reproducen en este ámbito son efímeras, superficiales y se expresan a través del encuentro con el otro, en manifestaciones de sociabilidad, que denotan una particular forma de relacionarse en la cultura urbana.

Define sociabilidad *como la forma lúdica de asociación* (Simmel, 2002:197). Este proceso social, es un impulso del hombre por el hombre que por naturaleza tiende a la asociación. Este arte de vivir con los otros y para los otros, es lo que conforma una sociedad (Simmel, 2002).

La principal característica que atribuyó a este fenómeno social, es que el sujeto debe excluir su identidad individual y retomar el carácter colectivo con la finalidad de reproducir un orden social prestablecido. Ser para los otros y desenvolverse mediante las formas, de este modo se hace posible el encuentro y la interacción entre actores sociales de manera pacífica sin alterar el espacio. De tal manera que, la sociabilidad se convierte en palabras de Simmel en la "Forma más pura de la acción social, es la democracia sin fricciones". (Simmel, 2002:197)

El propósito de este proceso social es que los individuos puedan relacionarse entre sí, en sociedades masificadas en las que resulta imposible conocer a todos los habitantes de la urbe. La sociabilidad es un juego de estrategias en el que se pretende relacionarse con los demás por medio de la reserva o distanciamiento. La sociabilidad deja de ser lo

que es, cuando los individuos comienzan a hablar de objetivos serios, para conocer más allá la individualidad.

Para el desarrollo de esta estrategia social, es necesario un manejo de códigos sociales. Dichos códigos solo pueden conocerse y ser compartidos entre miembros de clases sociales iguales o no tan distantes. Cuando tales códigos no son conocidos, no pueden ser reproducidos; como consecuencia las relaciones sociales se mantienen con mayor reserva. La sociabilidad implica el encuentro con los otros, con los que es posible relacionarse socialmente y determinar el manejo de las relaciones mediante situaciones sociales específicas.

Desde otro punto de vista, Goffman (2001), analizó el papel social que desempeña el individuo en su obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. El autor apunta, a que las relaciones sociales se dan a través de un proceso de interacción social:

Para los fines de este informe, la interacción (es decir, la interacción cara a cara) puede ser definida, en términos generales, como la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata. Una interacción puede ser definida como la interacción total que tiene lugar en cualquier ocasión en que un conjunto dado de individuos se encuentra en presencia mutua continua; el término "encuentro" (*encounter*) serviría para los mismos fines (Goffman, 2001: 27).

La interacción social es una expresión de sociabilidad, en su práctica se presentan conductas que obedecen a la reproducción de situaciones sociales preestablecidas necesarias para el encuentro entre dos o más

actores. Su estudio, retoma al teatro como análogo a la vida social. La obra de teatro es un modelo de la vida cotidiana, los individuos son actores que representan diversos papeles en ámbitos particulares. Este autor destaca la capacidad que el individuo tiene para desempeñar diferentes roles sociales o actuaciones en la cotidianidad, tales varían según las situaciones y el escenario (espacio) en donde se encuentren.

La importancia del orden situacional es que en su reproducción se determina el papel del individuo. En la teatralización de la vida cotidiana se despliegan estrategias de sociabilidad ante los otros, para mostrarse y establecer situaciones de encuentro. Los actores, teatralizan la vida cotidiana a través de determinados órdenes sociales, que están implícitos para que los actores puedan relacionarse entre sí. Este tipo de relaciones o interacciones, las caracteriza como efímeras, superficiales, casuales y situacionales; en el momento en que se desarrollan se pone en juego el papel que desempeña el actor.

Desde ambas posturas se encuentra que: por un lado, a Simmel no le interesa comprender la relación espacio-sociabilidad, su objetivo principal es la vida mental; el espacio en su análisis es el efecto de la metrópoli producido en los individuos, es decir, los impulsos que desarrollan tras vivir en sociedades masificadas. Por otro lado, Goffman se interesa por analizar las interacciones en los llamados micro espacios, en los cuales los actores reproducen encuentros casuales que se desarrollan bajo ciertas reglas que obedecen a un orden social. La sociabilidad para estos autores, tienen el principio básico de ser situacional y efímero. Las estrategias por las que se desenvuelve la sociabilidad

se dan con la finalidad de reproducir las relaciones sociales mediante un orden situacional preestablecido, con el propósito de no subvertir el orden espacial y poder vivir en sociedad. Bajo esta lógica, los actores sociales son reproductores del espacio y no productores de este.

En este sentido, interesa reflexionar en cuanto a la complejidad que existe en la relación sociabilidad-espacio. En este texto, se retoma la postura de Giglia y Duhau en *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli* (2008), quiénes proponen que la sociabilidad es un acto construido y producido por la experiencia espacial de los habitantes en la metrópoli. Así, sociabilidad se define como:

El manejo de un código de buenos modales como el comportamiento adecuado para estar en el ámbito público, esto es para compartir el espacio. Estos códigos, como productores sociales y culturales, varían según los sujetos, su posición social y en el entorno socio espacial en el que se mueven (Duhau y Giglia, 2008: 33).

Desde esta postura, sociabilidad funciona como sinónimo de urbanidad, lo que supone llevar a cabo maneras de desenvolvimiento en sociedad para permanecer en el ámbito público. El interés principal de estos autores es comprender la experiencia metropolitana como factor que depende de la posición socio-espacial de los sujetos.

Un principio fundamental de este proceso social en los espacios públicos, es que para su existencia, es necesario que las relaciones sociales sean presenciales, es decir, encuentros cara a cara (Giglia, 2011). A partir del contacto de los unos con los otros, es como se delinear y se llevan a cabo estrategias de

sociabilidad.

A estos autores les interesa destacar, las expresiones de sociabilidad en los espacios públicos. Cuestionaron la posibilidad de hablar en términos de sociabilidad para este tipo de espacios, cuando actualmente sucede una transformación de estos al ámbito privado. Como consecuencia, las dinámicas de sociabilidad en los espacios se convierten en procesos excluyentes y el encuentro con el otro pareciera ser aún más difícil (sobre todo en los espacios tradicionalmente públicos). Por lo tanto, los espacios privados de uso público, surgen como espacios alternativos de sociabilidad, en los que los actores sociales tienen la posibilidad de escoger y limitar la acción social de compartir el espacio. "La posibilidad de un encuentro inesperado se reduce, mientras crece la posibilidad de encontrarse *con gente como uno o con gente que está en tal lugar exactamente haciendo lo que yo también estoy haciendo*. Este es el caso de los lugares de consumo y esparcimiento". (Duhau & Giglia, 2008: 36).

Los actores sociales, al tener la libertad de elección sobre qué tipo de espacios practicar, pueden tener un conocimiento sobre las posibles situaciones sociales a las que se enfrentarían, como lo es el encuentro entre gente afín socialmente, aquella con la que se pudieran encontrar en otros ámbitos de la vida social, esto produce una sociabilidad cada vez más excluyente. Pero estos procesos no reducen los encuentros con los otros, al ser más excluyentes se toman en cuenta otros atributos que fragmentan al espacio y permiten que la sociabilidad se lleve a cabo, esto implica una reconfiguración de los espacios públicos. (Duhau y Giglia, 2008: 36).

En este sentido, es posible seguir hablando de sociabilidad en los espacios públicos y sobretudo de una reconfiguración espacial por la que han pasado. En este texto, los centros de diversión nocturna se comprenden por poseer características público-privadas, y se entienden como espacios de esparcimiento. No todos pueden tener acceso a este tipo de espacios, es necesario poseer y comprender los códigos socialmente establecidos y de los cuales, forman parte solo determinados circuitos sociales; que no deben de ser tan distantes socialmente.

El manejo de los códigos de sociabilidad varía según el espacio y los actores que los practiquen, esta producción y reproducción de códigos socialmente establecidos se hacen presentes mediante la apropiación diversificada de espacios. Cada espacio está regulado bajo un orden social establecido por parte de sus productores privados, en este caso los centros de diversión nocturna y de uno subvertido, mediante la apropiación de sus practicantes, los noctámbulos.

Los productores de espacios privados, planifican un ideal de centros nocturnos a través de tipologías de lugares de consumo, que van dirigidos a ciertos sectores sociales y que hacen notar las diferencias socioeconómicas, por medio de prácticas, consumo y el estilo de música, elementos que se ofertan a los noctámbulos para que puedan asistir a un lugar afín a sus gustos. Los practicantes por su parte, se apropian de cada espacio mediante dinámicas de sociabilidad que dependen del estilo de la música, los actores que lo practiquen y los discursos o caracterizaciones sociales que se le adjudican a los lugares, estos elementos permiten incluir o excluir posibilidades espaciales. De tal mane-

ra que, si un antro antes era un lugar exclusivo y la posibilidad de practicarlo (acceso) era un signo de distinción en determinados círculos sociales, al pasar de moda (porque se popularizó de más) se evitará volver a concurrir a ese espacio. Así, los actores realizan una exclusión espacial en sus itinerarios nocturnos, porque existe un nuevo orden socioespacial, apropiado por actores distintos con los que se quiere evitar el encuentro, porque no manejan los mismos códigos y no pertenecen a los mismos circuitos sociales. Mientras que, para los productores del antro no se alterara la atmosfera que le había dotado de características al lugar, en el proceso de cambio de practicantes se producirá un nuevo orden socio-espacial, interviniendo en sus lógicas socio-espaciales, pero no alterando el consumo.

La sociabilidad nocturna, es una beta de análisis para ahondar en la relación entre el uso del tiempo y los espacios de sociabilidad en las ciudades. Se expresa por medio de estrategias de interacción que posibilitan los encuentros entre noctámbulos, estas dinámicas la determinan los encuentros mediante el contacto social y corporal próximo.

Sociabilidad nocturna en "La catorce"

San Andrés Cholula, es una comunidad perteneciente al estado de Puebla. Ocupa el 1.7% de la población del estado, con un número aproximado de 100,439 habitantes (INEGI, 2010). Tiene una cercanía geográfica y cultural con la ciudad de Puebla muy próxima debido a que la mancha urbana ha traído consigo un desplazamiento poblacional de los habitantes de la ciudad hacia San Andrés, la comunidad por su parte ha tenido repercusiones sociales, ya que, en

este espacio conviven actores con prácticas multiculturales.

Para los habitantes de San Andrés, esta localidad se diferencia de la ciudad de Puebla por dinámicas culturales propias: festividades religiosas, cargos de mayordomía, una organización socio-espacial dividida en barrios y prácticas agrícolas. Por otro lado, para algunos habitantes de la ciudad de Puebla, los límites culturales que diferenciaban a cada localidad se han desdibujado, debido a la gran oferta de espacios públicos-privados que se sitúan en este territorio y que son privilegiados por los practicantes metropolitanos, tal es el caso de las empresas de educación privada, colegios y universidades (IBERO, UDLAP, UVM); el área socio-cultural de angelópolis que comprende una variedad de centros comerciales y de diversión, zonas residenciales, centros nocturnos, cafés, etcétera. Por lo tanto, San Andrés Cholula comparte elementos territoriales y culturales con la ciudad de Puebla.

En este artículo, San Andrés Cholula se comprende como un *Pueblo en la metrópoli*, debido a las consecuencias que su carácter multicultural entre lo metropolitano y local ha traído consigo en las formas de habitar en la localidad:

En apariencia, el cosmopolitismo de la metrópoli contrasta con el localismo de los pueblos. Sin embargo, cabe destacar desde ahora que los pueblos, con sus prácticas tradicionales y sus usos y costumbres, no representan de ninguna manera una simple supervivencia del pasado, encerrada en el cultivo de una tradición concebida como patrimonio estático. Si la metrópoli es cosmopolita, los pueblos también lo son. Se puede hablar del "cosmopolitismo" de los pueblos, citando a María Ana Portal (1997: 219) refiriéndonos a la capacidad para

incorporar en su ritualidad y en sus tradiciones un sinnúmero de elementos externos, tanto tradicionales como modernos. Como veremos si han logrado mantenerse vivos y reconocibles hasta el día de hoy; esto ha sido posible gracias a su gran plasticidad cultural y a la capacidad de incluir y resignificar las diferentes influencias culturales con las que se han encontrado —y a menudo enfrentado— a lo largo de su historia (Duhau y Giglia, 2008: 362).

Las formas de habitar y de apropiarse de esta comunidad pueden entenderse a través de diferentes visiones, entre ellas: las locales y metropolitanas. San Andrés Cholula, se construye desde una pluralidad de significados. Uno de los ámbitos en los que se representa su carácter multicultural es en la nocturnidad.

La nocturnidad es definida como una "construcción social del uso del tiempo y las formas de percibirlo en la ciudad moderna" (Margulis: 1997). Este proceso social se manifiesta con diversas expresiones culturales en la ciudad contemporánea y tiene como marco de acción la noche, varía según: espacios, actores y prácticas.

En San Andrés Cholula, resaltan dos de las tantas maneras de construir la nocturnidad. Por un lado, se encuentran las prácticas de la comunidad, asociadas a un calendario religioso, como es el caso de los bailes sonideros o actividades religiosas. Por otro, está el uso de los espacios de diversión nocturna de la avenida catorce oriente, lugar de estudio. Los principales actores que se apropian de este corredor nocturno son actores metropolitanos, locales, o extranjeros que viven en la localidad.

En el corredor nocturno conocido como "la catorce" se sitúan una diversidad de espacios nocturnos apropiados por noctámbulos con diferentes gustos socio-espaciales, el corredor nocturno de "la catorce" se constituye geográfica y culturalmente de la siguiente manera:

Desde que empieza la catorce y donde termina el periférico, y donde termina camino real y empieza la catorce. Como que esa zona es para el pre copeo, conforme vas avanzando te encuentras otro tipo de bares, empiezan los antros y si vas avanzando más, te encuentras con el lugar de los bares que es otra cosa. Hay para todos los gustos y las necesidades que te encuentres (Abdiel, 2013).

"La catorce" es concurrida por noctámbulos durante los fines de semana. El fin de semana, como una temporalidad social en el corredor nocturno, se practica desde el jueves hasta el domingo, pero los días más concurridos por los noctámbulos son los viernes y sábados, pero se resalta con mayor importancia el primero, ya que para ellos "El viernes es social" (Eduardo, 2013). Las dinámicas sociales que se efectúan durante esta temporalidad, resaltan la importancia que tienen los espacios de diversión nocturna como espacios de sociabilidad en la ciudad. Son tan importantes estos días para los noctámbulos, que sus itinerarios se organizan como un evento social extraordinario que solo sucede en las noches del fin de semana.

Si salgo para ver a mis amigos, por lo regular los viernes, hubo un tiempo en que lo hacía cada ocho días, ahora ya no tanto. Pues es un día social y la gente tiene más tiempo y es fin

de semana y es un momento para relajarme, cotorrear, *rock&role*, conocer gente, chupar, bailar, y elijo el lugar dependiendo a donde vayan mis amigos si voy con los de Cholula, pues voy a Cholula, si estoy con los del centro, pues voy al centro (Luis, 2013).

Los principales objetivos por los que los noctámbulos asisten a estos espacios nocturnos cada ocho días, es porque son espacios de interacción social, y su práctica va destinada a: divertirse con sus amigos, afianzar relaciones, generar amigos nocturnos o conseguir un encuentro amoroso.

La sociabilidad nocturna, a continuación se analizará a través de dos prácticas espaciales: la elección del espacio nocturno y el uso social del cuerpo. Tales elementos son constitutivos fundamentales de los espacios nocturnos, presentes en las formas apropiación y las dinámicas de sociabilidad, que hacen de estos espacios, lugares extraordinarios para los encuentros.

Elección del espacio nocturno

La elección del espacio es una práctica de apropiación en la que intervienen estrategias de sociabilidad. En esta selección depende de las experiencias socio-espaciales de los actores, en las que se consideran los gustos socioculturales, para ingresar, compartir y permanecer en los espacios.

Los noctámbulos habituales de "la catorce", tienen un conocimiento espacial a través de la experiencia o de las percepciones sociales de cada espacio de diversión nocturna. Por lo tanto, para una elección de espacio nocturno se toman en cuenta las dinámicas

de sociabilidad que se despliegan en él, con la intención de comprender si es posible ser incluido o excluido.

Voy a Cholula, a San Andrés, a veces voy a los bares o al botanero, a comer o cenar y tomarme una cerveza. A los antros salgo a bailar y voy a estos lugares con una finalidad recreativa para divertirme y descansar (Ana, 2012).

En este sentido, el conocimiento acerca de las dinámicas interacción en los espacios la creación de recorridos nocturnos, que son el desplazamiento de un sitio a otro; como consecuencia generan una apropiación diversificada de los espacios nocturnos alrededor de "la catorce". Esta movilidad de lugares, implica desenvolverse en circuitos sociales específicos, así cuando cambian de espacio, las dinámicas de interacción pueden ser distintas, pero los actores no serán tan distantes socialmente.

Los principales criterios para escoger el espacio nocturno son: asistir a los lugares donde van sus amigos; a los que la música que se oferta sea afín a sus gustos, como un ejercicio para ir a escuchar algún tipo de música en específico o por las dinámicas de interacción que produce. Así los noctámbulos asisten a un centro nocturno por:

Pues en primera, porque sigo a la bola de amigos que va a algún lugar y en segunda, por los eventos que hay en los lugares, también por el ambiente o la música que pongan, algunos lugares como el punto, voy por las chelas pero la música no está tan chida, al Bar-after pues la gente es muy hipster y chairo, pero no me gustan los hipster, pero voy por la música pues es medio agradable y también por los amigos,

al bar de los pulques, voy por el pulque y la economía, es un lugar más para sentarte y platicar (Isabel, 2012).

Al practicar espacios nocturnos, se abren posibilidades hacia el encuentro con los otros, estos se hacen cada vez más selectivos, debido a la oportunidad que tienen de elegir los lugares, en los cuales se suscitaban prácticas de interacción como: el ligue, consumo, conversación y baile. Tales manifestaciones de sociabilidad permiten el acercamiento entre los noctámbulos.

En esta elección se toman en cuenta dos criterios: una afinidad espacial y el manejo de códigos. En estos dos elementos se retoman estrategias de sociabilidad que posibilitan la apropiación. La afinidad espacial, se da a partir de los gustos socioculturales de los noctámbulos y está relacionada con la inclusión espacial, que se determina por el tipo de música que se oferte, los actores que lo practique y su afinidad social, económica y etaria, las interacciones que se efectúen en el lugar y en la posibilidad de relacionarse con los otros.

El manejo de los códigos espaciales, como estrategia es un elemento que permite la sociabilidad, a través de su uso, de los cuales es posible que los comprendan los noctámbulos que conocen el espacio o que se desenvuelvan en circuitos sociales cercanos. Quienes no conocen los códigos, probablemente practiquen el espacio, pero no podrá ser apropiado y no serán incluidos en el orden producido por los noctámbulos.

Una de las maneras en cómo se realiza el manejo de los códigos, se encuentra en el acceso a los espacios nocturnos. El acceso, implica desplegar todos los conocimientos

que se tienen sobre las dinámicas que acontecen en el espacio para poder incluirse.

Los productores privados de estos centros nocturnos, permiten el acceso a los noctámbulos dependiendo sus características sociales y económicas. Esto se evidencia en la entrada de los centros nocturnos, sobre todo en los antros. En estos, el acceso al espacio está controlado por un actor clave "el cadenero", dicha figura social se sitúa en la entrada de los antros y es la encargada de seleccionar entre el conglomerado a los noctámbulos que pueden practicar el espacio. El principal requisito para el acceso a los antros, es demostrar las posibilidades económicas y sociales, en la vestimenta. El atuendo, es un ejemplo de como el uso del cuerpo se desenvuelve a través de códigos socio-espaciales; en los que el cuerpo cumple la función de transmitir lo que no sé podrá conocer de la otra persona, debido a lo efímero de los encuentros en los centros nocturnos, que pueden durar solo una noche. Existen cánones genéricos de cómo deben ir vestidos los asistentes, de acuerdo a la moda establecida, la cual suele ser efímera y depende del uso social del cuerpo que se exprese por medio del atuendo, al apropiarse de algún estilo, los actores toman en cuenta la moda, que ha sido apropiada en cada espacio nocturno; se busca ser afín a los gustos establecidos, debido a que se pretende lograr interacciones más allá del encuentro, con las que se pueda permanecer en los espacios. En el caso de los antros: las mujeres, por lo general privilegian el uso del vestido, faldas cortas, tacones, cabello planchado, etcétera, los hombres llevan pantalones de mezclilla, camisas o camisetas pegadas... reproducen y producen modelos sociales impuestos por los medios de comunicación masiva, los cuales

les dan la clave para internarse en circuitos sociales específicos.

