



Los imaginarios de lo cotidiano:
una flecha en el tiempo



Durand | Bernal | Carbajal | León | Ríos | Barrera | Calixto

Los imaginarios de lo cotidiano: una flecha en el tiempo



Durand | Bernal | Carbajal | León | Ríos | Barrera | Calixto

MÉXICO 2023

Índice

- 6 Presentación
- 8 Los Yanomamis amazónicos,
extinción o vindicación
de su existencia.
(El caso de la Orinoquia
brasileiro - venezolana)
CARLOS DURAND ALCÁNTARA
- 34 El indígena:
entre las páginas de
la historia nacionalista
TOMÁS BERNAL ALANÍS
- 52 La muerte:
inicio y reinicio
de ciclos vitales
LILIA CARBAJAL ARENAS

68 Merolicos en la ciudad de México a finales del siglo XIX.
Un ejemplo de la construcción de imaginarios y de resistencia cotidiana en el espacio público.

MARÍA GRACIELA LEÓN MATAMOROS

88 Estilo y buenas maneras de la élite mexicana en el siglo XIX.

GUADALUPE RÍOS DE LA TORRE

102 El sacrificio como imaginario social de la profesión médica en Oaxaca.

AITXA MIROSLAVA CALIXTO ROJAS

126 ¿Cómo encontrar imaginarios sociales en la vida cotidiana?
Algunas anotaciones metodológicas para la investigación en imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro mexicano.

ISRAEL OMAR BARRERA HERNÁNDEZ



Presentación

Recientes descubrimientos refieren que el pensamiento y lenguaje comenzaron a producir ficciones hace muchos millones de años, cuando los humanos fueron capaz de habilitar un ámbito simbólico.

Al sobreponerse a lo instintivo, la conciencia humana, adquirió la capacidad de pensar y de hablar acerca de aquello que no es evidente, que es inmaterial y que reconoce impercedero; de aquello que escapa a la experiencia de los sentidos; que habilita la memoria y la percepción para formar lo imaginario y por ende, lo simbólico. Así, gracias a que el pensamiento y lenguaje colaboran construyendo la convención ficticia, se reconstituyó la organización social que dejó de lado el dominio por medio de la fuerza física y comenzó a ejercer cierto dominio mental sobre el otro, al establecer las bases constructivas de una realidad común por medio de la significación.

En los estudios ofrecidos a continuación, los autores nos ofrecen algunas perspectivas acerca del cómo es que la imaginación ha operado en el seno de la colectividad humana, produciendo distintos eventos y circunstancias históricas, manifestadas en su momento como parte de la vida cotidiana en determinandos contextos. En estos estudios, se nos ofrece la revisión de la convención impuesta o sugerida de tradiciones, costumbres, normas, leyes o paradigmas, como estructura de lo social y lo cultural que, sin lo imaginario y lo simbólico no podrían suceder. •

Juan Moreno Rodríguez

Los Yanomamis amazónicos,
extinción o vindicación de su existencia.
(El caso de la Orinoquia brasileiro - venezolana)



Carlos Humberto Durand Alcántara
PROFESOR INVESTIGADOR
DERECHO | UAM AZC

Introducción

Al igual que aconteció en todo Latinoamérica, y aun con el advenimiento de la modernidad,¹ que presumiría la asunción de la libertad y la democracia, en Brasil, y Venezuela, los indígenas fueron literalmente invisibilizados, la hegemonía subyacente, otrora colonizadora, negó cualquier tipo de derechos a los pueblos originarios, por el contrario, y tal como ha señalado William Means (1995, p. 53) en Naciones Unidas² con la inserción europea en América, se erigió la guerra más larga que ha conocido la humanidad, la ejecutada contra los pueblos indios.

Indudablemente que el tratamiento del “problema indígena” en América constituye un fenómeno complejo al situarse como un conflicto de poder a partir de la subsunción de las comunidades y pueblos indígenas al desarrollo y devenir de occidente.

Más allá de las diversas miradas interdisciplinarias que en nuestros días sitúan el problema en cuestión, en este trabajo se esbozan de manera particular circunstancias que trascienden a dicho fenómeno, con especial énfasis al estilo de gobierno de Jair Bolsonaro y en cuyo caso se establece como elemento trascendente la cuestión

1 Según Frederic Jameson (1994): “la modernidad es una catástrofe, que hace añicos las estructuras tradicionales y los modos de vida, se lleva por delante lo sagrado, socava las costumbres inmemoriales y los lenguajes heredados y reduce el mundo a un catálogo de materias primas que hay que reconstruir con ayuda de la razón”, p. 84.

2 Means. W. (1995). “La voz de los pueblos indígenas” En *Los indígenas toman la palabra en las Naciones Unidas*. PLENUM/ Madre Tierra. Barcelona España, p. 53.

de las tierras–territorios, y sus recursos en la pervivencia de las etnias. A pesar de los avances realizados en la legislación, la CIDH considera que la situación de los pueblos y las comunidades indígenas de Brasil es grave y preocupante. A las amenazas de invasión de sus territorios por personas que no son indígenas se suman profundos obstáculos con respecto a la obtención de títulos de propiedad y la protección de sus tierras. En muchos casos, los pueblos y las comunidades indígenas se ven sin la necesaria protección del Estado. La Comisión expresa gran preocupación por el proceso de revisión de las políticas indigenistas y ambientales del país, que ha posibilitado la ocupación ilegal de tierras ancestrales, ha fomentado actos de violencia contra líderes y comunidades indígenas y ha autorizado la destrucción ambiental de sus territorios. A los problemas señalados se suma el surgimiento de agendas parlamentarias encaminadas a socavar los avances en el ámbito de las políticas indigenistas. Al respecto, la Comisión recibió información en el sentido de que, a fines de 2018, estaban tramitando en el Congreso más de 100 proyectos de ley para restringir los derechos indígenas, especialmente en materia de demarcación de tierras. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2021, p. 29)

El contexto

Este trabajo se inscribe en el desarrollo de investigaciones que he desarrollado en el contexto de los pueblos originarios. En esa tesitura a finales de la década de los años ochenta, realicé estudios en la cuenca de la Orinoquía básicamente en los límites de la República Federativa de Brasil y Venezuela, hoy República Bolivariana de Venezuela. En virtud de mi especialidad en materia de derechos de

los pueblos indígenas, tuve un primer acercamiento con quienes a mi parecer, hoy se han constituido en un “ser emblemático” de los pueblos originarios del Brasil, y Venezuela, me refiero en particular a la cultura yanomami.

Bajo esta óptica, trataba de situar los significados a través de los cuales los oligopolios transnacionales, alineaban – vía deuda externa - a las socioeconomías latinoamericanas, lo que en el marco de la gran mayoría de territorios indígenas operaba y continúa operando como una política agraria de adaptación de las regiones indígenas a las denominadas Áreas Naturales Protegidas (ANP), es decir, la institucionalización socio jurídica de diversas formas de organización de los recursos naturales y el territorio, por mencionar sólo algunas, encontramos, a los parques nacionales, los parques, forestales, las reservas privadas del patrimonio natural, las reservas de la biosfera, etcétera, bajo los influjos del capitalismo.

Sin denostar la importancia que a futuro podrían guardar este tipo de adaptaciones del territorio, en aquel entonces resultaba significativo que en el marco de la política neoliberal organismos como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial establecieran criterios que “orientaban” a los estados latinoamericanos a efecto de condicionar en cierta medida los préstamos. De esta manera resultaba que los oligopolios financieros encausaban irónicamente una “política de protección” del medio ambiente.