Otra de las estrategias que implementan los actores sociales en el acceso a los antros, con la finalidad de no participar en el proceso de selección que se da en la entrada, es generar relaciones de alianza con los cadeneros, quienes al reconocerlos y saludarlos, les permiten ingresar al espacio enseguida. Cuando los actores no toman en consideración los códigos antes mencionados, es muy difícil que sean admitidos, puesto que estos lugares son sumamente selectivos.

En otro tipo de espacios nocturnos como los bares y las tocadas, el acceso ya no está restringido por un cadenero, solo en ocasiones especiales cuando se cobra una cuota. El atuendo, también es un elemento importante para la inclusión a estos espacios, pero está determinado por la afinidad que se tiene con los actores mediante el estilo de música y la moda, que es establecida de manera espacial, con lo que se pretende generar una fachada que dé cuenta de sus adscripciones y gustos culturales.

En el corredor nocturno, uno de los usos sociales del cuerpo se expresa en la vestimenta de los noctámbulos. Al caminar por las calles es notable que en el arreglo personal de los actores existen ciertos elementos que no se presentan en la vida cotidiana, solo en ocasiones especiales para tiempos extraordinarios.

Por lo tanto, la permanencia en los espacios, depende del manejo de estos códigos, que resultan necesarios para relacionarse con los otros. Esta cercanía social en el espacio a través del conocimiento socio-espacial, permite la creación de relaciones sociales y sociabilidades basadas en la apropiación diferenciada de los espacios.

Uso social del cuerpo

Hablar de este término es comprenderlo como relacional a las interacciones sociales nocturnas y sus procesos de apropiación del espacio, en los que el uso social del cuerpo es un recurso de la sociabilidad para situaciones de encuentro. Las prácticas de sociabilidad que se hacen presentes en los espacios que habitan el corredor nocturno de "la catorce" se caracterizan por estar asociadas al consumo, el baile, el ligue y la conversación.

Tales prácticas obedecen a dos elementos configuradores que permiten que las dinámicas de interacción se lleven a cabo en los centros nocturnos: el consumo y la música. El primero posee una doble funcionalidad, por un lado, se presenta como un elemento configurador de sociabilidades en el espacio y por otro, es una dinámica de interacción en sí misma. Aunque estos dos elementos se construyen el uno al otro, se considera localizar algunas prácticas en cada uno de los dos elementos, porque deben su espacialidad a alguno en específico.

Los productores de las empresas nocturnas, tienen conocimiento de la relación entre estos elementos y por lo tanto, ofertan una multiespacialidad de lugares que se perciben distintos a partir de las posibilidades sociales y de consumo que se realicen. Tal es el caso del consumo de alcohol, elemento que es retomado por parte de los productores del espacio privado y de los practicantes como imprescindible para la práctica de la nocturnidad. Este consumo es utilizado por las empresas, a manera de que ofertan su uso como una práctica para acceder y permanecer en el espacio nocturno. Los espacios nocturnos funcionan como empresas de diversión noc-

turna que van dirigidos a distintos sectores sociales y lo que los hace diferente entre sí, es el costo por el consumo de alcohol, las zonas en las que están ubicadas, la música y el tipo de personas que son admitidas.

Quando voy a los bares, por lo regular voy por lo eventos que luego hay, a veces llevan bandas, por lo regular voy a tocadas de rock, porque ahí luego tocan música chida como puro rock, y luego eventos y aparte venden chela de barril (Elisa, 2012).

Por otra parte, en la práctica de los noctámbulos, los espacios nocturnos de "la catorce", son entendidos como espacios para la interacción social, el consumo se vuelve una apropiación fundamental para establecerse en el espacio. Bajo esta lógica, uno de los ejemplos de apropiación social por el consumo de alcohol, se encuentra en los elementos arquitectónicos de los espacios, como la barra, en algún antro o bar. Este sitio es el que se encarga de proveer el uso del alcohol a los consumidores. Por parte de los practicantes, esta zona, es un lugar en el cual poderse ubicar y consumir; así como también funciona como espacio estratégico para entablar relaciones sociales con los actores que están a su alrededor; para invitar una cerveza a un noctámbulo con la intención de ligar, de conocer a alguien para conversar, o para entablar relación con el *bartender* cuando los noctámbulos asisten solos.

Otro elemento que destaca a partir de su funcionalidad espacial, es la mesa. Para ser acreedores a una mesa es requisito consumir alguna bebida. Su función es distinta de acuerdo a los espacios: en los bares puede beneficiar las prácticas de sociabilidad basadas

en la conversación entre grupos de amigos; en los antros, la mesa sirve como instrumento de apropiación en la cual se coloca la bebida que se consume, como símbolo de distinción de acuerdo a la marca de la bebida alcohólica a la que se tuvo acceso económico, para delimitar un territorio. En su función de móvil para la interacción posibilita el baile alrededor de la mesa, de tal manera se delimita el espacio ocupado, para que los demás no puedan estar en ese lugar, solo aquellos que se seleccionen para relacionarse.

El consumo de alcohol, es un elemento esencial para la sociabilidad nocturna, delinea usos y posibilita prácticas que se caracterizan por poseer cierto grado de transgresión al orden social diurno; que durante el día es mal visto y en la nocturnidad se vuelven cotidianos, como el consumo excesivo de alcohol que pareciera estar normalizado por los noctámbulos.

Mis dos primas y una amiga, fuimos a una fiesta a la que habían invitado a mi prima a Cholula, a una casa que estaba en San Pedro, y entonces como siempre antes de ir a la fiesta nos fuimos primero a la catorce por unas chelas, no sabíamos dónde y dijimos vamos por unos litros aun pre-copeo y casi no me gusta ir ahí, porque hay mucho más música para bailar y los chavos no están tan chidos; y la neta íbamos con ganas de ver a chicos guapos no tanto para ligar sino para ver a uno que otro (Rosario, 2012).

Estas dinámicas de consumo dentro de los espacios de diversión nocturna, encuentran estrategias de venta para que el público noctámbulo asista a los espacios, como es el caso de la barra libre para mujeres y solo hombres pagan, se promocionan con la finalidad de

atraer a los clientes y hacer de estos espacios, puntos de encuentros y ligue. El ligue, se practica de manera diferente según el espacio, y está determinado por el tipo de música o la gente que asiste. Por ejemplo, en los antros el ligue comienza con la interacción del baile, en los bares con la comunicación conversacional.

Los productores de los centros nocturnos toman en cuenta el ligue, como una interacción imperante en los espacios nocturnos, de ahí que, existe una división genérica de los espacios nocturnos entre lugares gays y heterosexuales. Esta división posibilita el ligue y los encuentros entre actores con el mismo gusto genérico; aunque es posible encontrar asistentes con gustos tanto hetero como homosexuales, en casi todos los espacios se produce una espacialidad diferente en los espacios determinados por el género. El lugar que han tenido los centros nocturnos para el encuentro erótico-sexual en la cultura nocturna mexicana, ha sido muy importante para los espacios de diversión. Como ejemplo: los espacios nocturnos, como espacios de ligue para la cultura gay en México, sirvieron como lugares para poder destapar su cultura genérica y reproducir de manera pública sus gustos (Osorno, 2014).

Desde otra perspectiva, la música como se mencionó anteriormente, tiene un papel significativo en las dinámicas de sociabilidad de los centros nocturnos. Delinea usos y apropiaciones específicas, que se hace presente en la afinidad socio-espacial. Uno de los principales criterios que los noctámbulos toman en cuenta para permanecer en el espacio es el gusto por cierta música y de las espacialidades que delinea. Muchos actores, asisten a eventos especiales en donde pueden

escuchar ciertos estilos de música como en una tocada o eventos de dj's, con el propósito de compartir el espacio con la música y personas afines.

En las tocadas la apropiación del espacio musical se demuestra en la atención que se le brinda a la banda. Los usos sociales del cuerpo, se hacen presentes en el baile como un móvil de sociabilidad que funciona como una expresión de placer musical que habla. Por un lado, de la atención dirigida a la banda y que se disfruta de la música de fondo y, por otro, se expresa que se comparte el espacio por un gusto en común.

Otra de las maneras en cómo los espacios se apropian dependiendo la música, es cuando delinea interacciones sociales como el baile y la conversación. Si la música es muy alta y es pop o ranchera del momento, privilegia un espacio para el baile, si la música es más baja es propicio para la conversación.

Algunos espacios nocturnos están enteramente relacionados con el baile, de ahí que muchos noctámbulos se refieren al salir de noche como ir a bailar. Entre estos espacios se encuentran los antros, en los que es evidente que la actividad conversacional es suplantada por el baile como una práctica basada en la comunicación corporal que posee códigos propios. En el baile, se despliegan estrategias de sociabilidad encaminadas a la diversión y al ligue. En los espacios nocturnos y sobre todo en los antros, existe otro proceso de selección entre los actores que comparten el espacio, que se encuentra en la posibilidad de bailar con algún actor en específico, cuando no se quiere aproximarse con estas personas se rechazan las invitaciones a bailar y cuando se quiere, se acepta bailar con ellos, esta relación puede ser con propósitos de ligue o

solo para compartir el espacio.

Cuando los actores privilegian el uso social del cuerpo para la conversación, los lugares a los que se tiene mayor concurrencia son los bares, entre estos, se encuentran una diversidad cuya característica principal es el uso de la música con sonido más bajo y con distintos géneros, que permiten la conversación. En estos, no todos disponen de mesas, por lo tanto, se apropian de estos espacios ocupando la superficie de pie, cuando no existe la mesa, las interacciones también pueden desencadenar el baile, pero este no suplanta la interacción verbal. Por lo tanto, el bar es el espacio de sociabilidad que privilegia el uso de la conversación.

El corredor nocturno está constituido por gran diversidad de centros nocturnos a los cuales los noctámbulos asisten los fines de semana con el objetivo de relacionarse y agrandar sus círculos sociales. Estos espacios nocturnos les permiten conocer a otros actores fuera de los ámbitos cotidianos sobre los que se desenvuelven. La importancia de estos espacios radica en su carácter público que permite sociabilidades entre noctámbulos, aunque suelen practicarse de manera fragmentada su carácter público funciona al tener la posibilidad de encontrarse con el otro, y por lo tanto reproducir y formular una cultura urbana nocturna.

A manera de conclusión

A lo largo del texto, se analizaron los procesos socio-culturales que se establecen en la relación apropiación del espacio y sociabilidad a partir de la elección del espacio y los usos sociales del cuerpo, como elementos que definen la complejidad de la sociabilidad nocturna en el corredor nocturno de "la catorce".

La apropiación del espacio nocturno se determina a través de una elección social de los espacios, en la que se toman en cuenta: una afinidad espacial por gustos y prácticas socio-culturales, y el manejo de códigos, que funcionan como base para las interacciones y son adquiridos por la experiencia socioespacial de los noctámbulos.

Tales circunstancias, dan cualidad a una de las características de la sociabilidad nocturna que se comprendió por ser un proceso selectivo, fragmentario y excluyente. A modo que resultan indispensables estos procesos para determinar el tipo de actores con los que se compartirá el espacio nocturno, así como también, desplegar estrategias de sociabilidad que implican un uso social del cuerpo, el cual se desenvuelve cuando existe un acercamiento socio-espacial entre los actores.

Los usos sociales del cuerpo están determinados por dos elementos que son utilizados como recurso por parte de las empresas de diversión nocturna: el consumo de alcohol y la música, tales sirven como relacionales a los ámbitos festivos. Los noctámbulos ven de estos patrones la configuración sobre la cual están constituidos los espacios y sobre estos, saber cómo manifestar las interacciones basadas en la conversación, baile y el ligue. La apropiación por el uso social del cuerpo trastoca el orden social impuesto por los centros nocturnos, a manera que los actores realizan dinámicas de interacción relacionadas con la nocturnidad, tiempo en el cual es permitido realizar otro tipo de conductas que en el día son mal vistas en el ámbito público, pero que por la noche se normalizan, como el consumo de alcohol.

A partir de estos criterios se puede inferir que la sociabilidad nocturna se caracteriza

por poseer un manejo de códigos socio-temporales, basados en la experiencia espacial, en la cual se prioriza la afinidad socio-espacial como un elemento selectivo que determina la apropiación a partir del uso social del cuerpo (consumo, baile, ligue y conversación). Es decir, la selectividad que se genera en la elección de los espacios nocturnos posibilita la creación de órdenes espacio-temporales, que permiten la producción y reproducción de una nocturnidad, basada en compartir espacios con fines de interacción.

Referencias

- Aguirre, G. (2000). "Los usos del espacio nocturno". *Estudios sobre culturas contemporáneas*, 53-83.
- De Certeau, M. (1996). *La Invención de lo Cotidiano: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, M. (2002). Etnografía del espacio público. En *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Domínguez, A. L. (2007). *La sonoridad de la cultura: Cholula una experiencia sonora de la ciudad*. México: Miguel Ángel Porrúa y Universidad de las Américas Puebla.
- Duhau, E., y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giglia, A. (2001), Sociabilidad y mega ciudades, *Estudios sociológicos*, XIX no. 57, EL COLEGIO DE MÉXICO, diciembre, pp. 799-821.
- Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1a ed. 3a reimp. ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- González, S. (1990). *Los bajos fondos: El antro, la bohemia y el café*. México: Cal y arena.
- Guelman, M. (2012). Sociabilidad y consumo de drogas. Un análisis de sus vinculaciones desde las experiencias de jóvenes de barrios marginalizados del Área Metropolitana de Buenos Aires. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*: "Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales". Buenos Aires.
- Hernández J. A. y Martínez B. (2011) Disputas del territorio rural: la Cholula prehispánica frente a la expansión de la Puebla colonial. *Agricultura, sociedad y desarrollo*. Vol.8 (2), 281-296.
- Jordán, X., y Anzuliaga, M. (s.f.). Territorialidades urbanas de la noche: los jóvenes y la apropiación del espacio público en la Ciudad de La Paz. *Pieb*.
- Margulis, M. (1994). *La cultura de la noche: La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Buenos Aires: biblos.
- Melgar, R. (1999). Tocando la noche: los jóvenes urbanitas en México privado. *Última Década*, 1-9.
- (1997). La construcción social de la noche en la ciudad de México. *Cuadernos de Trabajo*, 13-21.
- (2002). Las oscuridades del caos, lo bajo y la naturaleza. *Contribuciones desde Coatepec*, 103-119.
- (1999). Notas para una cartografía nocturna de la Ciudad de México. *Cuicuilco*, 67- 83.
- Monnet, J. (1996), Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos, Público-privado: la ciudad desdibujada, *Alteridades*, año 6, núm.11.
- Osorno, G. (2014). *Tengo que morir todas las noches: una crónica de los ochenta, el underground y la cultura gay*. México D.F.: Debate.
- Pallarés, G. J., y Feixa, P. C. (2000). Espacios e itinerarios para el ocio juvenil nocturno. *Estudios de juventud* (50), 23-41.
- Ramírez, L. A. (2012). ¡Hoy es noche de antro! La discoteques como espacio productor de diferenciación social entre los jóvenes de Cuernavaca, Morelos. *Gazeta de Antropología*.

Rioja, L. I. (2012). *La Identidad reconfigurada: Pobladores de San Andrés Cholula ante el avance de los procesos de globalización*. Tesis no publicada de licenciatura. BUAP. Puebla, México.

Sánchez, M. J. (2015) *Sociabilidad nocturna en San Andrés Cholula. El caso del corredor nocturno de la catorce*. Tesis no publicada de licenciatura. BUAP. Puebla, México.

Simmel, G. (2002) La sociabilidad. *En Sobre la individualidad y las formas sociales*, (págs. 194-208). Buenos Aires: Unqui.

LA MIGRACIÓN INTERESTATAL COMO AGENTE DEL CAMBIO CULTURAL EN SAN SEBASTIÁN DE ALCOMUNGA, PUEBLA

INTERESTATE MIGRATION AS AN AGENT OF CULTURAL
CHANGES IN SAN SEBASTIÁN DE ALCOMUNGA, PUEBLA

LUIS JESÚS MARTÍNEZ GÓMEZ,*
ILSE E. ROJAS FLORES**

RESUMEN

El presente trabajo tiene como finalidad exponer los principales cambios socioculturales que experimenta una localidad de la sierra Negra de Puebla, como efecto de las dinámicas de migración que sufre esta región desde hace más de tres décadas. Ciertamente, la movilidad espacial que acontece en la comunidad de Alcomunga, constituye un claro ejemplo de la actual vigencia que tienen los procesos de migración interna en nuestro país, no solo por el flujo de miles de personas que abandonan su terruño en búsqueda de trabajo y la satisfacción de sus necesidades más apremiantes, sino también por la presencia de “zonas de contacto” en donde suceden una serie de procesos de hibridación cultural que impactan tanto a las comunidades de origen como de destino de los migrantes.

* Profesor investigador del Colegio de Antropología Social de la BUAP/Licenciatura en Antropología.

** Licenciada en Antropología Social de la BUAP/Estudiante de la maestría en Estudios Culturales del Colegio de la Frontera Norte.

PALABRAS CLAVES: *cambios socioculturales, migración interna, hibridación, transculturación, movilidad espacial.*

SUMMARY

This paper aims to present the main cultural changes in a village of Sierra Negra of Puebla as a result of migration dynamics suffered by this region for over three decades. Certainly spatial mobility that occurs in the community of Alcomunga, is a clear example of the current term with the processes of internal migration in our country, not only by the flow of thousands of people leaving their homeland in search of labor and the satisfaction of their most pressing needs, but also by the presence of “contact zones” where happen a series of processes of cultural hybridization that impact both communities of origin and destination of migrants.

KEY-WORDS: *Sociocultural changes, Internal migration, Hybridization, Transculturation, Spatial mobility.*

Introducción

Desde la década de 1980, Puebla se ha caracterizado por tener un alto índice de migración internacional, tal es el caso de regiones como la mixteca y la Sierra Norte, pues sus dinámicas demográficas revelan grandes oleadas migratorias hacia Estados Unidos. Por si fuera poco, dicho Estado abraza migraciones internas de gran importancia histórica, cuyos efectos han provocado diversos cambios socioculturales a lo largo y ancho de esta entidad federativa.

En este contexto preciso, el presente escrito tiene la finalidad de exponer los principales cambios y transformaciones que ha experimentado una comunidad del estado de Puebla, cuya población practica la movilidad espacial de tipo interestatal.

Para dicha labor, el presente documento ha sido dividido en varios apartados. De tal suerte, que el lector podrá encontrar en el primer apartado un breve esbozo sobre el fenómeno de la migración, que incluye algunas definiciones, causas y dinámicas del proceso. Consecutivamente, el segundo apartado conduce una caracterización socioantropológica de la comunidad de Alcomunga, Puebla, así como de sus dinámicas migratorias. En el tercer apartado, expondremos los principales cambios socioculturales que se presentan en dicha comunidad como efecto de los procesos migratorios que experimenta desde hace varios lustros.

El fenómeno migratorio

Definir a la migración ha sido una tarea laboriosa e interdisciplinaria por parte de muchos investigadores y teóricos de la movilidad espacial. En este tenor, para algunos autores la migración puede ser vista como “el cambio de residencia de una o varias personas de manera temporal o definitiva, generalmente con la intención de mejorar su situación económica así como su desarrollo personal y familiar” (INEGI, 2010), que suele involucrar “un reajuste completo de las afiliaciones del individuo en la comunidad” (Bogue; citado en Herrera, 2006: 24). En el mismo orden de ideas, Rivera considera a la migración como “un mecanismo articulador de las estrategias de sobrevivencia de las familias campesinas en las sociedades en vías de industrialización y urbanización en Latinoamérica” (2012: 24).

Ciertamente, podemos advertir que la migración es una forma de movilidad espacial, un cambio de residencia motivado

por factores diversos que permiten a uno o varios sujetos trasladarse a otros espacios con la principal finalidad de satisfacer una serie de necesidades básicas.

Lo significativo, sin embargo, es que dicho fenómeno social está compuesto por tres elementos imprescindibles “la comunidad de partida o de origen, la comunidad de destino y los mismos migrantes” (Lamy y Jaso, 2013:10) cuya articulación dota de sentido a la migración, creando un circuito migratorio en el que no solo circulan personas sino también ideas, recursos, información y bienes simbólicos.

A decir verdad, estos elementos permiten identificar el tipo de migración que se practica, tal es el caso de la migración internacional o bien de la migración interna. La primera puede ser vista como un “[...] movimiento de población que traspasa las fronteras nacionales” (García, 2013: 43), mientras que la segunda se refiere “al movimiento que se realiza dentro de los límites geográficos de un país y que se determina entre divisiones administrativas a su interior” (Cruz, Acosta y Ybáñez, 2015: 19). Ahora bien, la migración interna se subdivide en migración intermunicipal e interestatal, en donde la primera representa “[...] el cambio de residencia de la población de un municipio a otro, al interior de una misma entidad” (INEGI, 2005:8), mientras que la segunda puede definirse como la “movilidad de un estado a otro con la finalidad de laborar” (*Ibid.*:15).

Independientemente de sus modalidades, las causas de los desplazamientos suelen abrazar una o más variables, de hecho responden a una serie de factores políticos, económicos, sociales e históricos, cuyas dinámicas moti-

van la movilidad de los sujetos con el fin de alcanzar su desarrollo personal, mejorar su calidad de vida, o bien asirse de recursos con los cuales satisfacer sus necesidades básicas. Así por el ejemplo, tenemos el caso de la comunidad de Alcomunga, cuyos procesos migratorios responden a una serie de variables. Pero, sobre todo, junto a las causas del fenómeno hallamos los efectos que provoca la migración en esta y otras comunidades del estado de Puebla. Detengámonos un momento en nuestro estudio de caso.

Caso de estudio

San Sebastián de Alcomunga es una comunidad de origen nahua localizada en la Sierra Negra del estado de Puebla, caracterizada tanto por su actividad agrícola como por un alto porcentaje de población migrante, cuyos desplazamientos son de tipo interestatal y temporal. Sucede, en efecto, que los alcomunguenses se dirigen a estados del norte del país, tales como Baja California y Sonora con el objetivo de laborar –por periodos de dos a tres meses– en aquellas agroindustrias que solicitan mano de obra no calificada para su producción. De hecho, las principales actividades laborales son la siembra y corte de espárrago, cebollín y poda de uva, generalmente realizada por los hombres, mientras que el empaque de tales productos representa una actividad femenina.

Adviértase, que los migrantes varones que laboran en las agroindustrias son en su mayoría campesinos, pues se dedican en su comunidad de origen a realizar actividades agropecuarias, otros más desempeñan oficios

como carpintería o albañilería, mientras que las mujeres se centran en las labores domésticas o en la confección de bordados que son comercializados en la ciudad de Tehuacán. Ahora bien, la edad de los migrantes alcomunguenses oscila entre los 15 y 40 años de edad. En el caso de los hombres, su movilidad sucede a más temprana edad con respecto de las mujeres. Empero, en ambos casos suelen ser contratados con documentos prestados –de familiares y amigos– cuando estos son menores de edad.

Es interesante notar que las empresas suelen reclutar a los alcomunguenses u otros poblanos a partir de uno o más capitanes, quienes tienen cuotas establecidas, cuyo cumplimiento finaliza con la cita de los migrantes en el centro de la población, a fin de trasladarlos hasta los centros de trabajo (aproximadamente 15 horas de viaje), en donde permanecerán por varias semanas o meses laborando.

Cabe señalar, que bajo este tipo de movilidades espaciales (interestatal y temporal) los pobladores tienen la ventaja de poder volver frecuentemente al terruño, pues los periodos en la agroindustria son estacionales. En consecuencia, los alcomunguenses suelen retornar a su terruño para realizar actividades relacionadas con la agricultura, comercio u otras labores. Pero, sobre todo, tienen la posibilidad de utilizar las remesas para diferentes proyectos relacionados con la mejora del hogar, adquisición de artículos eléctricos, la educación de sus hijos o en el sector agropecuario.

Lo que importa aquí destacar, es que la movilidad espacial suele generar un *shock* cultural entre las sociedades de origen y destino de los migrantes y, por ende, una serie de transformaciones en ambas geografías.

Aquí hay que advertir que, tales cambios han sido parte de las agendas de varios estudiosos del fenómeno migratorio, particularmente aquellos relacionados con la dimensión económica. Sin embargo, desde la década de 1990, los académicos prestarían mayor atención a los cambios culturales, debido no solo a la intensificación de los flujos, sino también a los efectos observados en distintas comunidades de migrantes (Lamy, 2013).

Quizás, ya convendría mencionar, que el análisis de los cambios socioculturales en el contexto de la migración, precisa de la identificación de aquellas causas que motivan a los sujetos a emprender su empresa migratoria. Si bien la búsqueda de estabilidad económica funge como un factor central al momento de migrar, también deben considerarse variables como las aspiraciones, las necesidades subjetivas e ilusiones de quienes emprenden el éxodo (Aquino, 2012). No obstante, junto a tales consideraciones, García Campos (2013) explica que la decisión de migrar:

[...] tiene un fuerte componente en la personalidad de los individuos. El autor –McClelland– habla de tres tipos de motivaciones básicas que son a su vez características de personalidad. La motivación al logro, la cual se refiere a que la persona está orientada hacer mejor las cosas, pudiendo ser en relación a otras personas o a uno mismo, lo que, conlleva un componente de búsqueda de un mayor estatus social. La motivación por el poder, que se refiere a querer ser líder y poder tener control sobre otras personas. Por último, la motivación a la afiliación, la cual habla del deseo de formar y mantener las relaciones con otras personas. Esta motivación está asociada al apego al lugar, pudiendo ser este, el hogar, la ciudad o la región (García, 2013: 157).

En efecto, las motivaciones para conducir la empresa migratoria pueden estar relacionadas con el desarrollo personal del sujeto, ya que a través de esta experiencia los sujetos suelen alcanzar ciertos beneficios y metas diversas.

En otro orden de ideas, los migrantes pueden ser vectores o agentes de transformación para sus comunidades de origen y destino, a partir de sus propios cambios. Sin embargo, a su retorno los migrantes pueden sentir un “desfase cultural”, ya que frecuentemente quieren conservar y mantener aquellas prácticas del lugar de destino, pero durante su estancia en el terruño se encuentran descontextualizados, “pierden el carácter funcional que tienen en el ensamblaje cultural inicial” (Cucho; citado en Lamy, 2013: 102).

Cabe entonces plantear, que las interacciones con otras culturas en el contexto migratorio permiten la adquisición y apropiación de ciertos elementos. En este sentido, Castro (2012) afirma que “las culturas se construyen y edifican en el contacto, en el roce cultural. Las culturas nunca son el resultado del aislamiento y el encierro en sí mismas. Al contrario, están marcadas y formadas a partir de la interacción y el encuentro” (*Ibid.*: 12). Esto, nos permite entender que las culturas tanto “nativas” como “foráneas” son un constructo y resultado de la interacción con otras.

En el mismo orden de ideas, Othón Baños (2003) explica que los habitantes de las zonas rurales están igualmente expuestos a estímulos externos, los cuales logran modificar no solo el contexto sino también sus formas de vida:

[...] los jóvenes del campo mexicano están más expuestos a estímulos “externos” que pesan en sus decisiones individuales y colectivas. Una nueva corriente de información

a su alcance, que Bourdieu llama violencia simbólica del capitalismo, trastoca su subjetividad comunicativa y provinciana; su escala de valores y preferencias se abre hacia el ámbito internacional. Este es un hecho trascendental que separa generacionalmente a padres e hijos, es una situación que rompe viejos encadenamientos culturales en aquellos cuya niñez transcurrió en medio de una comunidad menos abierta. Las migraciones temporales llevan y traen información, incorporan experiencias que se expresan incluso en la personalidad de los individuos (Baños, 2003: 29).

Ciertamente, los sujetos de las zonas rurales no están exentos de estar en contacto constante con ideas foráneas, ya sea por los *mass media* o las dinámicas migratorias, pues estas permiten intercambiar información y experiencias que se ven reflejadas en los hábitos, personalidades y formas de vida de los migrantes. Cabe señalar, que la mundialización de la economía y el capitalismo forman parte importante de estas influencias y transformaciones, ya que generan expectativas diferentes a las que se tienen en las comunidades de origen, por lo que la movilidad es el vehículo tanto de ideas como de objetos materiales y simbólicos que suelen transformar a las comunidades.

En este contexto preciso, las investigaciones antropológicas han permitido una aproximación al estudio de las migraciones como un fenómeno sociocultural, impulsado por los aspectos económicos y las idealizaciones que suelen devenir de estas movi­lidades (Aquino, 2012). En el mismo tenor, Gasper (2011) explica que estas movi­lidades involucran “al desarrollo económico, a la modernización, y a conflictos políticos y ‘evolución’

cultural que trae consigo una migración de existencias y no solo de cuerpos físicos que suman o restan estadísticas, incluyendo cambios en el mundo de las personas, en los contextos sociales, y en los valores e identidades” (citado en García Marín, 2013: 155).

Cambios socioculturales en el contexto de la movilidad espacial

Al amparo de dichas aportaciones, no hay duda de que el fenómeno migratorio provoca una serie de transformaciones en los sujetos y sus contextos sociales. Mirado en su totalidad, la importancia de los cambios que resultan de los procesos migratorios recaen en gran medida en las dinámicas de los sujetos, quienes al estar en contacto con otras culturas tienden a reproducirlas en sus lugares de origen, generando mutaciones trascendentales en las identidades que han sido adoptadas, mezcladas e hibridadas y, sobre todo, distinciones entre los sujetos mediante procesos de inclusión y exclusión, que bajo el contexto de la migración se traducen en nuevas formas de vida, interacción, capacidad de consumo y formas variadas de negociación de la pertenencia.

Ciertamente, tales elementos nos han permitido visualizar los diversos cambios que se han presentando en Alcomunga, cuya comprensión y análisis serán vistos a la luz de los conceptos de hibridación y transculturación. Ahora bien, siguiendo a García Canclini (1989), hibridación alude a aquellas prácticas separadas que se combinan generando nuevas estructuras, objetos y prácticas, entendiéndose como una mezcla que da como resultado un producto compues-

to.¹ En cambio, para Herskovitz² y Ortiz³ el concepto de *transculturación* podría ser empleado para explicar aquellas variaciones que son generadas por la interacción entre dos culturas distintas en zonas de contacto, cuyas influencias son recíprocas tanto en los modos de representación como culturales, creando así nuevos fenómenos culturales (Zárate, 2008).

Para el caso de la migración, ambos conceptos son de gran utilidad para entender que los efectos en los lugares de origen son consecuencia de la interacción entre distintas culturas, tal es el caso de los lugares de destino. Pues en tales locaciones los sujetos adquieren nuevas prácticas culturales, que suelen ser reproducidas tanto en los espacios laborales como familiares y comunales. A decir verdad, los procesos de hibridación y

1. Por hibridación podemos entender aquellos “[...] procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (Canclini, 1989: III).

2. Transculturación se refiere a las “influencias recíprocas de los modos de representación y prácticas culturales de varios tipos en colonias y metrópolis, y es en consecuencia un fenómeno de la zona de contacto” (citado en Zárate 2008: 30).

3. Para Ortiz el vocablo transculturación “expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *aculturation* sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación” (1940: 90).

transculturación surgen a partir de la interacción entre dos o más culturas diferentes, que suelen trastocarse, generando una nueva cultura o bien la preeminencia de una sobre otra.

Puede decirse que, en general, ambos conceptos nos aproximan desde diferentes perspectivas a los cambios particulares que devienen de las movilidades espaciales. Conviene recalcar, que las transformaciones en las comunidades migrantes suelen darse de distinta manera, grado e intensidad, traduciéndose en variopintas clases de transformaciones, que van desde la vestimenta, el consumo, los gustos musicales, la identidad, entre otras.

Para el caso de Alcomunga podemos advertir un conjunto de mutaciones que hallan su origen en la migración interna, cuyos efectos se ven reflejados en aspectos como la vestimenta, los gustos musicales y el consumo, pues el contacto que tienen sus habitantes con otras formas de vida durante sus estancias laborales, ha contribuido a la adquisición de varios elementos culturales que se mezclan con los propios, traduciéndose en significativas modificaciones que se ven reflejadas en la cotidianeidad de los alcomunguenses.

En primer lugar identificamos a la vestimenta, ya que saltan a la vista una serie de modificaciones a la misma, pues la migración ha influido en la manera de vestir entre quienes emprenden la empresa migratoria. Hasta donde hemos podido investigar, Alcomunga es una comunidad de origen nahua y bilingüe, cuyas tradiciones e idioma han persistido por decenios, más no así sus atavíos.

En efecto, según los registros fotográficos y narraciones de los pobladores de la región, existe un notorio cambio en la vestimenta ya

que los atavíos de hombres (calzón y camisa de manta, huaraches y sombrero) y mujeres (falda y blusa de manta y ausencia de calzado) han sufrido una serie de variaciones con el paso de los años. Incluso, la tradición de cubrirse con cotones de lana de propia manufactura, que servían para protegerlos del característico frío que azota a las tierras altas de Alcomunga.

Cabe destacar, que la introducción de la carretera, la apertura de negocios e interacciones con ciudades como Tehuacán y Puebla, así como la movilidad espacial, produjeron una modificación en la manera de vestir. Los hombres comenzaron a utilizar pantalones de vestir, cinturones, camisas, sombreros y huaraches industrializados; mientras que las mujeres, faldas comerciales, blusas con modelos diversos, huaraches de plástico y rebosos manufacturados en el exterior.

En la actualidad, no existe una forma única de vestir, pues como fruto del comercio y la movilidad espacial muchos alcomunguenses (en especial jóvenes) han modificado su vestimenta, retomando modas estereotipadas que ofrecen los medios de comunicación, destacando el contacto con otros sujetos en diversos espacios, tal es el caso de la migración interna.

De hecho, la vestimenta es parte de los cambios evidentes entre los jóvenes migrantes, pues como parte de sus desplazamientos hacia otras geografías adoptan aquellas formas de vestir que les demanda su lugar de trabajo, ya sea por su utilidad, o bien por su adaptación a los nuevos espacios sociales (jeans, zapatos, tenis, chamarras, etcétera). Sucede, en efecto, que como fruto de la migración los alcomunguenses comenzaron a incorporar otras prendas distintas a las

confeccionadas en su comunidad, ya que los recursos monetarios de su salario como jornaleros les permitieron adquirir distinta clase de bienes materiales.

Quizás, ya convendría decir, que desde nuestro punto de vista, la vestimenta puede ser entendida como un elemento identitario, bajo las anotaciones que Giménez (2000) propone para construirla, “la pertenencia a una pluralidad de colectivos –y– [...] la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales” (*Ibid.*: 51). Es decir, que el uso de cierto tipo de ropa constituye un identificador identitario en las distintas geografías en las cuales habitan los sujetos. Así pues, la vestimenta suele identificarlos como parte de un grupo social y estar relacionada con determinados espacios, o bien distinguirlos como parte de otro grupo que posee ciertos atributos idiosincráticos.

Para explicar este cambio, debemos tener en cuenta que la migración es uno de los medios por los cuales la vestimenta cobró importancia entre los alcomunguenses como parte de la configuración de su identidad, sin embargo, es preciso reconocer que los estereotipos que promueven los *mass media* también juegan un papel importante en esta transformación.

Llama la atención que aquellos sujetos que emprenden la empresa migratoria van en la búsqueda no solo del capital económico para el consumo de aquellos atavíos que les permitan estar a la “moda”, sino también para alcanzar prestigio social.

Nótese, que la ropa, calzado y otros accesorios que consumen los alcomunguenses provienen de los comercios que se instalan en la cercanía de las agroindustrias, cuyo origen estadounidense encaja en los estándares de

moda que los migrantes desean adquirir. De igual manera, existen mercados en las ciudades próximas que ofrecen los mismos productos a precios económicos (tenis, botas, jeans, chamarras, entre otros), que funcionan como elementos de identidad y distinción entre los migrantes y no migrantes, ya que en la comunidad de origen la imagen del migrante se traza especialmente por su manera de vestir y calzar, generando distinción entre los pobladores de Alcomunga.

Según el testimonio de algunos alcomunguenses, ciertas tendencias de la moda son traídas a la comunidad de origen por parte de los migrantes, tal es el caso de la ropa y calzado de marca, resultado del constante contacto con otros sujetos y culturas, provocando una serie de cambios paulatinos en el consumo y formas de vestir. En este sentido, Anselmo, migrante con una amplia trayectoria laboral nos comenta que:

[...] pues ellos [los alcomunguenses migrantes] ven allá la moda y aquí lo presentan igual, como si fueran presumiendo lo que ven en aquel lado ya aquí llegan y se visten también. –¿De dónde retoman la moda?– creo que por las personas que andan allá como se visten entonces se compran y se ponen, allá no se ponen pero acá si, los jóvenes traen ropa diferente. Lo que ven allá lo traen a acá y lo usan presumiendo en la comunidad, según ya es novedoso, por ejemplo ahorita los chavos que se ponen su gorra, sus cholos, ahí andan con su pantalón de cañón, eso ya es todo lo que es pasado, y todo eso lo adquieren de allá. Los chavos que no han salido, no se visten así.⁴

En este contexto preciso, se observan jóvenes migrantes que adoptan modas como las de

4. Entrevista realizada a Anselmo Cano, durante trabajo de campo en Alcomunga, Puebla. Abril de 2014.

“cholo” y “norteño”, mientras que otros solo recurren a determinadas modas para distinguirse del resto de sus paisanos y extraños. Por si fuera poco, la forma de vestir representa un símbolo del poder adquisitivo entre los jóvenes y otros alcomunguenses, el cual suele ser transfigurado en prestigio social.

Otro aspecto que refleja los cambios que ha traído consigo la movilidad espacial yace en los gustos musicales, pues los nuevos espacios donde habitan los alcomunguenses los ponen en contacto con otros géneros musicales, fruto de la convivencia y necesidad de aceptación entre los distintos grupos sociales con los cuales coexisten en las sociedades de destino y o espacios laborales.

En consecuencia, miramos a la música como un elemento que refleja los cambios culturales de los migrantes, convirtiéndose en un referente identitario pues contribuye a los procesos de inclusión y exclusión entre los sujetos que adquieren nuevos gustos musicales que no corresponden al lugar de origen o la región.

Hay que señalar, que según sus pobladores, Alcomunga carece de algún registro sonoro que nos permita identificar si posee algún tipo de música que pueda considerarse como representativa de su comunidad. Empero, podemos identificar que a lo largo del tiempo esta ha adoptado diversos géneros musicales, cuyo origen halla sustento en la influencia de la radio, televisión y las movi- lidades de sus pobladores, quienes frecuentemente adoptan, portan y difunden nuevas tendencias y modas sonoras.

No hay duda de que durante las migraciones hacia la ciudad de Puebla y México, los alcomunguenses comenzaron a incorporar a su repertorio musical grupos de moda

relacionados con los géneros romántico y cumbia. Esta nueva adquisición musical sería integrada al repertorio de los alcomunguenses a partir de la interacción con sus hijos ausentes, quienes generalmente son portadores de nuevos gustos musicales y consumidores de aquellos artilugios de la modernidad que son necesarios para la reproducción de los mismos.

Aún más, las migraciones recientes hacia el norte del país, han propiciado la interacción de los alcomunguenses con sujetos de diversas localidades de México y, por ende, potenciando su experiencia con diversas afinidades musicales, pues la convivencia y búsqueda de la aceptación y pertenencia en los lugares de destino, trae consigo no solo la adquisición de nuevos gustos musicales, sino también vínculos de solidaridad, amistad y compañerismo.