Para quien resulta desconocido que las reglas impuestas por los organismos financieros internacionales derivarían entre otros aspectos, en centenares de muertos; “La naturaleza de este

genocidio se pone de manifiesto en descripciones como éstas, referidas a pueblos indígenas, las mujeres fueron violadas, los hombres castrados y los niños capturados y forzados a la esclavitud”. (Moreno, 2014, p. 359)

En los hechos, la política de referencia no constituiría sino un eslabón más del conjunto de agravios a los pueblos originarios en virtud de que la adaptación de las áreas naturales protegidas, algunas con antecedentes en el Brasil desde los años treinta del siglo pasado, conservan el poder hegemónico del Estado respecto de dichos territorios y sus recursos, es decir, que al tiempo que se podría reconocer a ciertas poblaciones indígenas como usufructuarias del territorio, es el Estado quien mantiene la propiedad, lo que en el contexto neoliberal se manifiesta como atesorar potencialmente la explotación de los recursos naturales, y lo que en nuestros días se está definiendo a través de políticas extractivistas en circunstancias que no sólo se convierten de impacto socioeconómico y ambiental, sino en particular, bajo la política de Jair Bolsonaro, en aplicaciones de orden etnocida y racista.

Foucault (2011), señala:

En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el continuum biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al

contrario, como inferiores todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos, con respecto a otros. Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer censuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el poder. (Foucault, 1978, p. 230)

Regresando al argumento de las áreas naturales, encontramos que, *contrario sensu* a la retórica de ciertos ambientalistas, se presentaba la creación de dichas áreas naturales como protectoras del entorno natural, y las que curiosamente al paso de los años están dando como efecto la explotación salvaje de diversos recursos naturales.

Esta política “ambiental”, en el caso yanomami, transitó en dicho sentido. Valga señalar como ejemplo, la creación del Parque Nacional Parima–Tapirapeco, en el año 1991, que ocupa la totalidad del territorio yanomami en el espacio venezolano, área geográfica en la que, de igual manera, se sitúa la denominada Reserva de la Biosfera de la Orinoquía, espacio que además de los yanomamis, ocupan parcialmente los indígenas ye’kuanas y los sanemas. Desde el enmarque jurídico hay que precisar que las áreas naturales protegidas son inalienables y son el Estado brasileño y el venezolano quienes definen el manejo de los recursos naturales.

Partiendo de dicha lógica “ambientalista” y de la supuesta “especialidad del derecho” que converge en las comunidades yano-

mami, encontramos que en el contexto venezolano se ubica el enmarque de dichos espacios como Áreas denominadas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE), las cuales completan el enmarque neoliberal en que hoy se ubican las tierras, los territorios y sus recursos naturales.

No está por demás precisar que:

La mayoría de la población indígena venezolana vive en zonas de protección del medio ambiente. En general se trata de parques nacionales, reservas forestales, monumentos naturales, áreas protegidas, reservas de la biosfera, etc. Algunas de estas zonas fueron clasificadas como Patrimonio de la Humanidad. (Bello, 2021)

Un breve balance socio-demográfico

En el caso de Brasil, la población indígena... consta de 896.900 personas, el 36, 2% vive en áreas urbanas y el 63, 8%, en áreas rurales. Se han identificado 505 tierras indígenas. Estas tierras representan el 12,5% del territorio brasileño (106,7 millones de hectáreas), donde viven 517,4 mil indígenas (el 57,7% del total). En seis de estas tierras, habitan más de diez mil indígenas; en 107, viven entre mil y diez mil indígenas, en 291, entre cien y mil y, en 83, viven cien como máximo. (Beldi de Alcântara, 2021)

En el caso venezolano encontramos que, según el *Censo Indígena* de 2011, hay unos 51 pueblos diferentes. En el censo 2011, destaca el resurgimiento de pueblos considerados extintos y de otros países de la región. Actualmente, se prepara el *xv Censo Nacional de Población y Vivienda* (2021), que incluye el autorreconocimiento indígena, el uso de los idiomas, el criterio de comunidades en contextos tradicionales y el registro de centros poblados de uso no tradicional indígena. (Bello, 2021)

Específicamente en el caso que corresponde a los pueblos yanomami encontramos:

(...) en el caso venezolano es el término popularmente empleado para referirse colectivamente a cuatro pueblos estrechamente vinculados – Los sanema, los ninam, los yanomam y los yanomamis, que habitan en la divisoria de aguas entre los ríos Orinoco y Branco. Los yanomamis conforman el pueblo indígena relativamente aislado más numeroso de América del Sur. Viven en las selvas y montañas del norte de Brasil y del sur de Venezuela. Alrededor de 21000 yanomamis, residenciados en Venezuela, que ocupan más de 360 comunidades repartidas en aproximadamente 192 000 km cuadrados. (Colchester, 1995, p. 149)

La tierra con la mayor población indígena es la yanomami, en Amazonas y Roraima, con 25.700 indígenas. En Brasil, el 37,4%

de los indígenas mayores de cinco años hablan alguna de las 274 lenguas indígenas.

Más allá de la profundidad que guardaría establecer el rastro debido de una etnografía “integral” del pueblo yanomami, delimito que, conforme a los fines de este estudio, intento más bien destacar las circunstancias contemporáneas en que se colocan estos núcleos subalternos. En nuestro caso, en el ámbito de su ruralidad o cuestión agraria, es decir, la viabilidad de ubicar aquellos cánones jurídicos y políticos que determinan el derecho a sus territorios.

Situar en nuestros días la importancia que guarda para los yanomamis el aseguramiento socio jurídico y político de sus bienes naturales constituye, en el contexto del Estado neoliberal, fundamentalmente en el Brasil contemporáneo, un fenómeno complejo, mientras que en el caso de la República Bolivariana de Venezuela advertiríamos un gobierno más proclive a la debida adecuación de la reforma indígena.

Específicamente en el ámbito territorial de las comunidades yanomamis de Brasil, el área natural protegida y supuestamente reconocida guarda determinadas particularidades. Al respecto encontramos que:

Como es conocido la reserva territorial más grande del planeta es la que corresponde al Parque Nacional del área yanomami que fue reconocida oficialmente por el gobierno brasileño justo antes de que fuera sede de la primera Cumbre de la

Tierra de la OMU en Río de Janeiro en 1992. Con una superficie de más de 9,6 millones de hectáreas, es una de las reservas de diversidad genética más importantes del planeta, además de albergar a unos 16.000 yanomamis. El área combinada habitada por los yanomamis en Brasil y Venezuela lo convierte en el territorio indígena más grande de las selvas tropicales en cualquier parte del mundo.(Survival, 2022)

Una visión endógena

Como así trasciende en diversidad de estudios etnológicos y antropológicos (Arvelo Jiménez, 1992; Chagnon, 1992; Fonseca y Oliveira, 2020; Colchester, 1980; Chiappino, 1995), la concepción que de su entorno guardan las comunidades yanomamis, trasciende a la esfera de orden mercantil y capitalista basada en la propiedad privada, que funda el orden estatal. *Contrario sensu*, los pueblos de la Cuenca del Orinoco fundados en la itinerancia guardan un orden del cosmos alterno a su vivencia de reproducción socio-cultural. En esta tesitura sobresale la reproducción de diversos núcleos yanomamis que representan sus condiciones de vida conforme a adaptaciones que convergen en la diversidad ecológica de su medio selvático. En este ámbito desarrollan sus policultivos a través de pequeñas unidades de producción denominadas *conucos* y cuya base se sitúa de manera itinerante. Se labora la tierra durante determinados períodos, para posteriormente aplicarlos en otras áreas del territorio que han conocido ancestralmente, actividad que se

acompaña con actividades de caza, recolección y pesca, además de las de orden doméstico y artesanal.