Ciertamente, los lugares de destino característicos de una cultura “norteña” cuentan con géneros musicales particulares, que muchas veces acompañan su identidad (la banda, duranguense, música norteña, etcétera) y los migrantes al estar en contacto con esta cultura, adquieren paulatinamente tales gustos musicales y maneras específicas de vestir (como son pantalones, camisa y sombrero vaqueros, botas picudas, cinturón de hebilla grande y cuero), cuyo uso propicia no solo la diferenciación y distinción entre los grupos sociales, sino también la reconfiguración de su identidad.

Junto a este proceso, los aparatos electrónicos (por ejemplo los celulares) son el medio por el cual los migrantes portan la música, la comparten y reproducen en el lugar de origen y de destino, facilitando la adquisición y difusión de nuevos géneros sonoros, tales

como el reggaetón, los narcocorridos y la música norteña.

Al igual que la vestimenta, la música representa un identificador identitario, ya que por un lado, permite a los migrantes distinguirse de otros pobladores de su comunidad y, por el otro, crear afinidad con aquellos grupos de las sociedades de destino. Así, por ejemplo, si el migrante gusta de la música norteña, comenzará a adoptar la vestimenta que le distinga como seguidor de dicho género (botas, sombrero, cinturón con hebilla grande), o bien si le atrae el reggaetón, entonces comenzará a utilizar elementos que lo identifiquen como seguidor del mismo (pantalones holgados, gorra y playera con brillos, tenis holgados). En suma, la adquisición y consumo de ciertos géneros musicales trae consigo un proceso de inclusión, exclusión y diferenciación tanto en las comunidades de origen como de destino de los alcomunguenses.

Tales ejemplos están interrelacionados por las características propias de cada elemento, los cuales pueden estar supeditados uno con el otro con base en los gustos y las representaciones sociales de los alcomunguenses. De igual manera, nos permiten aproximarnos a un cambio de gran importancia en la comunidad: el consumo.

Según explica García Canclini (1995) el consumo (entendido desde las ciencias sociales) es “*el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos*” (*Ibid.*: 58-59; cursivas del autor). En este sentido, podemos decir que en Alcomunga existen dos apropiaciones y consumos de productos significativos: la vestimenta y la música.

Ahora bien, las migraciones interestatales hacia estados del norte del país han permitido que los alcomunguenses adquieran mayor

poder adquisitivo, promoviendo el consumo de bienes y artículos que antes no formaban parte de su lista de prioridades y preferencias. Por citar tenemos, aparatos electrónicos, ropa y calzado de moda; cuya compra y ostentación se convierten en un indicador de su estatus social.

Llama la atención entonces que la transformación de los hábitos de las comunidades migrantes al comprar y llevar a sus comunidades estos productos de consumo se ven trastocados en gran medida por la movilidad espacial de los alcomunguenses, esta representa una dinámica de socialización con otros sujetos en distintos espacios, estimulando la adopción de diferentes hábitos de consumo. Lo anterior, permite que los migrantes vayan incorporándose a variopintas dinámicas culturales que ofrecen los espacios laborales, lo cual incluye el consumo de atavíos, música, tecnología y prácticas socioculturales que son trasladadas a su terruño.

Adviértase, que la adquisición de bienes no es solo para satisfacer sus necesidades, sino también representan elementos de distinción entre quienes los portan o consumen. De hecho, los migrantes han cambiado sus hábitos de consumo no solo por las necesidades que devienen en sus lugares de origen o destino, sino también por la importancia que los bienes u objetos poseen en ambas cartografías. Sucede, en efecto, que los objetos adquiridos y llevados al terruño suelen determinar—entre los alcomunguenses—si los migrantes alcanzaron éxito laboral.

Tal es el caso de muchos jóvenes como Yerasema, quien pese a su corta edad (17 años) cuenta con tres experiencias laborales en las agroindustrias del norte de México.

Según sus narraciones, uno de sus propósitos de trabajar fuera del terruño es para obtener recursos que serán destinados en la compra de bienes y objetos que antes no podía costear. Lo mismo sucede con otros jóvenes de su edad: “mis amigas también se van a trabajar, ellas son mayores y quieren ir porque les gusta tener algo [de dinero]. A unas les gusta tener mucha ropa, a algunos les gusta construir su casa o comprar coche. Son igual mujeres y hombres los que quieren hacer esas cosas”.⁵

La experiencia de nuestra interlocutora nos permite tener un panorama más amplio sobre la población joven, particularmente aquella relacionada con sus deseos y hábitos de consumo. De hecho, el ejemplo de Yerasema y de otras jóvenes migrantes revela el caso de aquellas mujeres solteras que salen del terruño con la finalidad de satisfacer sus necesidades individuales y familiares, pero, sobre todo, muestra el medio por el cual van adquiriendo nuevos gustos, modas y formas de vida, cuyo desarrollo se ve acompañado de la transculturación e hibridación de varios aspectos de la cultura de su terruño.

A decir verdad, la migración es parte importante de los cambios y transformaciones culturales, porque a través de ella pueden acceder a distinta clase de bienes materiales, además, sus prácticas de consumo también influyen en la reconfiguración del estatus comunitario de quienes emprenden la empresa migratoria. A riesgo de simplificar, podríamos decir, que tanto la vestimenta, el gusto musical y los hábitos de consumo de los mi-

grantes alcomunguenses están directamente relacionados con la apropiación de nuevas formas de vida, así como de la hibridación de la dimensión cultural de su comunidad.

En efecto, los cambios que surgen a consecuencia de la movilidad espacial de los alcomunguenses, pueden entenderse como procesos de hibridación y transculturación, conforme a las características específicas que presentan cada una de estas transformaciones en las que se ven inmersos tanto los migrantes como sus familias.

Así pues, para el caso de las dinámicas migratorias podemos advertir que la llegada de los alcomunguenses a las zonas de contacto (espacios laborales) produce un “desarraigo cultural” (Ortiz, 1940) que entendemos como transculturación. Este “desarraigo” no significa la pérdida automática de la cultura nativa para poder adquirir una nueva (la del lugar de destino), sino que los migrantes van adoptando paulatinamente una serie de elementos que les permiten reconfigurar algunos aspectos de su propia cultura. Entre estos elementos identificamos la vestimenta, la música y los hábitos de consumo, los cuales se ven transformados por la interacción con otras culturas que se encuentran en la “zona de contacto”, aunque también por la influencia que tienen los *mass media*.

Por citar algunos ejemplos, tenemos que los alcomunguenses deciden consumir y portar distinta clase de ropa de moda (pantalones de mezclilla, playeras, sudaderas, tenis y accesorios varios); cuya incorporación se traduce en la reconfiguración de algunos identificadores identitarios de la cultura de su terruño, en detrimento de aquellos atavíos de su lugar de origen. Lo anterior, podría interpretarse como parte de un proceso de

5. Entrevista realizada a Yerasema Arce, durante trabajo de campo en Alcomunga, Puebla. Abril de 2014.

transculturación, no necesariamente por el hecho de adoptar nuevas formas de vestir, sino porque esto significa una resignificación de su habitual vestimenta.

En la misma dirección, se encuentra la reproducción de aquellos gustos musicales que son adquiridos en los lugares de destino (banda, corridos y reggaetón) los cuales desplazan gradualmente a los anteriores, mayormente significativos entre los sujetos que realizan la movilidad, ya que en la zonas de contacto prevalecen determinados géneros musicales que yacen entre los trabajadores de las agroindustrias del norte del país.

Por último, el consumo se ve trastocado por las prácticas propias de los lugares de destino. En nuestro caso, el proceso migratorio repercute vigorosamente en las dinámicas de los alcomunguenses. Lo anterior, debido a que durante su estancia en las sociedades de destino, los salarios percibidos incrementan su poder adquisitivo, permitiéndoles modificar sus prácticas de consumo, pero, sobre todo, sumar prestigio social.

Sea como fuere, el proceso de transculturación nos permite explicar ciertos cambios que yacen entre los migrantes, quienes dejan atrás algunos de sus hábitos de consumo para apropiarse de otros. Estas dinámicas son reproducidas tanto en los lugares de origen como de destino, cuyo origen puede hallarse en sus estadías laborales, pues en ellas se observan una mayor oferta de productos y un sinnúmero de rasgos culturales de otros grupos humanos.

Como bien señala Valenzuela (2003), para el caso del consumo tenemos que,

En la sociedad contemporánea la ostentación de los bienes de consumo es uno de los pa-

rámetros para medir la realización y el éxito en la vida. Los valores que definen el valor axiológico formal se colocan a la defensiva frente al poder asociado con la adquisición de bienes materiales. Poco importa la forma mediante la cual se obtienen esos bienes, en una sociedad que presenta varios discursos para el triunfo (*Ibid.*: 154).

En este contexto preciso, podemos advertir que los migrantes no solo adquieren objetos en función de sus necesidades primarias, sino que estas también responden a necesidades sociales, implícitas en los sujetos que realizan una movilidad espacial en búsqueda de recursos y la satisfacción de otras necesidades. En efecto, los objetos que consumen los alcomunguenses en los lugares de destino, denotan éxito laboral y personal frente a sus paisanos. En este sentido, la adquisición de nuevos gustos en la vestimenta y la música son factores que suelen identificar a los migrantes como sujetos de éxito, cuyo origen encuentra explicación en su empresa migratoria.

Consecuentemente, podemos deducir que el proceso de transculturación ve la luz en el momento de contacto y durante su estancia en los lugares de destino, en donde los alcomunguenses interactúan cotidianamente con migrantes de otros estados y otras formas de vida. Lo anterior, suele traducirse en la reconfiguración de sus elementos identitarios, que en muchas ocasiones son el resultado de la inserción de los migrantes en los espacios laborales y de esparcimiento de las sociedades de destino.

Si bien el lugar de destino es entiendo como un espacio en el que los migrantes comienzan a modificar sus formas de vida, frente al contacto con otros sujetos y culturas,

estos cambios no se mantienen estáticos, sino que fluyen a través de los migrantes y no migrantes entre distintas cartografías espaciales. Así pues, las prácticas “novedosas” de consumo y los elementos que se adquieren en los espacios laborales se van mezclando con los preexistentes, traduciéndose en dinámicas de hibridación cultural y espacial.

Bajo este contexto, la vestimenta y los gustos musicales representan elementos significativos para la reconfiguración de la identidad entre los migrantes y sus familias, pues les permiten trazar una distinción en el lugar de origen y negociar su pertenencia en los lugares de destino, es decir, que tales elementos fungan al mismo tiempo como un identificador identitario entre los grupos sociales que conforman la sociedad estratificada en Alcomunga, pero, sobre todo, pertenecer a las culturas de los espacios laborales, constituidas por sujetos con diversas formas de vida.

En suma, la identidad adopta y abraza características híbridas, en las que existen elementos identitarios del lugar de origen (la lengua, la religión, la vestimenta, la música, etcétera) y del lugar de destino (prácticas de consumo). Dichos elementos permiten a los sujetos identificarse en distintos tiempos y cartografías espaciales. Por lo tanto, podríamos decir que un alcomunguense es un sujeto católico, de habla nahua y con vestimenta propia de la comunidad. Paralelamente, puede ser un sujeto que trabaja en una agroindustria que comparte gustos y prácticas culturales con otros sujetos, identificándose como trabajador. Una tercera vía podría denominarse como *identidad híbrida*, pues conjunta las dos primeras partes, la de alcomunguense y trabajador migrante,

dando como resultado un sujeto que se caracteriza por una identidad anclada en el territorio y otros rasgos culturales, a la cual le es sumada una serie de elementos adquiridos a partir de la migración, traduciéndose en nuevas prácticas (hábitos de consumo y la reproducción musical del norte del país), que contribuyen a la reconfiguración de su identidad, resultado de la mezcla de distintas prácticas y el contacto con distintos espacios y grupos sociales.

Lo anterior, no quiere decir que todos los alcomunguenses construyan su identidad de la misma manera, sino que frente al fenómeno migratorio es dable observar una serie de dinámicas de hibridación que incluyen a la música, la vestimenta, el consumo, entre otras variables.

Si bien el conjunto y mezcla de aquellos elementos identitarios pueden entenderse como un proceso de hibridación, los hábitos de consumo fungen como parte importante de dicho proceso, ya que como García Canclini (1995) explica, estos nuevos hábitos de consumo entre los migrantes son “[...] la mezcla de ingredientes de origen autóctono y foráneo se perciben, en forma análoga, en el consumo de los sectores populares” (*Ibid.*: 66). En este orden de ideas, hallamos que en los hábitos de consumo de los migrantes coexisten elementos tanto de sus lugares de origen (relacionados con sus necesidades básicas) como de destino (adquisición de diversos bienes materiales y suntuarios). Así pues, la movilidad espacial, no solo representa la búsqueda de beneficios económicos sino también de prestigio social.

Por su parte, los bienes materiales adquiridos por los migrantes evidencian el éxito de su empresa migratoria, pero, sobre

todo, su consumo y traslado al terruño han estimulado una serie de cambios socioculturales. En este sentido, coincidimos con Horth, pues alude que “los migrantes a su retorno traen consigo costumbres, vestimenta y formas de interacción [...] estas conductas reflejan más la ostentación pública del *status* migratorio que una transformación profunda en el sentido de pertenencia del individuo” (Horth 2011: 105).

En otras palabras, la adopción de una serie de prácticas, creencias, bienes materiales y simbólicos que se desprenden del fenómeno migratorio, suelen incorporarse a las dinámicas culturales de los alcomunguenses, dando como resultado un proceso de hibridación con aquellos rasgos culturales propios del terruño. Por otro lado, el estatus generado por el incremento del poder adquisitivo de las remesas migratorias solo puede ostentarse a su retorno, reforzando la idea de que la labor realizada en las agroindustrias produce beneficios diversos a quienes optan por la empresa migratoria.

A la postre, identificamos que el lugar de destino representa un espacio de oportunidad no solo laboral sino de interacción, aprendizaje y transformación, en donde los migrantes viven una cotidianidad hibridada “por la convivencia de su acervo de conocimientos anteriores y sus experiencias tan distintas en el sitio donde migró” (Hiernaux, 2008: 110). De hecho, en los diversos espacios que habita el migrante yacen una serie de transformaciones, cambios, continuidades y rupturas que son el resultado de la movilidad espacial que abraza desde hace decenios la Sierra Negra de Puebla.

Conclusiones

Los aportes del presente trabajo nos han permitido comprender que las migraciones internas son generadoras de cambios culturales importantes entre las comunidad de origen y destino de los alcomunguenses, debido a la interacción con otros sujetos y culturas, pues estas les permiten adquirir nuevas formas de vida, gustos, prácticas, creencias, hábitos, entre otras cuestiones.

Como bien señala Aquino (2012), entre los jóvenes rurales existe la idea de que la movilidad espacial les dará la oportunidad de alcanzar estilos de vida diferentes, relacionados con los de la ciudad. Esto significa que estarán expuestos a culturas, identidades y estilos de vida propios de las zonas urbanas, brindando a los migrantes una serie de beneficios de la “modernidad”, que suelen ser reproducidos a su retorno entre su familia, amigos y vecinos. Las transformaciones que devienen de la movilidad espacial, la música, la vestimenta y el consumo, nos permitieron aproximarnos hacia el proceso de reconfiguración identitaria que acontece como efecto de los procesos de hibridación cultural y transculturación que alienta la migración interna.

Con base en lo anterior, podemos advertir que las movilidades espaciales son uno de los principales factores de cambio en ciertas comunidades, cuyo origen yace en el contacto e interacción entre aquellos migrantes que laboran en las agroindustrias del norte del país, siendo estas zonas de contacto, espacios idóneos para las transformaciones que hemos abordado en el presente documento.

Nótese, que los alcomunguenses son un ejemplo fehaciente de los cambios efectuados

en las movilidades espaciales interestatales que se mantienen vigentes en México, elementos como la vestimenta, la música y el consumo son referentes importantes de rupturas y continuidades en las prácticas de los migrantes en las agroindustrias, cuyo análisis a la luz de la transculturación e hibridación, esboza las transformaciones socioculturales que ocurren tanto en el lugar de origen como de destino de los alcomunguenses.

En este sentido, la migración interestatal en San Sebastián de Alcomunga constituye un claro ejemplo que nos aproxima a mirar a la migración interna como un fenómeno de gran relevancia en México, evidenciando que sus traslados y movilidad logran trastocar tanto a quienes realizan el viaje, como a quienes permanecen en la comunidad de origen, en donde los migrantes y sus prácticas pueden ser vistas como uno de los principales medios o catalizadores de los cambios, que coadyuvan a la reconfiguración de la identidad de distintas cartografías espaciales en las cuales habita.

Referencias

- Aquino, Moreschi Alejandra. (2012). "Subjetividades juveniles y migración internacional. Ecos desde la Sierra Norte de Oaxaca". En Y. Castro (coord.). *La migración y sus efectos en la cultura*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 43-60.
- Baños, Ramírez Othón. (2003). *Modernidad, imaginario e identidad rurales. El caso de Yucatán*. México. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Bogue, Donald J. (1968). "*Migración interna*", *el estudio de la población*. México. Aguilar.
- Castro, Neira Yerko (coord.). (2012). *La migración y sus efectos en la cultura*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cruz, Piñeiro Rodolfo; Acosta, Félix e Ybáñez, Zepeda Almyra. (2015). "Enfoques teóricos, hipótesis de investigación y factores asociados a la migración interna". En *Migración interna en México. Tendencias recientes en la movilidad interestatal*. R. Cruz Piñeiro y F. Acosta. México. El Colegio de la Frontera Norte. pp. 19-55.
- García, Campos Tonatiuh. (2013). "Proceso subjetivo del migrante y su efecto en los que se quedan". En B. Lamy (coord.) *Impactos socioculturales de la migración*. México. Universidad de Guanajuato, Miguel Ángel Porrúa. pp. 155-175.
- García, Canclini Néstor. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México. Debolsillo.
- García, Canclini Néstor. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Debolsillo.

- García, Marín Rosa M. (2013). "Una mirada femenina al proceso migratorio internacional". En B. Lamy (coord.) *Impactos socioculturales de la migración*. México. Universidad de Guanajuato, Miguel Ángel Porrúa. pp. 41-63.
- Giménez, Gilberto. (2000). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En J. M. Valenzuela. *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México. El Colegio de la frontera Norte, Plaza y Valdés editores. pp. 45-78.
- Herrera, Carassou Roberto. (2006). *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México. Siglo XXI.
- Hiernaux-Nicolas, Daniel. (2008). "Tiempo, espacio y transnacionalismo: algunas reflexiones". En D. Hiernaux y M. Zárata (coord.). *Espacios y transnacionalismo*. México. Universidad Autónoma Metropolitana y Casa Juan Pablos. pp. 89-118.
- Hjorth, Boisen Susan Vallentin. (2011). "Los nuevos patrones migratorios en el sur de Veracruz. Transformaciones rurales, unidad doméstica y migración". En H. J. Salas, Ma. L. Riverman y P. Velasco (editores). *Nuevas ruralidades: expresiones de la transformación social en México*. México. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Juan Pablos Editor. pp. 83-108.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2010). *Censo de Población y Vivienda*. México. INEGI
- Lamy, Brigitte. (2013). "¡Yo ya estuve en Estados Unidos!" Las consecuencias socioculturales de la migración. Caso del municipio de Ocampo, Guanajuato". En B. Lamy (coord.) *Impactos socioculturales de la migración*. México. Universidad de Guanajuato, Miguel Ángel Porrúa. pp. 95-128.
- Ortiz, Fernando. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.
- Rivera, Sánchez Liliana. (2012). *Vínculos y prácticas de interconexión en un circuito migratorio entre México y Nueva York*. Buenos Aires. CLACSO.
- Valenzuela, Arce José Manuel. (2003). *Jefe de Jefes. Corridos y narcocultura en México*. México. El Colegio de la Frontera Norte.
- Zárata, Vidal Margarita. (2008). "Culturas y transnacionalismo: relaciones complejas". En D. Hiernaux y M. Zárata (coord.). *Espacios y transnacionalismo*. México. Universidad Autónoma Metropolitana y Casa Juan Pablos. pp. 23-50.

UN MODELO DE ANÁLISIS PARA EL ESTUDIO DEL ENCIERRO: INTERACCIONISMO SIMBÓLICO ESPACIALIZADO

A MODEL OF ANALYSIS FOR THE STUDY OF CONFINEMENT: SPATIALIZED SYMBOLIC INTERACTIONISM

MARTHA IVETT PÉREZ PÉREZ*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es proponer un modelo antropológico de análisis teórico para el estudio de los *espacios de encierro* y sus representaciones sociales. Se parte de la idea de ver al encierro como una construcción sociocultural de una situación de alejamiento físico y social que genera diversas maneras de concebirlo y representarlo. Esta propuesta consta de dos partes. Por un lado, con la construcción de categorías tales como encierro *institucionalizado*, encierro *vivido* y *representaciones socioespaciales del encierro*, *representaciones institucionalizadas* y *representaciones objetivadas*, se pretende caracterizar el encierro experimentado en una institución social para adultos mayores y la determinación que ejercen las representaciones sociales sobre él y viceversa. Por otro lado, el enfoque que he denominado *interaccionismo simbólico espacializado* centra la atención en la interacción que los sujetos seniles establecen con otros actores y con el espacio, generando así imágenes, referentes, significados y sentidos atribuidos a su realidad social inmediata.

* Maestra en Antropología Social por la BUAP. Sus líneas de investigación giran en torno al espacio, el encierro y las instituciones sociales. Miembro del equipo académico de investigación "Espacios, Territorios, Lugares y Procesos Socioculturales".

PALABRAS CLAVE: *espacio de encierro*, *representaciones sociales*, *vejez*, *cuerpo*, *institución social*.

ABSTRACT

The article's objective is to propose an anthropological model of theoretical analysis for the studying the confinement spaces and its social representations. On basis of, contemplating the confinement as a sociocultural construction on isolation of physical and social remoteness that generates various ways to conceive and represent it. This purpose consists in two parts. On one hand, with the construction of categories such as: institutionalized confinement; lived confinement and socio-spatial representations of confinement; institutionalized and objectified representations; it is aim to characterize the confinement in a social experienced institution for older adults as well as to characterize the determination that social representations serve in it and vice versa. On the other hand, the approach that I have called specialized symbolic interactionism focus on the interaction that senile people establish with others spaces and community. This generates images, concerning, senses and meanings attributed to their immediate social reality.

KEY-WORDS: *Confinement space, Social representations, Senile, Body, Social institution.*

Introducción

Todas las sociedades se han visto en la necesidad de crear lugares o instituciones sociales que sirvan como medios reguladores, de castigo, sanación, educación, refugio,

cuidado, residencia y aislamiento. La invención de instituciones sociales tienen un factor común: la permanencia —temporal o definitiva— del individuo en un determinado lugar. Dicha estancia en la institución social conlleva además a otra característica importante: el control o regulación en el interior del lugar. Por lo que, tanto el encierro¹ como el control al interior de este, son dos de los elementos base para entender estos lugares especializados.

Conforme las necesidades sociales, culturales, económicas y hasta políticas, la creación de diversos tipos de instituciones versaron desde cárceles, hospitales psiquiátricos, escuelas, conventos, asilos, etcétera, respondiendo cada vez a situaciones surgidas de problemáticas sociales específicas y como formas de resolver estos requerimientos. En este sentido, cada uno de estos “espacios especializados” permiten hablar y entender sobre la sociedad en la que se han conformado, generando una dialéctica entre institucio-

1. Existen distintas conceptualizaciones del “encierro”, desde uno más riguroso como lo es la reclusión en una cárcel o un hospital psiquiátrico hasta un encierro más “intimo” y consensuado como el que experimenta una ama de casa, un niño en una casa hogar, un joven en la escuela o un adulto mayor en un asilo. Es por ello que la noción de “encierro” representa y contiene una complejidad en cuanto a su connotación y a los distintos matices que conlleva y requiere cada tipo de espacio, así hablar de encierro no refiere únicamente a una obligación, castigo o abandono sino también a una estadía en este tipo de espacios por elección y con tintes “flexibles”, como salidas ocasionales y una permanencia con comodidades y privilegios. Sin embargo, no debe perderse de vista que cualquier tipo de encierro representa un alejamiento socioespacial con respecto a un “afuera” ya sea en mayor o menor medida.

nes y sus sociedades creadoras. Es decir, las instituciones son de cierta forma el reflejo de estas últimas, ya que podemos considerarlas como microespacios donde se desarrolla la vida social a menor escala.²

Para el caso mexicano, ciertas instituciones han estado en relación con la ayuda social, la caridad, beneficencia, asistencia y seguridad social. Tal es el caso de las fundaciones o patronatos que brindan atención social a ciertos grupos vulnerables como mujeres, enfermos mentales, vagabundos, niños y ancianos; lo que conlleva distintos tipos de establecimientos institucionales con matices de encierro de acuerdo a objetivos, diseños arquitectónicos, servicios brindados, políticas institucionales, entre otras características.

Y es justamente este último grupo social, los adultos mayores, en quienes se centra la institución que sirvió de base para este trabajo. La Fundación Gabriel Pastor,³ inaugurada el 15 de julio de 1956 en la ciudad de Puebla con el objetivo de ser una “casa hogar para ancianos desvalidos”,⁴ ha tenido gran presencia en la memoria poblana como una institución que brinda apoyo y protección a las personas de la tercera edad, actualmente coordinada por un Patronato que funge como responsable de su administración y servicio. Inicialmente el servicio prestado era gratuito pero con el paso del tiempo se han visto en la necesidad de solicitar pagos mensuales para la estancia de los residentes, por lo que existen tres distintas cuotas que determinan la ubicación espacial y algunos servicios.

2. En este sentido Erving Goffman plantea la microsociología para el estudio de unidades mínimas de interacción con la intención de centrarse en pequeñas unidades sociales.

3. Será abreviada como FGP.

4. Dato recuperado de la página web <http://www.fundaciongabrielpastor.org/>

La FGP es un espacio institucionalizado que representa un tipo de encierro con características propias de sus sujetos, su función y finalidad. El encierro es adaptado, asumido y también resistido por los actores de la tercera edad quienes, teniendo un hogar deben abandonarlo por diversas causas (por necesidad de atención y cuidado especializado, por enfermedad, por el peligro para sí mismos, por carencia de familiares que puedan hacerse cargo de ellos, etcétera), mientras que a la institución la conciben de diferentes maneras dependiendo de factores como la edad, la condición física o corporal, el estatus socioeconómico, el género, etcétera, pero esas representaciones del encierro *vivido* forman parte de lo que se abordó en esta investigación.

El encierro como concepto analítico

El interés por hablar sobre encierro radica en dos cuestiones: a) debido al surgimiento de numerosas instituciones sociales de diferentes índoles (para el cuidado, la reclusión, la formación, el abandono, el ocio, la educación, el trabajo, etcétera) ha proliferado en las últimas décadas por lo que es necesario estudiarlas, conocerlas y reflexionarlas; b) debido a esto, las personas que están relacionadas de alguna manera con estos espacios institucionalizados desarrollan, en distintos grados, su vida social en un contexto de encierro y es necesario entender cómo este encierro impacta sus vidas cotidianas, sus relaciones sociales y la manera en cómo construyen su realidad.

Pero, ¿qué es el encierro? ¿Por qué cuando se habla de encierro se relaciona con una situación perturbadora, peligrosa, alarmante, angustiosa, temible, incómoda y sumamente inquietante? Todo ello tiene que ver con las propias representaciones que la sociedad ha generado sobre esta noción. La sobregeneralización del concepto de “encierro” es un problema que reside en el uso que comúnmente se da a un escenario como si refiriera a una sola noción. Por ello, se pide al lector no inferir en la idea de una reclusión de tipo carcelario o un cautiverio obligado dentro de un determinado espacio físico, ya que son las representaciones sociales de espacios como la prisión y los hospitales psiquiátricos las que dominan estos referentes. Así, el tratamiento epistemológico que se dará a la noción de encierro en esta investigación no es aludiendo a una situación física de confinamiento anclada a un espacio físico, por lo menos no como única y principal característica, sino como una construcción sociocultural de elementos interconectados, es decir a un nivel de estructura mental que genera un pensamiento y que regula comportamientos. De tal manera caracterizamos al encierro: a) en primer lugar, para caracterizar a un espacio como encierro es necesaria la existencia del “control” en todos los ámbitos; b) se presenta una pérdida, total o gradual, de la autonomía entendida como facultad más no únicamente de libertad. Esto conlleva a una disminución para controlar y decidir, por parte del interno, sobre su vida cotidiana; c) se interioriza una estructura o *habitus* del encierro que es expresado en una ideología; d) existe una regulación de tiempos, espacios y prácticas; e) hay un alejamiento social que en consecuencia genera modificaciones de estatus por

ingresar a otro espacio social, de tal manera, se entra siendo doctor para convertirse en residente. De tal forma que el encierro estigmatiza a sus sujetos: internos, desviados, vulnerables, necesitados, peligrosos, etcétera; f) se crea una marcada distinción entre un afuera y un adentro; g) en consecuencia, el encierro se siente, se vive, se experimenta y se interpreta por el sujeto logrando ser objetivado en el cuerpo; h) al interior de un espacio de encierro se construyen “saberes” reflejados en técnicas y conocimientos especializado (doctores, enfermeras, geriatras) que sirven tanto para la disciplina y el control, como para el cuerpo senil.

Es así que el encierro es usado como una categoría analítica para poder estudiar espacios institucionalizados en donde se observan elementos y características del encierro con diferentes matices y grados de interiorización. A partir de esto se pueden concebir modalidades de espacios institucionalizados o tipos de encierro, desde uno más riguroso como el que una prisión u hospital psiquiátrico puede generar hasta el que produce una casa hogar para niños huérfanos o una casa de retiro para adultos mayores.

Las instituciones sociales a través de diferentes categorías analíticas

La manera en cómo se han estudiado las instituciones sociales han versado en torno a las investigaciones de determinados autores y sus conceptos, y aunque estos han surgido en disciplinas específicas cabe señalar que el uso de sus enfoques y nociones no siempre los ha limitado a una sola ciencia. Tal es el caso de algunos conceptos como: *ambiente socio-físico*

(década de 1960), *institución total* (Goffman, 1961), *organismos socializadores* (Berger y Luckmann, 1966), *instituciones disciplinarias e instituciones reguladoras* (Foucault, 1975-1976) y *sistemas expertos* (Giddens, 1994).

El ambiente socio-físico. La psicología ambiental ha centrado su objetivo en la interacción individuo-medio estudiando el comportamiento del hombre y su influencia sobre el contexto físico y social, por lo que sus intereses han pretendido dar respuesta a dos preguntas que constituyen dos caras de una misma moneda: ¿en qué medida el comportamiento humano incide sobre aspectos decisivos del medio ambiente, ya sea natural o construido?, y ¿en qué medida el medio ambiente, tal y como está siendo configurado, influye sobre comportamiento humano?

Instituciones totales. El sociólogo canadiense Erving Goffman (1922-1982) realizó estudios sobre unidades mínimas de interacción, lo que se conoce como microsociología, centrándose en procesos de interacción cara a cara en grupos reducidos. Su enfoque se centra en el interaccionismo simbólico, es decir, los significados y símbolos que influyen sobre la acción y la interacción de los individuos. Es en su obra *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (1961), donde a partir de la clasificación de ciertos espacios cerrados acuña el concepto de *institución total*, caracterizándolas como totalitarias en las que se comparte un espacio delimitado junto con tiempos e interacciones controladas de ahí el término totalizador ya que “proporciona en cierto modo un mundo propio” (2001: 17).

Organismos socializadores. Cuando Peter L. Berger y Thomas Luckmann hablan de

institucionalización en su libro *La construcción social de la realidad* (1966), se refieren a una concepción más amplia que la usada en la sociología contemporánea (con instituciones sociales espacializadas), con la finalidad de analizar los procesos sociales básicos. Así, parten de la institucionalización para hablar sobre las formas en que se construyen las realidades sociales mediante la aprehensión tanto de una primera socialización (en la familia) como de una secundaria que es internalizada a partir de otros organismos socializadores o instituciones sociales como lo pueden ser la escuela o algún otro entorno social.

Instituciones disciplinarias e instituciones reguladoras. Michel Foucault analiza una institución social (la prisión), su relación con el poder y el que se ejerce sobre los cuerpos. A lo largo de sus obras plantea la existencia de dos tecnologías de poder, superpuestas y desfasadas cronológicamente. En primer lugar, las *instituciones disciplinarias* hacían uso de mecanismos de poder sobre el cuerpo individual como el adiestramiento y la vigilancia, lo que marcó el surgimiento de instituciones como la escuela, la cárcel, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Posteriormente, con las *instituciones reguladoras* tomó en cuenta fenómenos globales que hacen referencia a la biopolítica, la cual se aplica a la vida de los hombres, es decir, a “procesos de conjunto” como el nacimiento, al vida, la enfermedad y la muerte.

Sistemas expertos. El concepto fue propuesto por el sociólogo británico Anthony Giddens (1994) y readaptado en la antropología por el equipo encabezado por Francisco Cruces, Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada para referir a ciertas instituciones o “modalidades modernas de organización

del trabajo [que solo] se hace accesible al público en lugares delimitados y acotados” (Cruces, et. al., 2003: 79). Analizaron las relaciones que los sujetos mantienen *en y con* las instituciones, revelando tensiones y estrategias de los agentes ejemplificadas en lugares tales como aeropuertos, hospitales, oficinas públicas, entidades bancarias, ayuntamientos municipales rurales y un consejo de participación ciudadana, con la finalidad de registrar los múltiples sentidos de la confianza que generan los diferentes participantes negociando o intercambiando servicios por una atención que se pretende sea satisfactoria y con un “buen trato”.

Los anteriores conceptos abren un panorama sobre algunas maneras de analizar a las instituciones, ciertas características y referencias históricas que se deben contemplar. Parte de lo que interesa recalcar es la perspectiva de la biopolítica que expone Michel Foucault (2000), ya que para el caso de una institución social que alberga a una comunidad senil, retomar aspectos que vinculan una serie de relaciones entre cuerpo-organismo-disciplina-institución permitirán poner sobre la mesa elementos que son necesario tomar en cuenta, tales como la salud-enfermedad-mortandad y junto con variables bio-psico-sociales. Por lo que entender a los organismos de asistencia como campos de intervención de la biopolítica permite ver a estas instituciones sociales como mecanismos globales que resuelven tanto un problema político, como biológico y de poder, asegurando no una disciplina sino una regularización de la vida de este sector poblacional.

Espacio y representaciones sociales

El encierro es entendido en esta investigación como una construcción sociocultural y un alejamiento socioespacial, por lo que la importancia de analizar el espacio resulta una manera de entender el contexto social en donde se llevan a cabo la interacción y prácticas; además, por la importancia dada al enfoque espacial que condensa las especificidades y elementos determinantes del confinamiento institucional. Por el otro lado, tomar como segundo eje teórico a las representaciones sociales permite traer a colación las distintas maneras de interiorizar y exteriorizar dicho encierro, significándolo en distintos niveles de acuerdo a las experiencias adquiridas en el contexto institucional.

Para ello, es necesario llevar a cabo una discusión dialéctica del encierro resaltando que al igual que el pensamiento bourdieuiano no se pretende hacer una dicotomía (a manera de separación) entre lo social y lo individual (o lo estructurante y lo estructurado), sino más bien entenderlas en términos relacionales donde ambas son perspectivas de la realidad. Por tanto, la dialéctica del encierro que tiene que ver con una situación social que condiciona y es condicionada y con representaciones sociales como normativas y des-estructurantes, son procesos que se complementan y no se distancian.

Hablar de encierro es hacer alusión a un conjunto de disposiciones internas o *habitus*⁵ de encierro que permiten organizarlo y

5. Bourdieu utiliza el concepto de *habitus* para relacionar dos modos de existencia de lo social, es decir, lo objetivo (la posición en la estructura social) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo). Así, el autor lo entiende como: “sistema de disposiciones en vista de la

reproducirlo de tal manera que estructura no solo un espacio sino también un conjunto de prácticas, cuerpos y percepciones. Sin embargo, los actores son capaces de generar construcciones simbólicas que logran reconfigurarlo, por lo que pensar en las representaciones sociales como una manera tanto de normar la vida de encierro como de matizarlo es parte fundamental de esta discusión.

En primer lugar, se aborda el concepto espacio social (Bourdieu, 1997) y las categorías construidas encierro *institucional* y encierro *vivido*⁶ junto con la noción de *habitus institucional* y el papel que juegan los capitales culturales en el campo, con la intención de complementar la definición de dichas categorías. Posteriormente se expondrán algunas características teóricas de las representaciones sociales y su doble funcionalidad que permite fortalecer discursos y prácticas institucionales reproduciendo estructuras pero también pueden ser reinterpretadas de acuerdo al tipo de sujeto que hace uso de ellas, además de explicar la diferencia que existe entre ellas y el *habitus*.

práctica, constituye el fundamento objetivo de conductas regulares y, por lo mismo, de la regularidad de las conductas. Y podemos prever las prácticas [...] precisamente porque el *habitus* es aquello que hace que los agentes dotados del mismo se comporten de cierta manera en ciertas circunstancias" (Bourdieu, 1997: 40). De tal manera, la construcción *habitus* de encierro es operativa para este estudio.

6. La categoría encierro *vivido* refiere a la manera triangulada en cómo Henri Lefebvre concibe al espacio, esto es a partir del espacio concebido (representación dominante), el espacio percibido (práctica) y el espacio vivido (espacio de representación).

Del espacio institucionalizado al encierro vivido

Analizar la institución Gabriel Pastor como un espacio social, de acuerdo a Pierre Bourdieu, permite entenderla como una red de relaciones objetivas entre sus internos que ocupan posiciones diferenciadas socialmente (Bourdieu, 1994) de acuerdo a ciertas características o cualidades socioculturales (capitales) y con una estructura social interiorizada (*habitus*) y exteriorizada materialmente (campo). Ya que a pesar de que los internos ingresan a este tipo de espacios institucionalizados, lo hacen llevando consigo ciertos elementos o capitales, sociales, económicos y simbólicos, que han adquirido durante su vida en el exterior y que influirán en el posicionamiento que ocupen al interior de la institución. De igual manera, las relaciones con el resto de actores —ya sean otros internos, personal administrativo o el que está a cargo de la atención y cuidado de los mismos— en dicho espacio social estarán influenciadas por esos mismos capitales, pero además por la manera en que se haga uso de la interiorización de la estructura social y del manejo de ese *habitus* en el campo social.

Algunos autores refieren a los espacios de encierro con una característica totalizadora que poseen las instituciones, en ese sentido Goffman afirma que “la tendencia absorbente y totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior... y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantanos” (2001: 18). Para Foucault, las instituciones de encierro nombrados como mecanismos autónomos de control son entendidos como un:

[...] espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que el trabajo ininterrumpido de escritura une al centro y a la periferia, en el que el poder se ejerce por entero de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado, distribuido entre los unos, los enfermos y los muertos (1976: 201).

Pero además, el encierro “carga con un campo ideológico que la propia institución sustenta y reanima. En este espacio se desarrolla la vida psíquica de un individuo” (Hernández y Sarquis, 2009: 58) donde la vida del interno se limita a lo que oferta la institución, pero que también permite cierta agencia por parte de los internos, donde si bien se limitan a la estructura de la institución, es decir al *habitus* institucional, también pueden echar mano de las disposiciones duraderas que establece la institución, logrando el manejo de dichas disposiciones a su conveniencia e intereses.

Por lo que construyendo una definición operativa para esta investigación, se entenderán a los *espacios de encierro* como: espacios especializados de aislamiento y restricción social y espacial, los cuales generan un mecanismo autónomo para ejercer un control en sus actores y actividades llevadas a cabo en su interior. Esto es logrado a partir de la disciplina impartida por el personal a cargo que regula espacial y temporalmente la vida de encierro reflejada, en mayor o menor medida, en un cuerpo institucionalizado que ha interiorizado el sistema de disposiciones de encierro (*habitus institucional*).