En el marco de la sostenibilidad se describe la importancia del *conuco* indígena como una forma de autoconservación, regulación y equilibrio de los ecosistemas naturales. En esta tesitura es de singular importancia la cultura yanomami que milenariamente ha sabido sobrevivir racionalmente con su hábitat. (Durand, 1991)

La sobrevivencia yanomami se desarrolla a través también de pequeños y transitorios asentamientos, que son conocidos en su hábitat como *shabonos* o “casas colectivas”, claros en la selva o montaña en cuyos espacios se recrean, además de su cotidianidad, sus rituales, su chamanismo y sus formas específicas de reproducción familiar, que van del nucleamiento en grupos al intercambio de mujeres en donde existe la poligamia y poliandria.

Situar en nuestros días la importancia que guarda para los yanomamis el aseguramiento socio jurídico y político de sus bienes naturales, constituye en el contexto del Estado neoliberal, un fenómeno complejo.

Históricamente se han diseñado estudios que delimitan en qué medida las ideas de “etnos o pueblo” de la modernidad capitalista distan en su debida adecuación en el enmarque cultural yanomami. Su vivencia discurre bajo circunstancias de pequeñas comunidades que pueden o no mantener vínculos rituales o de otra naturaleza. Valga señalar que incluso en el contexto geográfico en el que se desenvuelven se llegan a establecer determinadas

contradicciones que llevan incluso al enfrentamiento. Así, desde nuestra óptica, si acaso existe una noción de territorialidad entre las comunidades yanomamis se sitúa en dos circunstancias, por un lado, la que corresponde a su cosmogonía y rituales, a través de recorridos en su medio selvático en el que pueden trascurrir periodos de hasta sesenta años y en cuyo caso existen demarcaciones bien definidas, las que además de simbólicas corresponden a senderos, espacios (claros o desmontes), caminos, caños o pozos, acuíferos, grandes rocas, etc., que milenariamente han conocido desde sus antepasados siendo demarcaciones que en nuestros días podrían ser verificadas desde el peritaje antropológico (Suárez Rengifo, 2021).

Y el segundo plano de su concepción corresponde desde sus formas peculiares de simbolizar al espacio territorial y que ocupan eventualmente sus *shabonos*.

Acercamiento a la cuestión agraria y las comunidades yanomamis

El marco desde el cual se sitúa a la tierra, sus bienes, y la sobrevivencia de la “etnia” yanomami, se matiza en términos de relaciones de poder imperantes en los espacios geográficos en que se desenvuelven las comunidades de referencia.

Al adaptar la categoría conceptual del *ethnos* (pueblo), refiriéndome a las características socio culturales en que devienen las relaciones sociales y rituales de las comunidades yanomami, en su espacio

geográfico, considero que corresponde a las adaptaciones de empoderamiento del movimiento socio político de ciertos intelectuales yanomamis (Kopenawa, 2022) que luchan por sus derechos territoriales.

En esta tesitura, ubicamos ciertas adaptaciones de las legislaciones de Brasil en 1988 y de la República Bolivariana de Venezuela a través de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas de Nicolas Maduro del 8 de diciembre 2005, la cual puede ser considerada como una de las más importantes formulaciones jurídicas relativa a los pueblos indígenas.

Si bien ceñir determinadas enunciaciones jurídicas de los estados nacionales en cuestión, no constituye del todo un ámbito sustancial que proyecte la resolución del asunto agrario del pueblo yanomami, habría que situar en particular un breve recuento de las adaptaciones territoriales que paulatinamente se han gestado en los últimos años conforme a dicha juridicidad.

En los hechos, históricamente y hasta nuestros días, siguen existiendo grandes limitaciones para el reconocimiento de los derechos territoriales y agrarios de la cultura yanomami, dadas sus circunstancias y de tratarse de un pueblo tradicionalmente que liga su ritualidad y sus relaciones de producción a las de un conjunto de comunidades trashumantes, circunstancia que de ninguna manera pone de lado la viabilidad del reconocimiento de sus recursos naturales los que otrora se encuentran en la óptica de las transnacionales.

De manera que las relaciones políticas de la etnia y del Estado se sitúan como una serie de desencuentros y en ciertas coyunturas

de “ciertos acercamientos”, como ha ocurrido con el gobierno de proyección “populista”, con el llamado “chavismo”, hoy a través del presidente Nicolás Maduro, en Venezuela, condición evidentemente contrastable con la política anti indígenista e incluso de índole neofascista, y neo malthusiana que ha desarrollado el presidente Jair Bolsonaro en el Brasil.

Algunas singularidades inherentes al régimen de propiedad agrario de los pueblos indígenas y en particular del pueblo yanomami.

Al tiempo que las actuales hegemonías de Brasil y Venezuela han visibilizado en sus ordenamientos legales a los pueblos indígenas, transversalizando en su legislación algunos de los planteamientos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2014, p. 3), habría que precisar que este ordenamiento, tanto en Brasil como Venezuela, ha sido moldeado en términos de la hegemonía neoliberal. De manera que aquellos pueblos y comunidades que han alcanzado cierta legitimación agraria, solamente les ha correspondido como un derecho de usufructo de la tierra, con lo que únicamente se estaría reconociendo la posesión del suelo a dichas poblaciones y no así la propiedad integral de sus bienes naturales.

Son finalmente los estados nacionales quienes mantienen para sí la hegemonía de dichas superficies agrarias, es decir, jurídicamente los territorios indígenas guardan una naturaleza jurídica de índole inalienable y en cuya prospectiva, la hegemonía puede definir

formal y políticamente la inserción de capital en dichos territorios a través de las concesiones del conjunto de bienes naturales.

Desde una perspectiva más amplia, los criterios jurídicos que permean a los pueblos indígenas en la óptica del derecho de Estado, se traducen en el sustento de un “régimen especial”. Por tratarse del supuesto de pueblos subalternos, (desde nuestra óptica, sometidos, alienados y supeditados al capital), este régimen de especialidad ha determinado aspectos que van desde la superposición del Estado y de ciertas transnacionales, terratenientes, ganaderos, y latifundistas en los territorios étnicos, que despojan y saquean los recursos naturales de las poblaciones de referencia. En el caso de los yanomamis, sus aguas, sus bosques, sus selvas, su flora, sus pastos y los bienes del subsuelo, que inclusive están sujetos al saqueo clandestino de diversos operadores, dentro de los que se encuentran traficantes de diversa naturaleza y mineros.

A partir de la mitad de los años ochenta, la verdadera invasión de tierras se produjo del lado brasileño, bajo la presión de miles de buscadores de oro al margen de la ley, llegándose a registrar entre 40 000 y 80 000 mineros ilegales en el área a finales de 1988, llegaron a violar la frontera venezolana y a invadir el lado venezolano del territorio yanomami. (Alés, 1995, p. 205)

En este último caso, es importante destacar el problema de los denominados *garimpeiros* en el saqueo de recursos, especialmente auríferos, detrás de lo cual existen estructuras de poder bien definidas

ligadas incluso a determinados grupos oligopólicos.

En periodo más reciente encontramos que:

En la frontera con Brasil, en los estados de Amazonas y Roraima, los territorios indígenas han sido invadidos por miles de *garimpeiros* (mineros). Los reportes dan cuenta de la presencia de unos 20.000 trabajadores mineros en tierras yanomami que actúan como agentes de transmisión de enfermedades, como la malaria, el sarampión, la hepatitis y la Covid-19. De este modo, los agentes externos ponen en riesgo la salud de los indígenas en aislamiento. Esta situación se ve agravada por la nueva política minera del Estado venezolano y el megaproyecto Arco Minero del Orinoco (en ejecución en el estado de Bolívar), cuyas implicaciones son regionales. (Quispe y Bello, 2020)

Si bien las estructuras jurídicas de Brasil y de Venezuela no reconocen la adaptación de los regímenes especiales salvo en casos fortuitos, en los hechos y bajo una visión de contexto y hegemonía, a los pueblos indígenas se les ha adaptado la circunstancia de “especialidad” a efecto del diseño de políticas que “legitimen” el despojo de sus bienes naturales.

Así, la Ley en estos países es tan “especial” como así lo consigne el capital en su consecución. En esta tesitura, es infranqueable precisar que la idea del derecho burgués especial se

originó en los fundamentos del filósofo alemán Carl Schmitt, los cuales dieron paso, entre otros acontecimientos, a la ideología nazi-fascista y que de igual manera nos dan pauta a proyectar dicha especialidad en el manejo de la crisis pandémica por el presidente Jair Bolsonaro.

Desde la Escuela de Frankfurt, el filósofo Walter Benjamín habría diagnosticado que los subalternos (en nuestro caso los pueblos originarios) siempre se han desenvuelto bajo un régimen especial en el sistema capitalista en virtud de sus circunstancias de sujetos explotados. (Benjamin, 2003).

Las demarcaciones y las homologaciones territoriales

Cerrando el enmarque agrario de este trabajo, encontramos que las movilizaciones indígenas de ambos países tuvieron como epicentro de su pervivencia y autodeterminación el problema de su tierras, sus territorios y sus bienes naturales, tal y como lo consigna el Convenio 169 de la OIT.

Parte II... los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. 2. La utilización del término

tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. (Organización Internacional del Trabajo, 2014, pp. 34-35)

En esta tesitura y bajo la experiencia internacional, se ha recuperado el principio que dota de legitimación de su movilidad social a distintos núcleos humanos, fundamento que el Convenio 169 establece considerar las condiciones culturales de los *pueblos nómadas*, al respecto encontramos:

Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan (...). A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. (Organización Internacional del Trabajo, 2014, pp., 35-36)

Una visión vertical, discriminatoria y limitada del tratamiento legal agrario

Los parámetros desde los cuales históricamente fueron colocadas las comunidades yanomamis guardan gigantescas desproporciones, las cuales surcaron desde la invisibilidad, hasta advertirles como sujetos “incapaces” de resolver sus circunstancias de vida. Al respecto, resulta ignominioso saber que los gobiernos de Brasil y de Venezuela transfirieron históricamente a las misiones religiosas el papel de “tutoría” de los pueblos de referencia. El eslabonamiento de dicha política no sólo permitió la sujeción ideológica, sino el saqueo de los recursos naturales, aspecto que aun recientemente se expresa en la presencia de las llamadas Misión Nuevas Tribus.

En el mejor de los casos y en determinadas coyunturas, las políticas indigenistas de cuño racista advirtieron a través de la reforma agraria reconocer ciertas fracciones de tierras a comunidades campesinas e indígenas, sin embargo, como ha quedado asentado, la hegemonía territorial propende del Estado capitalista quien “ordena” al régimen de propiedad agraria conforme a sus intereses, dejando limitadamente el usufructo de la tierra a ciertas etnias y comunidades.

Regresando a la importancia que guarda la legitimación de las tierras y territorios de los pueblos originarios y en particular de los yanomamis, encontramos que son dos las vías que establecen los estados venezolano y brasileño para la sustanciación y el reconocimiento de sus espacios geográficos. Así, encontramos que la legislación venezo-

lana establece las llamadas demarcaciones de tierras, mientras que el Estado brasileño invoca a las “homologaciones” de tierras.

Al decir de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, del presidente Nicolas Maduro del 8 de diciembre 2005, se establece que:

Capítulo III: De la demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas.

Artículo 23. El Estado reconoce y garantiza el derecho originario de los pueblos y comunidades indígenas a su hábitat y a la propiedad colectiva de las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan. El Poder Ejecutivo, juntamente con los pueblos y comunidades indígenas, realizará la demarcación de su hábitat y tierras a los fines de su titulación de acuerdo con los principios y al procedimiento establecido en la presente Ley. Para la demarcación y titulación serán de obligatoria observación las realidades culturales, etnológicas, ecológicas, geográficas, históricas y la toponimia indígena, los cuales deberán reflejarse en los documentos correspondientes.

Este tratamiento jurídico que ha planteado el gobierno de referencia se ciñe a que la configuración de las demarcaciones las tierras indígenas serán determinadas a través de peritajes antropológicos que determinen la secuencia cultural de dichas adaptaciones

territoriales. Bajo esta óptica, habrá que reflexionar en qué medida demarcar tierras resuelve integralmente, para los pueblos indios como aseverará José Carlos Mariátegui (1928) en *El problema de la tierra*. Esto en virtud de los diversos entreveros en que se coloca el sistema legal de propiedad agrario, tanto en Venezuela como en Brasil. Contar con títulos de tierras una vez que han sido demarcadas no formaliza de ninguna manera la autodeterminación de los pueblos originarios, insisto, por tratarse solamente del usufructo limitado de ciertos espacios geográficos.

En los hechos, las circunstancias complejas que convergen en la determinación de estas configuraciones jurídicas han derivado en escasas resoluciones que configuren estos enmarques legales.

Más bien se han eternizando durante décadas estos procesos de formalización jurídica. En el caso de Jair Bolsonaro, la consigna ha sido clara, ningún territorio indígena ha sido formalizado bajo la tónica de las posibles demarcaciones indígenas, las que se conocen en Brasil como homologaciones de tierras. Valga precisar que, *contrario sensu* a las demarcaciones en Venezuela, el Estado brasileño solamente considera viable que se homologuen o se demarquen aquellas superficies agrarias que se sitúan a partir del año de 1988, es decir, fundadas en términos de la nueva Constitución brasileña. En este tenor, es evidente la negación a la diversidad de derechos históricos, tanto de los yanomamis como de todas las etnias y comunidades de Brasil. Conforme a datos elaborados por el Consejo Indigenista Misionario (CIMI), encontramos que se calcula que el 63 por ciento de las comunidades y etnias de Brasil no han demarcado o regularizado sus demarcaciones y, en consecuencia, carecen de títulos de propiedad.

De las 1.290 tierras indígenas, 821, al no tener límites demarcados, se encuentran en una situación precaria. La mayoría de éstas ni siquiera ha iniciado trámites de legalización. Estadísticamente encontramos que la cantidad de tierras Indígenas homologadas ha disminuido a lo largo de los siguientes mandatos presidenciales:

- Fernando Henrique Cardoso (1995 - 2002):
145 homologaciones.
- Luiz Inácio Lula da Silva (2003 - 2010):
79 homologaciones.
- Dilma Rousseff (enero de 2011 - agosto de 2016):
21 homologaciones.
- Michel Temer (agosto de 2016 - diciembre de 2016):
1 homologación.
- Jair Bolsonaro (enero de 2019 - hasta la fecha):
0 homologaciones.