Para poder abordar un espacio de encierro deben tomarse en cuenta dos puntos de vista que construyen una noción de encierro más compleja y total pero también en tensión debido a los procesos adaptativos y de resistencia por parte de los internos, por lo que se contemplará un encierro *institucional*, que es el impuesto desde el personal de la institución, y un encierro *vivido* que hace alusión al experimentado por los residentes.

El encierro institucional es construido desde la mirada y el discurso hegemónico de una institución social y también por el Estado, quienes han creado con aspectos físicos y simbólicos un tipo de espacio de encierro que responde a sus requisitos y objetivos como establecimiento social. Ejemplo de ello son las objetos simbólicos y dispositivos de encierro que lo exaltan como las rejas en el exterior y la gran cantidad de puertas que se encuentran por todas partes dividiendo cada microespacio, con la finalidad de aislar a los residentes tanto del exterior como de otros internos. El encierro institucional es percibido como un espacio más regulado, disciplinado y con normas que deben acatarse, como un espacio administrado por expertos (o personal a cargo), es visto como un acuerdo social y que para el caso de la FGP representa una institución de beneficencia privada, lo cual le brinda un tipo de especificidades que la diferencia de otras instituciones de encierro institucionalizado (como una cárcel, un hospital o manicomio).

En este sentido, el encierro institucional es objetivado en el cuerpo a través del *habitus*

de encierro. Pero el *habitus* no puede ser entendido sin el campo social ya que el primero es la “interiorización de la exteriorización”, mientras que el segundo se entiende como la “exteriorización de la interiorización”, es decir que a través de la objetivación del *habitus* mostrado en el campo se podrá reflejar un encierro corporizado, practicado y vivido. Por ello afirmamos que ese sistema de disposiciones que regula conductas y prácticas se objetiva en el espacio, el tiempo, las prácticas y el cuerpo.⁷ El espacio se vuelve configurador en estas cuatro maneras de objetivar el *habitus*, es decir, con el uso de lugares a determinadas horas que pretenden concentrar a los residentes en determinadas áreas como los dormitorios para no perderlos de vista. Para el caso del tiempo se involucran prácticas que deben ser seguidas de acuerdo al horario establecido y a un tiempo regulado en el cual los residentes siguen una orden, por ejemplo para entrar al comedor con el sonido de una campana. En las prácticas se objetivan las disposiciones durables a través de restricciones o medidas de control más sutiles como las salidas de la institución, por un lado, pero también con el olvido de rutinas personales anteriores para seguir las reglas colectivas. En el cuerpo se hace visible el *habitus institucional* mediante el deterioro, la dependencia y la enfermedad, reduciendo de sujetos residentes a solo cuerpos transportados y cuidados objetivado con el uso de la silla de ruedas. Estos ejemplos hacen alusión a un encierro institucional que, por

un lado, se vuelve un espacio que configura estados físicos deteriorando el cuerpo de un residente, pero también condicionando comportamientos a través de un cuerpo socializado en una práctica de disciplina.

Por otro lado, en el encierro vivido se destaca el punto de vista de los adultos mayores que experimentan dicha situación de aislamiento que puede diferir en gran medida del encierro institucionalizado que construye la institución con discursos y prácticas desde su lógica. Analizar esta forma de experimentar el encierro es de gran riqueza debido a que en él se pueden observar los niveles adaptativos en los que se encuentran los internos llegando a ser visibles elementos que intervienen como el tiempo de permanencia en la institución, la ubicación del sujeto dentro de la organización social, los capitales económicos, culturales y sociales que poseen, entre otros factores que regulan o construyen un tipo de encierro vivido. Es decir, el encierro que puede vivir un adulto mayor con dependencia corporal, en condiciones más austeras y sin visitas familiares será muy diferente del encierro experimentado por otro adulto mayor que aún tenga la capacidad corporal de valerse por sí solo, alojado en los dormitorios de “distinción” con mejores condiciones ambientales y con la posibilidad de salir ocasionalmente de la institución ya sea con familiares, amigos o por cuenta propia. Otro punto importante en este tipo de encierro vivido tienen que ver con las resistencias que también forman parte de un espacio practicado y experimentado, con ello se hace referencia a las distintas maneras de apropiar y manipular el confinamiento, ya sea con prácticas, recorridos, desobediencias y hasta con el no-uso de determinados emplazamientos.

7. Para el caso del cuerpo, Eduardo Galak (2011) explica como para Bourdieu el cuerpo es presentado como el nexo entre lo individual y lo colectivo, entre el sujeto y el campo, ya que al cuerpo lo considera como punto medio que objetiva el *habitus* y el campo social.

tos; de tal manera que para el encierro vivido resulta básico analizar lo más subjetivo en el espacio social. Así, el encierro no solo es corporizado —determinando comportamientos y maneras de pensar sino que también puede ser condicionado y reinterpretado.

El encierro colectivo se individualiza a través de las vivencias personales y las circunstancias bio-sociales de cada sujeto, en donde los capitales culturales juegan una parte esencial en dicha subjetivación, ya que como afirma Bourdieu, la visión que cada persona elabora sobre la realidad social deriva de su posición en el espacio social en conjunto de sus capitales culturales.⁸ Así, el

8. Cabe mencionar que, para el caso de una institución social para adultos mayores, al ingresar a esta los capitales culturales no siempre se pierden (no completamente) pese al alejamiento social, sino que se reconfiguran a menor escala en un espacio de encierro y en una comunidad institucional; por ello los capitales siguen formando parte importante en el encierro y en la manera como el sujeto se posicionará y adaptará al espacio social. Sin embargo, dichos capitales no son únicamente traídos del exterior como los económicos (para el pago mensual), los simbólicos (como el prestigio que genera una profesión), los culturales (modo de vestirse y comportarse) y algunos sociales (como las relaciones familiares), sino que también pueden ser generados en el interior del encierro como las relaciones de amistad y afectivas que la convivencia en el encierro puede ocasionar (hacerse amigas o el noviazgo). Los capitales culturales se vuelven a su vez referentes de las representaciones sociales que cada sujeto construye de acuerdo a lo que conoce, posee y experimenta en su contexto social, por lo que mediante esas representaciones sociales los sujetos seniles se convierten en actores del espacio social reinterpretando su encierro y practicándolo no solo como la institución les dice sino de

encierro no solo condiciona al sujeto institucional sino que también es configurado individualmente por los adultos mayores y sus elementos biográficos.

Representaciones socioespaciales del encierro

Dice Moscovici que “las representaciones sociales son entidades casi tangibles. Circulan, se cruzan y se cristalizan sin cesar en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro” (1979: 27). Son “imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permite interpretar lo que no sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos” (Jodelet, 1986: 472).

En este sentido, las representaciones sociales se vuelven un conjunto de ideas, normas y prácticas con una función doble; primero, la de establecer un orden que les permita a los individuos orientarse en su mundo social y lograr dominarlo, y segundo, la de facilitar la comunicación entre los miembros de la comunidad, proporcionándoles un código para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y su historia individual y grupal (Farr, 1983: 655 en Mora, 2002: acuerdo a sus necesidades e intereses sociales, demostrando que el encierro no solo los puede determinar sino que ellos, como actores residentes, también logran condicionarlo mediante una apropiación de un espacio vivido con ayuda de las representaciones socioespaciales que se ven involucradas y que a continuación se explicarán en detalle.

7). Es importante esclarecer que las representaciones sociales se sitúan en el punto intermedio entre lo psicológico y lo social. El conocimiento que socialmente se construye denominado como “sentido común” parte de las experiencias del sujeto pero también, “de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamientos que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social” (Jodelet, 1986: 473).

De esta manera, es posible dar una primera definición de cómo se entenderán las representaciones sociales en el encierro institucional, entendidas como: un sistema de referencias condensadas en un *habitus*—tanto valores, ideas y prácticas— que forman un conocimiento social traducido en maneras visibles como comportamientos, imágenes, gestos, modos de expresión verbalmente, formas de relacionarse con otros individuos y con el entorno, incluso maneras de no hacer, etcétera, en fin, cualquier proceder que revele una interpretación sobre lo vivido en la experiencia cotidiana y que es compartido por los miembros de una comunidad o espacio social a fin.

El encierro institucional configura en sus internos una manera de cómo entienden e interpretan la realidad cotidiana, y es mediante símbolos como construyen socialmente representaciones del encierro. Así mismo, las representaciones sociales mantienen un lazo directo con el comportamiento de los sujetos, ya que estas influyen en la manera de actuar o reaccionar ante determinada situación y o contexto, es decir, es una especie de “preparación para la acción” pero que no solo funciona como una guía del comportamiento, sino que “remodela y reconstruye los elementos del medio en el que el com-

portamiento debe tener lugar (Moscovici, 1979: 32), otorgándole un sentido a la acción. Las representaciones sociales permiten “la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado” (*Ibid.*: 33).

A partir de la condición social del aislamiento y la manera de construir esa realidad convirtiéndose en su vida cotidiana, los internos generan *representaciones socioespaciales del encierro*, esto es: un aislamiento espacial y físico e igualmente un alejamiento social acompañado del abandono. Dichas representaciones socioespaciales producen un comportamiento con cierto significado que se encuentra alojado en esas construcciones mentales del exterior. Esos comportamientos determinarán la relación con su contexto social y de esta manera se hace presente la manipulación del sistema de disposiciones institucionales lo cual permite distintas actitudes y conductas en un espacio de encierro o cualquier tipo de espacio social.

Sin embargo, al hablar de representaciones sociales y de *habitus* puede surgir cierta confusión debido a la similitud conceptual en la que se encuentran inmersas dichas nociones, por ello se vuelve necesario situar ambos conceptos en niveles disímiles que ayuden al lector a distinguir y posicionar estas dos formas de conocimiento que tampoco llegan a contraponerse. Cuando se habla de *habitus institucional* debe entenderse como una “estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción... es también una estructura estructurada” (Bourdieu, 1988: 170-171). Mientras que las representaciones

sociales son una forma de pensamiento social que surge en un contexto de intercambios cotidianos convirtiéndose en un conocimiento de sentido común. Es decir, el *habitus* es una estructura macro, un conjunto de disposiciones durables (más estructuradas) que interioriza un sujeto como parte de una colectividad, pero que además incorpora y permite la construcción de representaciones como una forma de conocimiento referencial.

Así, las representaciones sociales son una forma de pensamiento social anclado a un determinado *habitus*, el cual permite enmarcar un contexto social, económico y cultural en el sujeto, para servir como un referente generador de representaciones sociales. Es decir, un *habitus institucional* tiene la facultad de construir en el residente determinadas representaciones de su realidad que permitan significar su encierro. Por lo que las representaciones se diferencian del *habitus* debido a que son una manera de interpretación de la realidad y de este último. Con lo anterior, podemos entenderlas además como estrategias o mecanismos de agenciamiento para salir, momentáneamente, de la estructura y del *habitus institucional*.

El *habitus institucional* es ese sistema de esquemas sociales que permiten referentes colectivos más estructurantes; mientras que las representaciones, si bien no dejan de ser sociales surgiendo y siendo compartidas en un determinado grupo, también pueden presentar una dinámica individual, reflejando la diversidad de los sujetos y la pluralidad de sus construcciones simbólicas. Ya Moscovici apuntaba que las representaciones poseen un carácter heterogéneo, plural y diverso entre los miembros de un grupo social a pesar de

que el contexto en el que son construidas sea similar. De esta manera, las representaciones socioespaciales varían entre sus residentes a pesar de haber incorporado la misma estructura estructurante de la institución, por lo que no existe una representación universal del encierro y de ello se hablará a continuación.

Como ya se explicó en líneas arriba, tanto las representaciones sociales institucionalizadas como las objetivadas, logran reunir y confrontar distintas maneras de representar el encierro, de acuerdo al punto de vista del actor productor de estas construcciones simbólicas, las cuales se explicarán a continuación. Las *representaciones sociales institucionalizadas* son las construcciones elaboradas simbólicamente sobre el encierro a partir desde la ideología de la institución social. Dichas representaciones creadas desde “arriba”, ya sea por los empleados o los directivos, responden a los requerimientos que la institución pretende exaltar, tal es el caso de la institución Gabriel Pastor que funge como un asilo pero que en el discurso público e institucional se expresa de sí misma como una “casa hogar para ancianos desvalidos”⁹

Concebir un asilo con la categoría de “casa-hogar” genera una representación de este tipo de espacio de encierro como un lugar en el que se pretende mimetizar el encierro y dotar de significados más tenues y familiares del abandono y estancias de los adultos mayores en estas instituciones. En ese mismo sentido, también es importante resaltar que no solo se generan representaciones sociales de la institución social, sino también sobre los sujetos en cuestión: los ancianos. Dentro

9. Dato obtenido de la página web de la institución Gabriel Pastor.

de políticas públicas y las transformaciones que tanto el Estado como las instituciones encargadas de estos sujetos sociales —vistos como un grupo vulnerable— han ido modificando las representaciones sociales de estos a partir del uso de diferentes calificativos para nombrarlos, pasando de ancianos, a personas de la tercera edad o adultos mayores.

Las *representaciones sociales objetivadas* son re-construidas a partir de lo que la institución social construye y produce para dotar de una imagen al espacio social en el que se encuentran insertos un grupo de individuos. Dice Moscovici que “representar una cosa, un estado, no es simplemente desdoblado, repetirlo o reproducirlo, es reconstruirlo, retocarlo y cambiarle el texto” (1979: 39). Por lo que, las representaciones objetivadas serán entendidas como las elaboradas simbólicamente por los residentes de la institución, quienes experimentan y habitan el encierro vivido y logran jugar con las representaciones sociales institucionalizadas, así los residentes pueden simbolizar una situación social, un espacio, un sentimiento o una forma de vida, pues de esta manera, constituye el proceso por el cual el individuo establece su relación con el espacio de encierro.

La complejidad del espacio de encierro y sus representaciones sociales

A partir de entender una institución social como un espacio social permite entretejer tanto el concepto de espacio como el de representaciones sociales, influyendo uno en el otro, mediante el *habitus* y el campo. Lo anterior se explica de la siguiente manera. Tanto la “interiorización de la exteriorización” con el *habitus* se puede ver reflejado en

las representaciones sociales que construyen los internos, ya que las representaciones de su realidad de encierro se interioriza a partir de sus interacciones, de lo que viven y experimentan en el espacio; y, por otro lado, la “exteriorización de la interiorización” que se manifiesta en el campo se expone de igual manera en el espacio mediante prácticas, actividades rutinarias, ciertas conductas y en sus discursos sobre el encierro. Dicho en otras palabras, el *habitus* institucional produce una disciplina interiorizada que es exteriorizada en el espacio social con un cuerpo institucionalizado, pues uno de los elementos que permiten que el encierro se interiorice mediante el control y regulación de todo aspecto cotidiano.

Las representaciones sociales del encierro intervienen en la construcción social de la realidad, a partir de las experiencias y el conocimiento que como sujetos institucionalizados van adquiriendo con la permanencia en la institución. Por lo que los residentes van incluyendo e interiorizando acontecimientos de la vida diaria, características de dicho contexto de encierro que genera cierto impacto en sus inconscientes y también a los otros internos, al personal y demás individuos con las que se relacionan. En este sentido, es importante tener en cuenta que “toda representación social es representación de algo y de alguien” (Jodelet, 1986: 475), ya que como se ha mencionado, tanto los diferentes capitales que posee cada residente como elementos determinantes tales como el género, la edad, el posicionamiento en la organización espacial, las relaciones con individuos del exterior, la situación corpórea y de salud y su condición económica influirán para contextualizar el tipo de

representación particular que se construye del encierro institucional. La elaboración de representaciones sociales objetivadas origina diferentes cuerpos: dependiente, enfermos, en resistencia, en formación, instruidos, refugiados, abandonados, aislados, castigados, cuidados y cuerpos productores, generando diferentes formas y nociones de encierro, mediados por las dimensiones de la disciplina que cada institución social forja.

A manera de conclusión: interaccionismo simbólico espacializado

Como se explicó en líneas anteriores, el enfoque por el que se ha optado para el estudio del encierro en instituciones sociales, es mediante el interaccionismo simbólico¹⁰ espacializado. Este enfoque permitió abordar las representaciones sociales del encierro con una perspectiva de espacio, debido al interés de estudiar y ver a una institución social como un encierro socioespacial que es materializado en el cuerpo del interno y en sus prácticas cotidianas. De esta manera, los sujetos de la institución interiorizan y exteriorizan símbolos y significados que influyen en su interacción social, formando una red

10. La corriente del interaccionismo simbólico, bautizada con este nombre en 1938, surge en el marco de la Escuela de Chicago en oposición a las investigaciones positivistas empíricas que predominaban en Estados Unidos durante el primer tercio del siglo xx. Dicha corriente tiene sus raíces históricas en el pragmatismo (por la importancia a la acción de los sujetos en los procesos de construcción de existencias reales) y el conductismo (por las conductas empíricamente observables de los individuos). Sin embargo, el interaccionismo simbólico, de la mano de George Herbert Mead, se insertó en el denominado conductismo social, que pone mayor peso en el contexto social en el que los seres humanos desarrollan sus conductas cotidianas. Rizo García, Marta (2011).

de relaciones posicionadas en dicho encierro. Por lo que, echar mano del interaccionismo simbólico permite centrar la atención en el contexto social donde los actores desarrollan sus conductas cotidianas mediante acciones que forman parte de los procesos de construcción y re-construcción del encierro.

Así, abordar un espacio de encierro enmarca su particularidad socioespacial expresado, en primer lugar, en un alejamiento social y espacial; y en segundo, como un medio de objetivación de lo institucional reflejado en el cuerpo y en una regulación en su forma de vida. Por otro lado, trabajar representaciones sociales implica abordar subjetividades, así lo que interesa de las representaciones socioespaciales son los significados y descodificaciones, por lo que tanto el símbolo (ya sea visual o verbal) como su interpretación serán primordiales para entender su influencia en los comportamientos y relaciones sociales entre los internos de la institución.

Para este enfoque se parte de los principios que articulan el conocimiento con la interacción social, afirmando que un sujeto construye un tipo de conocimiento, o una representación social en este caso, modelado por la experiencia adquirida, aprendiendo símbolos y significados de esa realidad social permitiendo ejercer una serie de pensamientos que pueden llegar a ser modificados o alterados de acuerdo a la interpretación atribuida por cada sujeto.

Con lo ya abordado en este capítulo se ha mostrado una propuesta de modelo de análisis para el estudio del encierro desde un enfoque interaccionista simbólico-espacializado con la intención de analizar el sentido de la acción social desde la perspectiva de los actores, lo que conlleva a un conjunto de repre-

sentaciones socioespaciales del encierro. Por lo que, significar el encierro es un producto de la interacción con el resto de los internos y personal como de su experiencia con el espacio social, sin olvidar que el conjunto de factores sociales, culturales, económicos, religiosos, psicosociales, biológicos y emocionales que posee cada sujeto determinan tanto la interacción como el conocimiento experiencial.

El modelo teórico-analítico de este estudio enlaza los conceptos principales –espacio y representaciones sociales- que permiten generar categorías para analizar de forma específica la realidad de esta unidad empírica, tomando en cuenta la característica de encierro. Se menciona una y otra vez la trascendencia del confinamiento debido a que es el elemento que dota de especificidad tanto al espacio como a la realidad social vivida en la institución. Y mediante el cruce de las categorías como *espacio de encierro* y *representaciones socioespaciales* o *encierro vivido* y *representaciones del encierro* permitirán analizar las influencias que ejerce una sobre la otra y viceversa, además de mostrar las construcciones prácticas y simbólicas que la comunidad senil puede llegar a conformar a partir de la interiorización que haga de “su encierro”.