Esta constante disminución de la homologación de tierras indígenas en cada mandato presidencial nos revela la pérdida de relevancia de estos pueblos, considerados como el gran obstáculo para el proyecto de desarrollo neoliberal adoptado por Brasil. Es precisamente en esta situación de extrema vulnerabilidad, con invasiones e incendios, que la pandemia de la Covid-19 hace estragos en los territorios indígenas. (Beldi de Alcântara, 2021). •

Referencias

- Alés, C. (1995). Tierras Sagradas, territorios amenazados. Los Yanomamis más allá de su doble. En A. Carrillo y M. A. Perea (Eds.), *Amazonas Modernidad y Tradición*. Centro amazónico de investigaciones Alejandro de Humboldt.
- Arvelo, N. (1992, marzo). *False Promisses. Venezuela appears to have protected the yanomami, but apperences can be deceiving*. *Cultural Survival Quarterly*. <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/false-promises-venezuela-appears-have-protected-yanomami>
- Beldi de Alcântara, M. de L., (2021, 18 de marzo). *El Mundo Indígena 2021: Brasil*. IWGIA. <https://www.iwgia.org/es/brasil/4121-mi-2021-brasil.html>
- Bello, L.J. (2021, 8 de julio). *Venezuela: indígenas aislados, grupos ilegales y Covid-19*. IWGIA. <https://www.iwgia.org/es/noticias/4432-venezuela-ind%C3%ADgenas-aislados,-grupos-ilegales-y-covid-19.html>
- Benjamin, W. (2003). *Paralipomènes et variantes. En Sur le concept de l'histoire*. Payot.

CEPAL/ONU. (2002, Agosto). El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un Estudio de caso (Serie Desarrollo Productivo No. 128). *Repositorio Digital*. CEPAL. <http://hdl.handle.net/11362/4517>

Chagnon, N.A. (1992). *The yanomamö: The fierce People*. Holt, Rinehart and Winston.

Chiappino, J. (1995). El coloso Yanomami frente al nuevo dorado. Representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional. En A. Carrillo y M. A. Perea (Eds.), *Amazonas Modernidad y Tradición*. Centro amazónico de investigaciones Alejandro de Humboldt.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2021, 12 de febrero) *Situación de Derechos Humanos en Brasil*. <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Brasil2021-es.pdf>

Colchester, M. (1980). *The Yanoama Biosphere Reserve: Proposal and Justification*. ms.

_____ (1995). Sustentabilidad y toma de decisiones en el Amazonas Venezolano: Los Yanomamis en la Reserva de la Biósfera del Alto - Orinoco – Casiquiare. En A. Carrillo y M. A. Perea (Eds.), *Amazonas Modernidad y Tradición*. Centro amazónico de investigaciones Alejandro de Humboldt.

- Durand, C. (1991) El conuco indígena como elemento regulador de las áreas naturales protegidas. Estudios de caso de las comunidades yanomamis y Ye'kuanas. En *OEA, Taller Interamericano sobre áreas Naturales Protegidas*. CIDIAT.
- Fonseca, B. y Oliveira, R. (2020, 19 de mayo). Com Bolsonaro, fazendas foram certificadas de maneira irregular em terras indígenas na Amazônia. *Publica*. <https://apublica.org/2020/05/com-bolsonaro-fazendas-foram-certificadas-de-maneira-irregular-em-terras-indigenas-na-amazonia/>
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Jameson, F. (1994). *The Seeds of Time*. Columbia Press.
- Kopenawa, D. (2022, 3 de marzo). Los pueblos yanomamis se defienden. *El País*. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-03-05/los-pueblos-yanomamis-se-defienden.html>
- Maduro, N. (2005). *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del 8 de diciembre*.
- Mariátegui, J. (1928). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Amauta.
- Means, W. (1995). *La voz de los pueblos indígenas*. En *Los indígenas toman la palabra en las Naciones Unidas*. PLENUM/ Madre Tierra

Moreno, P. (2014). *De lo Lejano a lo Próximo. Un viaje por la Antropología y sus entrecruzadas*. Editorial Universitaria Daniel Areces / UNED.

Nepomuceno, E. (2022, 3 de abril). Brasil: nueva batalla por el medio ambiente. Opinión. *La Jornada*, p. 13.

Oficina Internacional del Trabajo. (2014). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos Indígenas y tribales. *Oficina Regional para América Latina y el Caribe*. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Quispe, M. y Bello, L.J., (2020, 1 de abril). Venezuela: El pueblo Uwotttija exige la salida de grupos ilegales de su territorio. *Debates Indígenas*. <https://debatesindigenas.org/notas/38-pueblo-uwotttija-grupos-ilegales.html>

Survival. (2022). *Los Yanomamis son grandes observadores de la naturaleza*. <https://www.survival.es/indigenas/yanomami>

Suárez Rengifo, R. (2021). *Paneiro de saberes: transbordando reflexividades Indígenas*. IEB – Mil Folhas.

El indígena: entre las páginas de la historia nacionalista



Tomás Bernal Alanís

PROFESOR INVESTIGADOR

CSH | UAM AZC

“Para que una nación sea fuerte y respetada de las otras,
es preciso que esté animada del espíritu nacional
que conduce a sus miembros a subordinar
su interés personal al general.”

Francisco Pimentel. *Memoria sobre las causas
que han originado la situación actual de
la raza indígena de México
y medios de remediarla* (1864).

I Introducción

La historia de México como nación tiene como cualquier historia patria, de bronce u oficial una serie de contradicciones, superposiciones y vacíos en la edificación de su aura nacional. Para el caso de México es muy patente el uso múltiple que se ha hecho e instrumentado como discurso institucional de lo nacional como un proceso permanente en construcción.

Para el siglo XIX mexicano –después de la gesta heroica de la Independencia–, el país entra en una disputa por ir definiendo los colores del tejido nacional con una historia en donde las voces de las corrientes políticas e ideológicas matizan los pormenores de una historia que se recompone e identifica plenamente con las élites en el poder.

La utilización del pasado obedece a lógicas internas y externas por expresar “los intereses del pueblo”, en una dialéctica continua entre lo individual y lo colectivo para construir, digámoslo así, la llamada memoria colectiva. Como lo ha expresado Maurice Halbwachs en su obra *Los marcos sociales de la memoria*:

“Los historiadores rechazan cada vez más de extraer de acontecimientos del pasado unas determinadas lecciones y algunas conclusiones generales. Pero la sociedad que emite juicios sobre los hombres durante su vida y también en el momento de su muerte, así como sobre los hechos, cuando se producen, conserva en realidad en cada uno de sus recuerdos importantes no solamente un fragmento de su experiencia, sino también un reflejo de sus reflexiones. Dado que un hecho pasado es una enseñanza, y un personaje desaparecido, un estímulo o una advertencia, eso que entendemos por marco de la memoria es también una cadena de ideas y juicios.” (Halbwachs, 2004, pp. 327-328)

Por lo tanto, este trabajo bucea en las aguas del pasado, de su historia como un presente continuum por estar reelaborando ese infinito juego entre la memoria y el olvido, entre el hecho y su difusión como componente esencial en el tiempo para hablar del indígena como un elemento central del discurso nacionalista en las páginas de la historia mexicana.

II

Los resplandores del Iluminismo

El recuento de la historia es una historia interminable. Desde el mismo nacimiento de la Historia como la ciencia que narra, cuenta, registra, los acontecimientos del pasado, está se convierte en un baluarte de la verdad y también en una constructora de imágenes, ideas, juicios que edifican posibles realidades en el tiempo y en el espacio. Pero con el tiempo esta certeza inicial ha sido muy cuestionada y puesta a discusión por las mismas ciencias sociales:

“La especialidad de los historiadores es establecer conexiones con el pasado para aclarar los problemas del presente y el potencial del futuro. Pero, así como creció la ambición histórica, aumentó también la duda respecto de la capacidad de la historia para narrar con certidumbre.” (Appleby, Hunt, Jacob, 1998, p. 22)

Eso es parte fundamental de esos resplandores de la revolución francesa de 1789 que dejó al mundo moderno, la creación del papel instrumental de la razón humana e histórica para establecer ciertas ideas homogéneas en el desarrollo de la evolución humana. Esa idea de crear explicaciones de la realidad histórica social por medio del estudio de las ciencias, del uso de las estadísticas, de acercarse y explicar los objetos de estudio en ese afán objetivista universal de reconocer e integrar al otro, de establecer las fronteras del conocimiento entre las ciencias naturales y las sociales para defender al espíritu de la nación.