Por último, la dialéctica del encierro ha permitido desarrollar elementos que tanto estructuran como reconfiguran al espacio social, así hablar de un *habitus institucional* y las maneras en que se objetiva pueden conectarlo con el espacio, el tiempo, las prácticas y el cuerpo, sin olvidar la estrecha relación que guarda con las representaciones sociales. De esta manera se puede encontrar en estas últimas una riqueza tanto para ex-

ternan una ideología como al propio *habitus institucional* estructurando comportamientos para producir tácticas contestatarias de la institucionalización y reinterpretar el encierro. Así, el *habitus* se logra objetivar en el cuerpo del interno mediante disposiciones que producen determinados comportamientos, pero además en un tipo de cuerpo que se espera muy particularmente de los sujetos seniles.



Foto 1 y 2. Elaboración propia, 2014.

La vida institucional. Desde la fachada hasta su interior se hacen notorios los amplios espacios y grandes puertas que parecieran tiene la intención de achicar a sus actores. Del lado izquierdo se muestra la entrada principal de la institución con una larga rampa que facilita el ascenso y descenso de los adultos mayores ya sea caminando o en silla de ruedas. Del lado derecho se capturó a los residentes en la sala principal durante la celebración del día del padre mientras disfrutaban bailables preparados para ellos por el grupo de Damas Voluntarias.



Foto 3. Elaboración propia, 2015.

Desde afuera. Se muestra el exterior de la institución resaltando la gran reja que rodea toda la construcción pero que además permite miradas de personas extrañas, aludiendo un tipo de transparencia que conecta el adentro con el afuera y facilita la visibilidad desde ambas perspectivas. La transparencia del encierro responde a dos propósitos principales: del cuidado y la asistencia; y al tipo de actores sociales que resguarda en quienes no se aplica ningún tipo de castigo o condena.

Bibliografía

- Batthyány, K. y Cabrera, M. (Coords.) (2011). Metodología de la investigación en Ciencias Sociales. Apuntes para un curso inicial, Capítulo IX. Los métodos en las Ciencias Sociales. Abordaje cuantitativo y cualitativo de la investigación. Uruguay: Universidad de la República. Pp. 75-84.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu. [1986].
- Blumer, H. (1982). *El Interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Barcelona: Hora D.L.
- Bourdieu, P. (1994). *El sentido práctico*. Siglo España: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1997). "Capital cultural, escuela y espacio social". España: Siglo XXI.
- Cruces, F., Díaz, A., Velasco, H., Fernández, R., Jiménez C., Sánchez, R. (2003). "¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España", en *Alteridades*, vol. 13, núm. 25, pp. 77-90.
- Diéguez, A. J. y De los Reyes, M. C. (1999). "Institucionalización del anciano y cuidadores familiares" en *XIV Congreso Argentino de Logoterapia. Hacia un envejecimiento con sentido*, Argentina.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trigésima quinta edición en español 2008. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: FCE.
- Galak, E. (2011). "Con Bourdieu y contra Bourdieu. Reflexiones sobre la relación *habitus* y cuerpo". En Victoria D'hers y Aduardo Galak (Compiladores) *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. pp. 38-56.
- Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Trad. María Antonia Oyuela de Grant. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hernández, R. y Sarquis, E. (2009). "El encierro institucionalizado", en *Revista electrónica de psicología Iztacala*, Vol. 12, No. 1, marzo. México: UNAM.
- Jodelet, D. (1986). "La representación social: fenómenos, conceptos y teoría" en Serge Moscovici *Psicología Social II*. Barcelona: Paidós.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Traducción de Emilio Martínez Gutiérrez. España: Capitán Swing.
- Licona, E. (Coord.) (2010), *Espacio carcelario. Etnografías de la reclusión en México*. México: BUAP /FFyL.
- Mora, H. (2010). "El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 11, núm. 2.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires: Anesa-Huemul.
- Paz, C. (2010). "El encierro: ¿protección o mutilación del ser humano?", en *Revista Casa del Tiempo*, Vol. III, Época IV, Núm. 31, mayo. México: UAM.

EL CULTIVO DE LA CREATIVIDAD EN EL ESPACIO GLOBALIZADO

THE CULTIVATION OF CREATIVITY IN THE GLOBALIZED SPACE

JOELLE ORTEGA PÉREZ*

RESUMEN

El presente trabajo es parte de las investigaciones realizadas en el campo de la antropología de la creatividad, hasta ahora un área inédita en México. En el texto se analizan y exponen las diferentes estrategias en materia de política educativa argumentadas en la investigación y diagnóstico referente al cultivo, planeación y desarrollo de la creatividad en los países integrados por la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE); dichas políticas, motivadas principalmente por las actuales crisis económicas neoliberales.

* Tiene estudios en música, informática y antropología social por el Conservatorio del Estado, el Instituto Tecnológico y la BUAP. Es maestro en Desarrollo y Planeación de la Educación por la Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco).

PALABRAS CLAVE: *creatividad, políticas educativas.*

ABSTRACT

This work is part of research in the field of anthropology of creativity, until now unprecedented in Mexico. The text is analyzed and discussed different strategies for Educational Policy—argued in research and diagnostic-reference to the culture, planning and development of creativity, promoted by the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD); such policy, primarily motivated by the current neoliberal economic crisis.

Key words: *Creativity, Educational Policy.*

Comprendo el concepto de *cultura de la creatividad* como la manera en que una sociedad, cultiva, transmite y reproduce—consciente y deliberadamente— a la creatividad como un valor indispensable para su propia supervivencia, por medio de una relación dialéctica entre: la creación reflexiva de nuevos mecanismos científico-legales (políticas con conocimiento de causa); y la aplicación flexible, abierta, sensible y activa, en la vida cotidiana de este mismo valor o creatividad.

JOP

Tradicionalmente la teoría de la creatividad ha sido saturada por el campo de la psicología, en esta disciplina existen una infinidad y diversidad de estudios que la definen, analizan y desmenuzan, sin embargo, solo se

ha contemplado la parte interna, el proceso mental y han dejado mayormente a un lado los procesos y variables externas que afectan el proceso creativo, como las relaciones sociales, los valores culturales que de ella emanan, y sobre todo, las condiciones materiales de la existencia, como la economía, el acceso pleno a la educación y a la libertad. De la misma manera, la falta de reconocimiento del fenómeno creativo por la ausencia de teorías que lo definan e identifiquen, principalmente dentro de los espacios educativos. Es por ello, que no resultaría extraño que la enseñanza desaliente y discrimine las acciones creativas si no se tiene una claridad conceptual que permita revelarlas. Por lo tanto, nos preguntamos, en qué medida los sistemas educativos han tomado las medidas necesarias y suficientes para resolver este tipo de situación que afecta indiscutiblemente todos los campos, sobre todo en el arte, las humanidades, la ciencia y la tecnología.

Para el marxismo, la educación es en sí, una *teoría general de la creatividad*, que estimula las fuerzas creativas, la emancipación, la autonomía, los valores, el sentido de la vida y la dignidad. Asimismo, una educación para la creatividad debe estimular la lucha, el riesgo, la conciencia crítica, los pensamientos alternativos que permitan planear de forma diferente y dinámica un amplio horizonte de posibilidades. Pensamos que la creatividad, no es solo la capacidad de identificar, proponer o resolver problemas, sino buscar en una amplia gama de posibilidades la mejor alternativa, con profundo valor humano. En este sentido, las posibilidades son todo aquello que podemos planear como más racional y efectivo, más valioso para la existencia. Una posibilidad no es real, pero podría llegar a

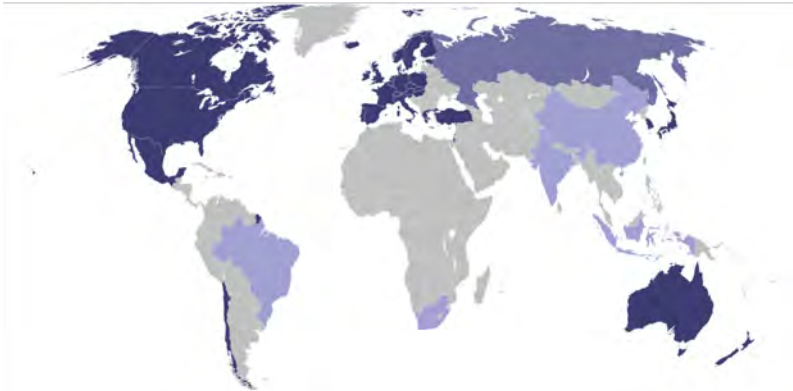
serlo gracias a nuestro esfuerzo. Es así como la planeación de la posibilidad se convierte en utopía y la utopía en creatividad del aquí y del ahora. Asimismo, la creatividad para el marxismo no es exclusiva de individuos brillantes o genios, sino también producto del trabajo y de la vida cotidiana de la gente, donde se difuminan los límites entre productores y consumidores de productos creativos; donde se sustituye la actitud pasiva por una creativa; donde la política pública apunta hacia iniciativas creativas de participación individual y colectiva, de profunda madurez a través de la libertad de expresión. Introducir el elemento creativo dentro de la vida, la cambia inevitablemente, al deshacerse de las tradiciones aceptadas, erigiéndose hacia la innovación. La creatividad apunta hacia la posibilidad de recrear y de reinterpretar nuestra vida de una forma diferente, a comenzar de nuevo una y otra vez, a romper con las formas estandarizadas de la rutina, a reorientar la elección de los valores de la vida.

Desde el punto de vista capitalista, tendríamos dos concepciones de educación muy diferentes: una que apunta hacia la conservación del estado de las cosas (*status quo*); y otra hacia la praxis: reflexión y acción sobre el mundo para su transformación. La primera se dirige a inhibir las capacidades creativas y la otra toma a la creatividad como el eje central del movimiento educativo. Para el capitalismo, la educación debe estar orientada hacia una actitud consumista que enseñe a la gente a organizar el conjunto de su existencia de acuerdo a lo esperado y al cumplimiento de lo deseado; debe estar orientada hacia la organización de la producción y las demandas de la industria, es decir, pedirá a la educación buenas habilidades más

que creatividad; la creatividad para ellos —en un contexto de masas, globalización y consumo—, es más problemática que deseable, porque simplemente la creatividad produce inadaptación e inconformidad. Por lo tanto, la filosofía capitalista —llamada actualmente neoliberalismo que busca reducir al Estado productor-benefactor, solo como un regulador del mercado y al servicio de las iniciativas privadas—, ha intentado debilitar y destruir la creatividad humana (o al menos aquella que no sirva para la acumulación de capital) al instaurar e imponer un tipo de pensamiento único, mercantilizando y condicionando las maneras de pensar, donde solo se legitiman las estructuras de poder dominantes, negando virtualmente la posibilidad de cambio.

Desde el 2008 la mayor parte del mundo y principalmente los grandes países capitalistas entre ellos México como mercado emergente de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), enfrentan una crisis económica y financiera llamada la “Gran Recesión”. El 2015 representa ya el octavo año de los efectos perversos de dicha crisis, como el desempleo juvenil, las bajas finanzas públicas, la pobreza y la desigualdad que sigue en aumento-; incluso las economías emergentes como Brasil, China y Rusia están perdiendo fuerza.

Para enfrentar dicha crisis, los gobiernos neoliberales han decidido buscar nuevos motores que promuevan el crecimiento y desarrollo económicos.



Ante tal circunstancia que enfrenta la OCDE, se ha tomado como alternativa y estrategia urgente a la *creatividad* como posible panacea a dichos problemas; y se les ha pedido a diferentes expertos e intelectuales, analizar la problemática desde el punto de vista cultural y educativo, así como el de producir discursos que vinculen a la creatividad con las políticas públicas (Schlesinger, 2008). Desde este marco de circunstancias, la creatividad nunca había tenido un papel tan importante para la sociedad –según ellos-. Un caso que refleja esta realidad es el de la Unión Europea (EU) que designó el 2009 como el “Año de la Creatividad y la Innovación” (ACI). Desde esa fecha se ha intentado debatir sobre qué debe hacerse para aumentar el potencial creativo e innovador, cómo sensibilizar a la población sobre la importancia de la creatividad y la innovación como motores clave del crecimiento personal, social y económico. De la misma manera, se plantearon las preguntas de cómo definir las palabras clave: *creatividad, innovación, cultura* (y cómo se interrelacionan entre sí y qué entendemos de ellas); cómo puede la cultura y el pensamiento creativo impulsar la innovación; cómo podemos ayudar a la gente a desarrollar su potencial para convertirse en pensadores creativos e innovadores; cuál es el

papel de la educación y el aprendizaje permanente para hacer a nuestras poblaciones más dinámicas, segura de sí mismas y creativas (Hübner, 2009).

Algunas respuestas a estas preguntas inician en considerar que la creatividad es la máxima fuente de innovación, es decir, la creatividad como causa y la innovación como efecto. Estos dos elementos activos, son los factores determinantes del cambio sociocultural, así como los trampolines para el crecimiento y el bienestar de las poblaciones, basadas en el respeto a la diversidad cultural, que es en sí misma una fuente de creatividad e innovación (Figel, 2004). Otras consideraciones y tácticas importantes para la solución de los problemas planteados del ACI fueron implicar al sistema escolar y sus instituciones como potenciadores de productos creativos materiales e intelectuales. De igual forma, tomar a la cultura como una variable importante del desarrollo económico, que impulsa el surgimiento de nodos o redes creativas y el desarrollo local a través del consumo cultural artístico. En este sentido, les parece importante introducir a artistas en los espacios de la empresa y la industria para favorecer un

cambio de perspectiva sobre el mismo trabajo y su relación con la vida, aumentando así la *productividad* y disminuyendo el estrés.¹ De esta manera, la llamada transformación de la *política de innovación*² europea implicaría la participación de muchos actores: universidades, investigadores, autoridades públicas y empresas; así como el de crear una política de cohesión y cooperación entre las regiones,³ tratando de mantener un equilibrio entre las tradiciones y las innovaciones, permitiendo el diálogo intercultural e intergeneracional, y mejorando la integración en las sociedades multiculturales.⁴

Los objetivos del fomento de la creatividad y la innovación en la EU apuntan a que las nuevas ideas deben resolver los problemas

1. AIRIS es un programa de un año de duración gestionado por la empresa sueca TILLT, en el que un artista pasa los dos primeros meses investigando, trabajando junto con los empleados, observando el lugar de trabajo y haciendo preguntas, para posteriormente elaborar tareas que ayuden a lograr los objetivos de la organización. El programa tiene como objetivo aprovechar el modo de pensar propio de determinado artista, y lo “liberan” en el lugar de trabajo, convirtiéndose así en catalizador del cambio (Panorama, 2009: 14).

2. En la década de 1970 se centraba en la investigación y el desarrollo, y en la década de 1980 en la transferencia del conocimiento, en la década de 1990 se reconoció que la innovación no en un proceso lineal (investigación, desarrollo y explotación), sino el producto de un sistema más complejo y diverso. En: Panorama, 2009:4

3. Se adopta la idea de fomentar clústeres – conjuntos o conglomerados de computadoras construidos mediante la utilización de hardware comunes y que se comportan como si fuesen una única computadora, término aplicado a la empresa- o agrupaciones de actividad para aprovechar al máximo el potencial -la unión hace la fuerza (Panorama, 2009: 4)

4. *Ibid.*, 5

más urgentes como: la generación de nuevas oportunidades laborales, la inmigración, la escasez de recursos naturales, la pobreza, el cambio climático y la sustitución de viejas fuentes de energía por otras seguras y sostenibles; además dar impulso creativo a la economía, la industria y sector públicos; así como de la innovación política, profesional y personal.⁵ De esta manera, la creatividad y la innovación nunca habían sido temas tan importantes dentro de las políticas gubernamentales. Como diría Törsäter (2009) “una mente creativa está siempre abierta al cambio, y un cambio es precisamente lo que estamos viviendo ahora”.⁶

Entre las acciones más importantes que generó el movimiento del ACI fue el de modificar las *políticas educativas* con respecto al tema de la creatividad y la innovación, por ejemplo, estas importantes transformaciones en la planeación educativa, —comunicada en los Diarios Oficiales de la Unión Europea⁷— fueron que se debía “reforzar sus capacidades de creatividad e innovación por razones sociales y económicas, a fin de hacer frente eficazmente al desarrollo de la sociedad de la información; la capacidad de innovación está estrechamente relacionada con la creatividad como característica personal y, para que pueda aprovecharse a fondo, debe tener una amplia difusión entre la población. Esto

5. *Ibid.*, 5-7

6. Dice Bertil Törsäter, director de desarrollo regional de la región West Götaland (Panorama, 2009:15).

7. Conclusiones No. 2008/C141/10 Sobre el fomento de la creatividad y la innovación en la educación y la formación. Y Decisión No. 1350/2008/CE del Parlamento Europeo de 16 de diciembre de 2008. Relativa al Año Europeo de la Creatividad y la innovación 2009.

requiere un enfoque basado en el *aprendizaje permanente*.⁸ También se planteó que “los sistemas de educación y formación deben facilitar, a todos los niveles adecuados, el desarrollo de las *competencias* clave para apoyar la creatividad y la innovación, con vistas a encontrar soluciones originales e innovadoras en los ámbitos personal, laboral y social”.⁹ La creatividad –dicen los diarios– es la fuente primordial de la innovación, la cual es reconocida a su vez como principal elemento impulsor del crecimiento y la creación de riqueza, ya que es clave para realizar mejoras en el ámbito social y constituye un instrumento esencial a la hora de hacer frente a retos mundiales. Más allá de lograr la adquisición de *competencias clave* (pensamiento crítico, creatividad, capacidad de iniciativa, resolución de problemas, evaluación del riesgo, toma de decisiones y la gestión constructiva de los sentimientos) y la conformación sólida del *triángulo del conocimiento* (educación-investigación-innovación), los sistemas educativos deben desempeñar un papel fundamental en el desarrollo de las capacidades creativas e innovadoras, así como desarrollar conocimientos y actitudes específicas junto con capacidades genéricas relacionadas con la creatividad, como la curiosidad, la intuición, el pensamiento crítico y lateral, la solución de problemas, la experimentación, la toma de riesgos y la capacidad de aprender el fracaso, el uso de la imaginación y del razonamiento hipotético; todo ello para asimilar los cambios, ser receptivos a las nuevas ideas, respetar y apreciar los valores ajenos.¹⁰

8. Se entiende el aprendizaje permanente desde la edad preescolar hasta más allá de la jubilación. En *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. Conclusiones (2008/C 141/10) del Con-

La diversidad y los entornos multiculturales, las redes donde participan ahora las escuelas y las comunidades, las asociaciones entre lo educativo, lo laboral y la sociedad, así como los proyectos conjuntos fomentan la creación de políticas educativas integradoras y el entendimiento mutuo entre los distintos actores y ciudadanos, en pocas palabras factores estimulantes de creatividad. De la misma manera, en el interior de las escuelas, los profesores tienen un papel determinante en el desempeño del potencial creativo porque de ellos depende la alimentación y el respaldo del mismo, en la medida que tengamos maestros creativos, en esa medida tendremos alumnos creativos. En este sentido, los enfoques educativos deberán ser orientados en el *aprendizaje personalizado*, es decir, adaptados a las necesidades y capacidades diferenciadas de los estudiantes, dicha conciencia de la diversidad de habilidades, permitirá el desarrollo de la creatividad en el marco de la motivación y la confianza personal.¹¹

Por lo tanto, dicen las nuevas políticas europeas, los centros de formación del profesorado deben contribuir en el desarrollo de los conocimientos y *competencias* que exige el cambio, con métodos de trabajo y recursos educativos abiertos en colaboración con las tecnologías de la información y la comunicación; fomentando actitudes de apoyo hacia una cultura organizativa libre a la creatividad, comprometida y con visión de futuro. También se deben tomar en cuenta –dicen nuevamente los diarios– que el aprendizaje

sejo y de los representantes de los estados miembros reunidos en el seno del Consejo, de 22 de mayo de 2008, sobre el fomento de la creatividad y la innovación en la educación y la formación.