El papel del ciudadano con derechos y obligaciones, la posible acción transformadora de la democracia y la educación como agentes del cambio social y político que apoyen los efectos de la técnica y la tecnología en los procesos productivos del mercado nacional e internacional como emblemas inequívocos de la modernidad y del concierto de las naciones.

El relativismo de estas condiciones históricas y de las ideas que fundamentaban este cuadro de la evolución humana tenía múltiples expresiones en el siglo XIX: el evolucionismo social, el organicismo, el socialismo, el darwinismo, el anarquismo, fueron expresiones de ese proceso social que merodeaba en el mundo: la constitución de los Estados nacionales.

Los Estados-Nación significaron una eclosión universal de los intereses, las visiones y los fines que el mundo moderno perseguía en general, y los países, en particular. La ley del desarrollo desigual y combinado tenía su expresión sui generis en las sociedades recién independizadas y que pertenecían al bloque de los países subdesarrollados en la dinámica del capitalismo.

III

México en el siglo XIX

El camino de cualquier país recién independizado no es fácil y México no fue la excepción. El intentar cambiar las antiguas formas heredadas de la política, la economía y lo sociocultural no es una empresa rápida. El haber vivido por tres siglos bajo la dominación de España nos trajo por si solo una forma peculiar de pensar y de ver las cosas bajo la óptica del extraño, del conquistador.

No pensemos que todo fue nuevo, también hubo procesos de resistencia y de sincretismo en todos los órdenes de la vida social entre el pueblo español y los pueblos indios. Sincretismo que rescató la cultura del mestizaje cultural que influyó en ambos pueblos. Las formas de organización política, el mundo religioso, las concepciones y visiones de la evolución de los pueblos y las razas emergieron de esta conquista como el resultado de fuerzas divergentes que se querían canalizar en procesos centralizadores y de control político.

La identidad era un problema difícil de liquidar, de establecer, como un patrón único de entendimiento y diferencia de múltiples manifestaciones culturales y cosmogónicas no sólo con el exterior, sino al mismo interior del país, como lo ha afirmado el historiador Héctor Aguilar Camín:

“Lo cierto es que nadie puede definir de qué está hecha, específicamente, nuestra identidad cultu-

ral, porque la identidad cultural no es una esencia, un catálogo fijo de rasgos implantados, de una vez y para siempre, en la mente y el corazón de una comunidad cualquiera. Como he tratado de señalar en estas páginas, la identidad cultural es una mezcla de historia, mitos, invenciones oficiales e invenciones colectivas.” (Aguilar Camín, 2008, p. 52)

Y el siglo XIX mexicano es la ruta por antonomasia de narrar una historia patria, de edificar una arquitectura de lo nacional basada en la grandeza del pasado pero también en las necesidades y exigencias del presente. Hay que voltear al pasado pero mirando el presente, ya lo decía el filósofo alemán Friedrich Schlegel: “El historiador es un profeta que mira al pasado”, juego de tiempos, ciclos históricos, verdades y componendas históricas.

La fortaleza y la presencia del pasado glorioso indígena se sumará a nuevos grupos políticos emanados de la gesta independentista que realizará la adecuación de ese pasado a la urgencia de construir una nación. Al querer ser reconocido en el llamado concierto de las naciones, México tuvo que explicar sus orígenes, su desarrollo, la irrupción causada por la conquista, y la posterior y traumática odisea por la que tuvo que pasar el pueblo y el poder en la búsqueda de la expresión nacional.

No nacimos totalmente libres, teníamos el sello del mundo europeo, el que marcó sus tiempos y sus valores sobre la piel de una república titubeante recién independizada, que se tambaleaba entre

un mundo que no terminaba y uno que no nacía totalmente. Dicho paso histórico ha sido bien comprendido y sintetizado por el antropólogo Andrés Fábregas Puig.

Entrado el siglo XIX y desatados los movimientos independentistas en las colonias americanas de España, las ideas provenientes de Europa provocaron la discusión acerca de la evolución de la humanidad, la variedad de la cultura y la importancia de la biología como centro de la ciencia. El siglo XIX fue un momento en el que el racismo y las ideas de las supremacías del “mejor dotado” se difundieron ampliamente, mientras la actual economía política capitalista se extendía por el planeta y el evolucionismo se convertía en la teoría con mayor aceptación en el ámbito de la ciencia. (Fábregas Puig, 2021, p. 38)

Las ideas de los liberales y los conservadores comulgaron en gran parte hacia su posición respecto al tema indígena como un problema de evolución política, económica, social y moral. Lo que después llamarían el “problema indígena”, una serie de obstáculos, de distinto orden, por acceder al mundo moderno y sus características plenas del mundo del capital y del mercado.

En las historias oficiales, de bronce, los Estados y la Nación se complementan para cocinar un menú adecuado y aceptado por la gran mayoría. Un caldo de cultivo que nutre a gran parte de la sociedad, que su apetito sea saciado por los héroes, las batallas, los nombres, los acontecimientos y hechos históricos que demuestren que la Patria existe, se mueve, se desplaza a la integración de una narrativa total, esclarecedora del pasado y constructora del presente.

La historia es invención, imaginación, voluntad colectiva, sueño generacional, memoria individual y colectiva, imágenes, recuerdos, pero sobre todo, una difusión de lo que sucedió, lo que es la “verdad histórica”, la verdad entendida como institución y desenvolvimiento natural de la historia de un país, de un personaje, de una fecha, de una lucha por imponer un paisaje en el horizonte y darle la firmeza de que eso es, de que eso siempre estuvo ahí.

IV El árbol de la patria

Construir un discurso nacional, es aventurarse en los vientos del cambio y en los intereses visibles e invisibles del momento o de la época. Es construir minuciosamente el ajedrez de la imaginación sobre el pasado, que se ha ido, que se inventa o se imagina. Es un juego de retórica, de voces disidentes y convergentes en los caminos de la historia y de la política.

Y la visión que tenían tanto los liberales como los conservadores sobre el pasado indígena era contradictoria y práctica. La historia del siglo XIX, es como aquel cuento de 1921 del escritor japonés Ryunosike Akutagawa, *En un bosquecillo*, donde hay una variedad de voces sobre un acontecimiento y un crimen. Así pasa con la Historia, hay tantas historias como voces involucradas.

El indígena ha sido usado como imagen del pasado, de un pasado que hay que rescatar para que nuestros orígenes no pequen de orfandad. Hay que adorarlo en la línea filial de nuestra historia,

pero no hay que darle el papel principal de la obra. La vida es sueño y por ello hay que escribirla tal como la soñamos.

Los liberales y los conservadores soñaron con un México moderno, utilitario, funcional, práctico y vieron en el indígena un resabio del pasado, de la misma civilización humana. Para unos y otros era un estorbo, un agente de la tradición subsumido en sus creencias, sus atavismos y anclajes de una vida inmemorial que reproducían en sus rituales y en su forma de vivir una no adaptación a lo moderno, a ese futuro que se esperaba con ansia.

Es una historia del siglo XIX pero que se extendió hasta el siglo XX, cuando los indigenistas posrevolucionarios como: Manuel Gamio, Lucio Mendieta y Núñez, Ricardo Pozas, entre otros, seguían observando y criticando ese México antiguo, ese México profundo que aún pervivía entre nosotros.

Para los liberales del siglo XIX, se debía superar la vida ancestral de los indígenas para llevarlos por el camino de la civilización, del trabajo moderno e integrarlos a esa “comunidad imaginada”¹, llamada nación.

La época dorada del liberalismo mexicano en el siglo XIX marcó los derroteros en la construcción del sueño de una república representativa y democrática, pero al igual que sus opositores, los conservadores, no había lugar para los indígenas. Los resplandores

¹ Para mayor información véase a Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE, 2007.

iluministas en las ideas de Juan Jacobo Rousseau, los enciclopedistas franceses, John Locke y muchos más ideólogos del mundo moderno eran partidarios de la participación política de los ciudadanos, que por supuesto en tierras mexicanas solo era letra impresa y muerta.

Como bien lo ha expuesto Fernando Escalante Gonzalbo, en su esclarecedor y provocativo libro de *Ciudadanos imaginarios*, los derechos escritos pero no respetados, tanto por los liberales como por los conservadores, hacia el grueso de la población pobre del siglo XIX, y en especial, hacia los sectores campesinos e indígenas que quedaron marginados en sus derechos electorales.

La época marcó un sinfín de fronteras entre la participación política, el problema de la propiedad de la tierra, la función de la iglesia y la secularización de la sociedad, la producción de la riqueza, el factor del caudillismo, el desarrollo desigual de las regiones y el incesante aislamiento y marginación de la población indígena. Todo esto llevo como dijo Brian Hamnett:

“Los liberales vieron en los fueros obstáculos para la realización de la nueva ideología de la igualdad ante la ley, la representación con base en la población, la supremacía del poder civil, la educación cívica y el concepto de la ciudadanía. El liberalismo decimonónico tampoco intentaba sostener las distinciones étnicas o lingüísticas de la población indígena como tal. La doctrina de la soberanía nacional, combinada con el anti-corporativismo, llevó a los liberales mexicanos a desarrollar, en el

curso del siglo, un concepto de nación y de nacionalismo.” (Hamnett, 2003, p. 54)

En teoría, las comunidades indígenas tenían los mismos derechos que otros sectores sociales, pero en la realidad, sólo eran “ciudadanos imaginarios” manipulados por las élites políticas. La escritura de la historia ha tenido pocos personajes de peso nacional del mundo indígena, tal vez la excepción a la regla es la figura de Benito Juárez y muchos otros olvidados o invisibilizados en la historia patria.

El pensamiento de los liberales seguían las ideas del principio de *laissez-faire*, dejar pasar y dejar hacer eran el modelo a seguir en la producción y en el mundo de la política con un Estado limitado. Como dice Walter V. Scholes:

“Los liberales imaginaban muchos grandes cambios que mejorarían la condición económica de México. Querían extender las vías de comunicación, y estaban dispuestos a conceder grandes subsidios a empresas de ferrocarriles, canales, telégrafos, etc. Querían aumentar la producción agrícola, y se proponían quitar sus latifundios a la Iglesia para dividirlos en pequeñas propiedades.” (Scholes, 1953, p. 344)

Como se puede apreciar los indígenas estaban ausentes en estos proyectos y si bien en las historias nacionales o en los monumentos historiográficos, como el coordinado por Vicente Riva Pa-

lacios, México, *México a través de los siglos*, se rescataba el pasado indígena, pero valía más un indio en el museo o en una exposición universal que en la vida cotidiana de la nación.

Después de la Independencia, a una hora muy temprana, en el largo y sinuoso camino que tuvo que seguir el estado mexicano para construir la imagen del indígena, se propuso la creación del Museo Nacional en 1825, para rescatar el pasado arqueológico y material de las antiguas etnias del período antes de la conquista.

Se inició un trabajo historiográfico con aficionados y anticuarios que resguardaron parte de la riqueza de los pueblos indígenas, y que va a ser posteriormente una labor de historiadores, coleccionistas y arqueólogos, cuando se empiezan a establecer instituciones como: la Academia de San Juan de Letrán (1836), el Liceo Hidalgo (1848), la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, el Liceo Mexicano, la Academia Mexicana de la Lengua, la Comisión Científica, Literaria y Artística de México (1864-1869), entre otras, realizaron un trabajo permanente para construir una cultura nacional.

En esta cultura nacional se van a crear a través del trabajo artístico de: pintores, literatos, historiadores, fotógrafos, entre otros, las imágenes de una identidad nacional, de personajes mexicanos de la vida cotidiana (aguadores, cargadores, peones, nodrizas, etc.), así como mostrar la riqueza de la flora y de la fauna a lo largo del territorio nacional y se inicia a buscar una literatura nacional en: el teatro, la novela, la poesía y el ensayo. Donde obras como: *La profecía de Cuauhtémoc* de Ignacio Rodríguez Galván, las novelas de Ignacio Ma-

nuel Altamirano: *Clemencia* (1869), *La navidad en las montañas* (1871), *El Zarco* (1901), muestran una mirada a los problemas de la época.

“Donde se evoca a los indígenas como seres que tienen una serenidad milenaria, que quiso romper la inevitable conquista, como se apunta en la novela *La navidad en las montañas*: La mirada era humilde y serena; estaba casi ciego, y la melancolía del indio parecía de tal manera característica a ese rostro, que se hubiera dicho que jamás una sonrisa había podido iluminarlo... El tipo, en fin, era el del habitante antiguo de aquellos lugares, no mezclado para nada con la raza conquistadora.” (Altamirano, 2021, p. 222)

La visión paternalista, con que es visto el indígena, por los ojos de la élite de la sociedad, es un punto fundamental para transformar esa imagen romántica y bucólica en una raza que debe ser redimida para que logre con el tiempo los valores de una sociedad moderna trabajadora, responsable y emprendedora en la lógica del mercado.

Por un lado, se alaba su gran pasado, pero por otro, con las acciones de un estado liberal centralista y autoritario que quiere que participe en la historia patria solo como un sujeto sin representación política y sin los derechos reales de una constitución, la de 1857, que pregona la libertad y la igualdad para todos los integrantes de los Estados Unidos Mexicanos.

El viejo problema de la teoría (discurso) y la práctica (el acontecer real de lo cotidiano), la contradicción insalvable entre lo ideal y lo real, es lo que prevalece para mantener al indígena marginado y explotado por la sociedad. Y por lo tanto, desde el poder se construye una imagen del indígena, como un pasado glorioso, pero como un presente vergonzoso. Y lo simbólico tiene una fuerza integradora, aunque esta, no sea real, como afirma el estudioso del nacionalismo Francisco Colom González:

“Las naciones no son verdaderas o falsas. Se trata de representaciones sociales cuyas certezas y falsedades hay que buscarlas en los argumentos y dispositivos simbólicos empleados para imaginarlas.” (Colom González, 2019, p. 14)

El indio, en términos generales, aparece en las páginas de la historia nacionalista como una raza fuerte, orgullosa de su pasado, raza guerrera, que construyó y nos legó un grandioso pasado y una inmensa cultura, presupuestos pedagógicos para transmitir a las nuevas generaciones y crear el sentimiento de pertenencia a una comunidad, de ser parte de una nación como lo apunta Patricia Escandón:

“La idea liberal de que el objeto fundamental del conocimiento de la historia es fomentar el nacionalismo, por tanto, aún se cree en la necesidad se identifique con su patria a través de la remembranza de los nombres, las fechas y las gestas históricas.” (Escandón, 1988, p. 42).

Las páginas de la historia de bronce obedecieron a intereses políticos y a debates ideológicos que enmarcaron una historia muy peculiar: centralizada, homogénea, inserta en una lógica de reconocer el pasado para instrumentarlo como discurso nacionalista de una supuesta integración nacional. Todo ello obedeció a una serie de retos tanto al interior como al exterior del país.