11. *Ibid.*

se produce en contextos no formales y en el tiempo libre (por ejemplo, las redes sociales) por ello es necesario:

[...] una mayor investigación, respaldada por la puesta en común de datos, sobre los métodos para determinar, definir, evaluar y registrar los resultados del aprendizaje en competencias sociales transversales como la creatividad y la capacidad de innovación. Igualmente es ineludible ofrecer a los responsables de la política educativa una base factual más sólida para el fomento de las capacidades creativas e innovadoras a lo largo de todo el aprendizaje permanente.¹²

Asimismo los representantes de los estados miembros de la UE convocan a estudiar las posibilidades de potenciar mayores resultados conjuntos entre los conocimientos, las aptitudes y la creatividad, así como la manera de *fomentar, supervisar y evaluar* la creatividad así como la capacidad de innovación, en todos los niveles de la educación y formación. De igual forma, el profesorado se considere asimismo como facilitador del aprendizaje y propiciadores de la creatividad en comunidades de aprendizaje, utilizando el uso adecuado de programas e instrumentos que apoyen y promuevan la capacidad creativa en todas las fases del aprendizaje permanente. Por último, estas políticas educativas invitan a:

“apoyar la investigación teórica de la creatividad, el intercambio de datos entre los centros de investigación locales e internacionales sobre el fomento y el desarrollo de las capacidades creativas e innovadoras, así como un plan de cooperación para elevar el nivel de los conocimientos acerca del tema mediante la educación y la formación en el contexto más

12. *Idem*.

abarcar de una política de innovación de amplia base para la UE”.¹³

En ese mismo año se redactaron dos documentos importantes, el primero fue el manifiesto por parte de los “Embajadores europeos de la Creatividad y la Innovación” (2009) entre ellos Ken Robinson, Edward de Bono, Richard Florida, Rita Levi-Montalcini, Ferran Adrià, principalmente, donde estipulan que es necesario lo siguiente:

1. Cultivar la creatividad en un proceso de aprendizaje permanente en el que teoría y práctica se desarrollen paralelamente.
2. Convertir las escuelas y las universidades en lugares donde estudiantes y profesores se comprometan en el pensamiento creativo y el aprendizaje por medio de la práctica.
3. Transformar los lugares de trabajo en centros de aprendizaje.
4. Fomentar un sector cultural sólido, independiente y diverso capaz de respaldar el diálogo intercultural.
5. Promover la investigación científica para comprender el mundo, mejorar la vida de las personas y estimular la innovación.
6. Fomentar procesos, pensamientos e instrumentos creativos, que tengan en cuenta las necesidades, emociones, aspiraciones o habilidades de los usuarios.
7. Apoyar una innovación empresarial que contribuya a la prosperidad y la sostenibilidad.

El segundo documento fue el libro *Measuring Creativity* (2009) resultado de la conferencia internacional *Can creativity be measured?* organizada por la UE donde participaron M. A. Runco, Francois Taddei y Mihaly Csikszentmihalyi —entre otros participantes más—. El texto ofrece una perspectiva general de las

13. *Ibid*.

diferentes maneras de medir la creatividad en niveles nacionales, regionales e individuales. El documento menciona que “medir la creatividad puede ser un instrumento para el diseño de las políticas que impacten sobre el fomento de la creatividad dado que se ha demostrado que la creatividad es el núcleo, fuente y madre de cualquier innovación, pero la creatividad es un constructo complejo y requiere ser estudiado apropiadamente si nosotros queremos desarrollar e implementar políticas efectivas”. Para instaurar dichas políticas es necesario establecer una forma científica de cómo puede ser esta medida en relación con diferentes vértices del triángulo del conocimiento (educación-investigación-innovación), es decir, cómo la creatividad es el cimiento de la innovación, cómo la creatividad es usada en el proceso de investigación y cómo la creatividad está relacionada con la habilidad de ser enseñada y promovida en nuestros sistemas educativos. Para responder estas preguntas –dice R. Schenkel– es necesario comprender la complejidad del fenómeno, y su vínculo con el diseño de metodologías para su medición estadística que permita el monitoreo y progreso de esas mismas políticas de fomento y aprendizaje de la creatividad (2009: xiv). Para esta inminente relación (investigación/políticas para la creatividad), es indispensable contar con el apoyo de diferentes expertos investigadores y sus iniciativas –sobre todo (pensamos) antropólogos-. J. Currell menciona que necesitamos asegurar que los sistemas educativos desarrollen creatividad, así como establecer indicadores para su valoración y al mismo tiempo innovar en las reformas del sistema educativo (Gotor, 2009).

Paralelamente a estos documentos, aparece un tercero que evidencia el apoyo de los

intelectuales en la promoción de una cultura de la creatividad en la educación: *Training creative and collaborative knowledge-builders: a major challenge for 21st century education* de François Taddei (2009) como marco de referencia y ayuda académica educativa para la *Estrategia de Innovación de la OCDE*.¹⁴ El documento para la formación creativa de Taddei expresa que solo los países implementen políticas para reformar su educación para promover la adaptabilidad y creatividad en adultos y niños estarán capacitados para mantenerse en la vanguardia del desarrollo humano y tecnológico (Taddei, 2009). Así como formar para que los niños lleguen a ser creativos y cooperativos, constructores de conocimiento, capaces de actualizarse y usar productivamente esos conocimientos (Taddei, 2009). El texto da 10 recomendaciones claves para promover la creatividad en la educación:

1. Recomendaciones generales. “Tú no puedes hacerlo, nunca se ha hecho”. Esta oración puede sofocar cualquier esfuerzo creativo desde el primer momento. Muy a menudo dirigido a estudiantes, profesores o líderes quienes desean promover un cambio. En una sociedad del futuro, cada símbolo de conservadurismo no debería ser el argumento para decidir el valor de un proyecto.
2. Recomendaciones para estudiantes. Cada estudiante repetidamente dice después de diagnosticar lo que ha hecho: “las más grandes barreras estaban en mi cabeza, la autocensura es el peor enemigo”. Una vez que los estudiantes se atreven a ser creativos y a tomar la iniciativa, ellos trabajan duro y en ocasiones luchan con el conservadurismo, al perseguir sus ideas y encontrar lo que Ken Robinson llama “su elemento”.

14. Para saber más ver: http://icono.fecyt.es/politicas/Paginas/estrategia_innovacion.aspx

3. Recomendaciones para los padres. Construir un ambiente nutrido de creatividad en el cual sus hijos puedan construirla y creer en su potencial. Ayudarlos a encontrar escuelas donde ellos puedan florecer y prepararse para un futuro en el cual muchas cosas habrán cambiado.

4. Recomendaciones para los maestros. Estar dispuestos para cuando los estudiantes necesiten retroalimentarse de sus ideas. Crear cursos en los cuales ellos puedan desarrollar sus propios proyectos crear redes con colegas quienes han revisado similares pedagogías, sin tener en cuenta sus disciplinas.

5. Recomendaciones para las escuelas y directores. Fomentar la creatividad en los maestros y estudiantes, y proveerles los medios en términos de tiempo, de ayuda administrativa, y espacio para desarrollar programas creativos en los cuales los estudiantes puedan trabajar en proyectos individuales como colectivos. Si estos programas no pueden estar abiertos a todos inicialmente, se debe tomar la iniciativa de motivar a los estudiantes e interactuar con otros estudiantes y maestros creativos.

6. Recomendaciones para universidades. Fomentar aproximaciones interdisciplinarias y la creación de programas académicos que permitan a los estudiantes emprender proyectos y desarrollar su creatividad. Crear espacios creativos dedicados a desarrollar los proyectos de los estudiantes las 24 horas del día, los siete días de la semana, y los 365 días del año. Estos espacios deberán ser organizados como incubadoras de ideas y talentos creativos.

7. Recomendaciones para fundaciones. Las fundaciones son cuerpos flexibles de financiamiento y a menudo las más creativas y reactivas. De esta manera, ellas pueden ser las más rápidas para financiar programas emergentes creativos y apoyarlos en sus primeros estados de creación, de la misma manera apoyan a empresas capitalistas emergentes y de nueva

creación. Ellas podrían incluso ir un paso más allá y ayudar a crear incubadoras que hospeden proyectos creativos.

8. Recomendaciones para los gobiernos. Asegurarse de que tu país es uno de los más atractivos para los talentos creativos. Fomentar una cultura de la creatividad por medio de la organización de un debate nacional sobre el tema. Patrocinar publicaciones y traducciones de libros y programas de televisión dedicados a la creatividad. Crear programas nacionales para fomentar la creatividad en educación. Organizar redes nacionales interdisciplinarias de currículos creativos y asegurar financiamiento permanente.

9. Recomendaciones para la OCDE. Comparar las culturas de la creatividad nacionales y los programas diseñados para fomentar la creatividad, intentando correlacionarlas con otros indicadores disponibles en varios países. Promover debates internacionales sobre las mejores maneras de fomentar la creatividad.

10. Recomendaciones para las comunidades creativas constructoras de conocimiento. Desarrollar sitios en la web, abrir fuentes de herramientas, y dedicar lugares para promover el almacenamiento, intercambio y creación de ideas entre creativos y cooperativos constructores de conocimiento o “knowledge-builders”, para facilitar tanto los encuentros en línea y como en el mundo real, idealmente en lugares creativos dedicados a tal intercambio. En el sentido de maximizar su impacto, cada sitio web deberá estar disponible para todas las mentes creativas y ser parte de los recursos educativos abiertos.¹⁵

15. *Ibid.*, 4.

El más reciente documento que la OCDE ha publicado es “*Progression in Student Creativity in School: First Steps Towards New Forms of Formative Assessments*”, por Bill Lucas, Guy Claxton y Ellen Spencer (2013) por la Estrategia de Innovación para la Educación y Formación del Centro para la Investigación e Innovación Educativa (CERI), como resultado de un proyecto de investigación en colaboración y encargado por la organización sin fines de lucro “Creatividad, Cultura y la Educación” (CCE). El documento menciona que la creatividad está ampliamente aceptada como un resultado importante del proceso enseñanza-aprendizaje. Sin embargo, hay muchos puntos de vista diferentes acerca de lo que es y lo mejor que se puede hacer es cultivarla en los jóvenes y sobre la forma en que deben ser evaluados. En muchos programas nacionales, la creatividad solo se reconoce implícita y rara vez se describe y se define con claridad. El trabajo ofrece una definición de la creatividad desde cinco dimensiones que ha sido planteada por Lucas, Claxton y Spencer en dos ensayos sobre el trabajo de campo en las escuelas de Inglaterra. El documento sugiere una base teórica para la evaluación del grado de especificidad de la creatividad, junto con una serie de sugerencias prácticas sobre cómo la creatividad puede ser desarrollada y darle seguimiento en las escuelas. En dicho texto se identifican dos claros beneficios de la evaluación de la creatividad:

1. Que los maestros son los principales responsables del desarrollo de la creatividad de los jóvenes; y
2. Que los alumnos son la mejor posibilidad para comprender lo que es ser creativo (y utilizar este entendimiento como evidencia de su curso, desarrollo y cultivo).

Los resultados que arroja la investigación, parecen ser la mayor prueba para demostrar toda la gama de sus disposiciones creativas en una amplia variedad de contextos (OCDE, 2013).

Conclusiones

Parece ser que la OCDE se ha dado cuenta del potencial y de la importancia del cultivo de la creatividad, y principalmente, del desarrollo teórico probablemente aplicado de la misma en la educación para la transformación, sin embargo, habría que dilucidar qué tipo de pretensiones tiene la organización, es decir, la creatividad para el desarrollo del capital o para la emancipación como tal —en su significado más profundo—, para crear no solo soluciones a ciertos problemas concretos que impida la acumulación de excedente, sino como un tipo de *liberación humana* o como diría Suchodolski (1985) la educación como teoría general de la creatividad debidamente orientada a concentrar y desarrollar el *impulso del corazón*, como fundamento de la *dignidad humana* construyendo un mundo de todos, a través de la participación y lucha, en un sentido práctico-dinámico y esencialmente diferente, nuevo, utópico. Para prevenir que la educación permanente —actualmente neoliberal— sirva los propósitos de explotación laboral, cuyas mejores calificaciones son importantes para un mayor beneficio de la producción y no para la mejor autorrealización de la población en el trabajo y evitar que la educación tradicionalmente establecida se convierta en un programa anticreativo de adoctrinamiento, de hombres obedientes,

pasivos, cautivos, un programa que refuerce la opresión y la imposición (OCDE, 2013)

Desde esta perspectiva, el cultivo de la creatividad podría tener posiblemente un doble sentido, uno biófilo (crítico-político) y uno necrófilo (subordinado al dinero) y alerta a los científicos sobre la utilización de los resultados de sus investigaciones —sobre todo los cuantitativos— e implica subrayar deliberadamente un constante *por qué y para qué*.

Referencias

- Barroso, J. (2009). *President Barroso's message to the conference 'Can creativity be measured?'* En Villalba, E. (2009). *Measuring creativity*. Brussels: European Union.
- Conclusiones (2008/C 141/10). Consejo y de los representantes de los estados miembros reunidos en el seno del Consejo, sobre el fomento de la creatividad y la innovación en la educación y la formación. Diario Oficial de la Unión Europea. Unión Europea. 22 de mayo de 2008.
- Currell, J. (2009). *Introductory speech*. En Villalba, E. (2009). *Measuring creativity*. Brussels: European Union.
- Díaz-Polanco, H. (2007). *Elogio de la diversidad* (2ª. Ed). Mexico: Siglo XXI.
- Embajadores europeos de la Creatividad y la Innovación. Manifiesto. (2009) Recuperado de: <http://www.create2009.europa.eu/fileadmin/Content/Downloads/PDF/Manifiesto/manifiesto.es.pdf>
- Figel, J. (2009) *Las regiones, actrices del cambio económico*. En Hübner, D. (2009) *Creatividad e Innovación: motor de competitividad en las regiones* (Editorial). Revista Panorama, No. 29, Política regional. Unión Europea.
- Gambrill, M. (2008) *Causas y remedios de la crisis financiera*. Revista Norteamérica UNAM-CIAM. Vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, 2008, 195-204
- Gurría, A. (2012). *México: Mejores políticas para un desarrollo incluyente* (Prólogo). México: OCDE.

- Hübner, D. (2009) *Creatividad e Innovación: motor de competitividad en las regiones* (Editorial). Revista Panorama, No. 29, Política regional. Unión Europea.
- Lucas, B., G. Claxton and E. Spencer (2013), *Progression in Student Creativity in School: First Steps Towards New Forms of Formative Assessments*. OECD Education Working Papers, No. 86, OECD Publishing.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos. (2015). https://es.wikipedia.org/wiki/Organizaci%C3%B3n_para_la_Cooperaci%C3%B3n_y_el_Desarrollo_Econ%C3%B3micos#/media/File:OECD.svg
- OECD (2013) *Education Working Paper*. No. 86. 10-Jan-2013
- Ortega, J. (2013) *Cultura de la creatividad: un diagnóstico inicial sobre las condiciones culturales de la creatividad en la educación*. Mexico: UAM-X.
- Schenkel, R. *Opening speech from the Director-General of Joint Research Centre*. En Villalba, E. (2009). *Measuring creativity*. Brussels: European Union.
- Schlesinger, P. (2008) *La creatividad como inspiradora de políticas públicas*. University of Glasgow: Centre for Cultural Policy Research.
- Suchodolski, B. (1985). *Educación permanente y creatividad*. UNESCO.
- Taddei, F. (2009) *Training creative and collaborative knowledge-buiders: a major challenge for 21st century education*. France: Centre de Recherches Interdisciplinaires.
- Villalba, E. (2009). *Measuring creativity*. Brussels: European Union.

RESEÑA

El mercado/tianguis La Purísima Tehuacán (un acercamiento etnográfico).

SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ*

En México los estudios antropológicos sobre la vida económica, y en específico sobre los mercados, se han centrado en los *tianguis*. Estos son espacios de interacción económica que han llamado la atención de diversos autores por destacar como los principales centros de intercambio comercial campesino e indígena en el país, con una continuidad social que proviene y se adapta a nuevas tradiciones culturales desde la época prehispánica. De los autores pioneros resaltan, el ya mencionado Bronislaw Malinowski con Julio de la Fuente y Alejandro Marroquín, los primeros dos se adentran e investigan el sistema de mercados indígena en el estado de Oaxaca, en el texto que realizaron en 1957 revelan la forma en que los habitantes de la región disponen de sus productos y adquieren bienes para su consumo cotidiano, planteado a este sistema de mercados como el principal mecanismo de distribución, Marroquín al igual que los primeros, explora los tianguis de Oaxaca y los conceptualiza como una institución económica de carácter pre-capitalista, semifeudal y semidesarrollada, en ambos casos los autores ofrecen descripciones muy detalladas y enfoques teóricos que han dominado las formas concebir a los tianguis contemporáneos.

* Estudiante del Colegio de Antropología Social, BUAP.

En este sentido, *El mercado/tianguis la Purísima Tehuacán (un acercamiento etnográfico)*, es un texto que explora, analiza y propone nuevas categorías y enfoques teóricos— metodológicos sobre los tianguis contemporáneos, el escenario de este trabajo es el mercado/tianguis La Purísima ubicado en la ciudad de Tehuacán cuya región se caracteriza por su alta población nahua, popoloca, mazateca y mixteca de la región, convirtiéndola en un área pluriétnica de unos 650 mil habitantes. Como su título refiere, el texto nos plasma un acercamiento etnográfico, que al igual que otros textos y trabajos etnográficos nos proporciona descripciones sobre los actores, los sistemas de intercambio operantes como el trueque, el mercantil y el socializante, así como de los espacios y las representaciones sobre el maíz que se expresan y se configuran dentro del mercado/tianguis. Sin embargo, a diferencia de otros trabajos, sus autores Ernesto Licona Valencia, Ivett Pérez Pérez y Joanna P. Aceves Fabián, introducen el enfoque sociocultural, definido así por incluir otros aspectos de la vida social dentro del análisis de los *tianguis*, así los autores refieren en su parte introductoria, que los estudios antropológicos sobre el tianguis y el mercado en México siempre han privilegiado una visión económica sobre las dinámicas sociales que se realizan en estos lugares, pues lo económico detalla al tianguis como un microcosmos financiero, que forma parte de la economía local y regional insertada de manera desigual en la nacional y global entendiéndolo siempre como un sistema de abastecimiento y o distribuidor de bie-

nes, y como un lugar donde se despliega el intercambio mercantil y no mercantil.

Con ello, el enfoque sociocultural obliga a los autores a ver, pensar y analizar conjuntamente los procesos, dinámicas y expresiones del intercambio económico junto con aquellos de carácter cultural, así se incrusta a la lengua, el parentesco, el origen étnico, el entorno natural, el orden administrativo, la preferencia política y otros elementos de carácter sociocultural en el abordaje antropológico del tianguis, pues se afirma que el intercambio comercial estrictamente económico no existe, las transacciones que los actores del mercado/tianguis realizan siempre están empapadas e intervenidas por órdenes de perfil sociocultural. En este sentido, los autores recogen y muestran datos etnográficos del mercado/tianguis de La Purísima como un sistema de intercambio híbrido estructurado por tres subsistemas (mercantil, trueque y ayuda mutua) entendiéndolo también como un lugar en que se configuran distintas disposiciones económicas en la que diversos sectores sociales marginales construyen tácticas de subsistencia matizadas socioculturalmente que hacen frente, se adaptan e insertan a otras en un contexto nacional y globalizado, planteando que las relaciones económicas se transforman en transacciones en donde los actores acuerdan el bien y valor a intercambiar en un contexto sociocultural específico, por lo que se afirma que al instituir un sistema de intercambio híbrido se coadyuva a que los espacios, las medidas, los intercambios y sujetos sean heterogéneos.

Así *El Mercado/tianguis la Purísima Tehuacán (un acercamiento etnográfico)* es un texto que logra insertar nuevas formas de interpretar, desde la antropología con un

enfoque sociocultural, a los mercados y tianguis definidos y entendidos como espacios de intercambio heterogéneos y sobre todo como un complejo económico-sociocultural institucionalizado que logra rendir su función como una opción de subsistencia, en la que sectores marginales logran su reproducción social y supervivencia cotidiana, con ello afirmo que este trabajo constituye un gran aporte a la teoría antropológica, que logra abrir nuevas perspectivas y preguntas de investigación, enriqueciendo las formas de interpretar la vida social.

Referencia

Licona, E., Pérez, I., y Aceves, J. (2015). *El mercado/tianguis La purísima Tehuacán (un acercamiento etnográfico)*. Puebla: BUAP-CONACYT.