La voz del sector indígena no participó en este plan de construir un discurso de lo nacional, sólo fue objeto de la construcción permanente de las ideas sobre la nación, el nacionalismo, la identidad nacional, la conciencia nacional y de la invención de la tradición.

V Apuntes finales

El siglo XIX es el siglo de la edificación de la arquitectura del nacionalismo y de la consolidación de la historia patria, donde las voces de innumerables intelectuales elaboraron una historia de bronce y un calendario cívico-religioso para fortalecer la catedral de nuestro pasado.

Pasado, presente y futuro se conjugaron para establecer las reglas del juego del naciente estado posindependentista. El camino no fue fácil ni ligero, había que convocar a todos los sectores de la sociedad para librar la batalla en aras de una conciencia nacional, delimitar los espacios de lo nacional.

Para el sector indígena, no fue fácil integrarse a esta lucha de las ideas. Su glorioso pasado fue utilizado, pero sin darle un espa-

cio real en esta narrativa de lo nacional, quedando como siempre al margen de esas voces que llevaron durante todo el siglo XIX la batuta para consolidar la historia patria.

Sinfonía de voces, donde resonaron los compases de la modernización, la libertad, la justicia, el orden y el progreso como condimentos del mundo moderno. Los resplandores del Iluminismo no fueron suficientes para sembrar en tierras mexicanas la utopía de un mundo libre donde todos participasen en esta aventura de una sociedad más justa, donde todos tuvieran su voz en el coro por darle vida a esa comunidad imaginada llamada México. •

Referencias

Aguilar Camín, H. (2008). *La invención de México. Historia y cultura política de México 1810-1910*. Planeta.

Akutagawa, Ryunosuke. (1987). *Rashómon y otros cuentos*. Miraguano Ediciones.

Altamirano, I. M. (2021). *El Zarco. La navidad en las montañas*. Porrúa.

Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. FCE.

- Appleby, J., Hunt, L., Jacob, M. (1998). *La verdad sobre la historia*. Andrés Bello.
- Colom González, F. (2019). *Tristes patrias. Más allá del patriotismo y el cosmopolitismo*. Anthropos.
- Escandón, P. (1988). *La historia antigua de México en los textos escolares del siglo XIX*. Secuencia.
- Fábregas Puig, A. (2021). *Historia Mínima del indigenismo en América Latina*. COLMEX.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.
- Hamnett, B. (2003). *El liberalismo mexicano del siglo XIX: origen y desarrollo*. Metapolítica, 7, 31.
- Pimentel, F. (1995). *Dos obras*. CONACULTA.
- Scholes, W. V. (1953). *El liberalismo reformista*. *Historia mexicana*, (2) 3.

La muerte: inicio y reinicio de ciclos vitales



Lilia Carbajal Arenas

PROFESORA INVESTIGADORA

CSH | UAM AZC

¿Qué aspectos están inmersos en el imaginario social de los mexicanos cuando se celebra el día de los muertos? En la conciencia colectiva del mexicano la muerte no significa un fin absoluto, sino que es el cierre de una etapa para empezar otra y, a la vez, el inicio de un nuevo ciclo de vida. La celebración del día de los muertos es el 1° y 2 de noviembre. Fechas que coinciden con el ciclo de cosecha del maíz, lo cual provoca que el imaginario social sobre la conmemoración de los muertos se una a la cosmovisión ancestral de los habitantes originarios de nuestro país sobre los ciclos vitales.

Introducción

La Vida Cotidiana está conformada por el quehacer diario de las personas, esas acciones que se manifiestan en creencias, costumbres, sentimientos, representaciones, definen y particularizan a los grupos, comunidades, países que los diferencian de otros porque su forma de expresar, manifestar, modos, gustos, sentimientos les dan una característica diferente, única. Un caso singular es la creencia mexicana en torno a la muerte y que apreciamos a través de la representación de dos días: 1° y 2 de noviembre. Estos dos días están dedicados a los muertos, difuntos de la familia, NO A LA MUERTE. La celebración se ha convertido en una costumbre cuyo culto se trasmite de generación en generación. La costumbre de representar un “convite” para los difuntos, se ha convertido en una tradición que forma parte de la cultura de los mexicanos. Tal celebración también representa la fusión de dos culturas: la de los pueblos originarios prehispánicos y

la de los españoles quienes en 1492 llegaron al continente americano en búsqueda de riquezas para el imperio español.

Día de muertos: la tradición prehispánica

A finales de 2018 viajé al estado de Oaxaca porque realizaba una investigación en la Biblioteca Fray Francisco de Burgoa, localizada en el centro de la capital, a unas cuadras de la Catedral. Al salir, después de las tres de la tarde, vi un desfile: mujeres y niñas disfrazadas de “Catrinas” con vestidos regionales; hombres y niños con disfraces elegantes de “Catrín”, todas y todos con maquillaje de calaveras, agrupados por barrios, cada uno acompañado por una banda musical. Después me enteré de que ese desfile se conoce como la “Muerteada” y culmina en el Zócalo.



La *muerteada* en el estado de Oaxaca.

La catrina y el catrín

El origen de estos personajes se encuentra en una representación realizada por José Guadalupe Posada (1852-1913) grabador, ilustrador y caricaturista mexicano quien realizó varias litografías de carácter nacionalista y popular. Entre ellas presentó una calavera con sombrero de plumas a la moda europea y otra calavera vestida con traje de charro en alusión a las mujeres que trataban de imitar las costumbres de la élite extranjera. La pareja de calaveras fue creada en 1910 y la llamó *La Calavera Garbancera*, la cual representaba a los vendedores de garbanzo, quienes siendo pobres aparentaban ser ricos y ocultaban sus raíces indígenas; para enfatizar la sátira le dibujó unos moños detrás de las orejas como los llevaban las empleadas domésticas. Posteriormente, en 1947, el pintor muralista Diego Rivera incorporó *La Calavera Garbancera*, de cuerpo completo, en su mural *Sueño de una tarde dominical en la Alameda* y la nombró *La Catrina*. *La Catrina* y el *Catrín* han sido incorporados como personajes centrales para festejar el Día de Muertos (Matute, 2019).

Después de ver el desfile conocido como la “Muerteada”, visité la catedral de Oaxaca donde vi una gran ofrenda en el patio de la entrada, compuesta por de distintas variedades y colores de maíz: maíz desgranado en platos de barro, en mazorcas y aún en la caña. Los campesinos presentes, amables y sonrientes invitaban a recorrer la ofrenda y los niños daban granos de maíz a quienes cooperaban para que se hiciera posible el siguiente ciclo de la cosecha. Esa representación me hizo recordar que el ciclo de la cosecha del maíz coincide con la celebración del Día de Muertos y se une a la visión

cosmogónica sobre los ciclos vitales en la cultura prehispánica, León (2019) dice que “La concepción del ciclo vida-muerte en las sociedades mesoamericanas prehispánicas se comprende en un contexto religioso esencialmente agrícola, de acuerdo con López Austin, pues al ser el maíz la base cultural y económica de una sociedad, su ciclo agrícola representaba también el ciclo vital de la humanidad.” (p. 15)

Otra representación del Día de los Muertos es la ofrenda que se pone en la casa y en la sepultura del familiar difunto. Desde el 1° de Noviembre se inicia el arreglo de la ofrenda, las flores de cempasúchil con su color amarillo y anaranjado, de intensa luminosidad señalan el camino hacia la ofrenda y las flores guindas simbolizan el luto ante la pérdida de un ser querido; también, adornan las viandas preferidas del difunto. Cada región se caracteriza por el arreglo de sus ofrendas; por ejemplo, en Oaxaca se pone un plato con mole, jarro de barro negro con chocolate, tamales, pan de muerto, agua, sal, calaveras de azúcar, papel picado, la fotografía del difunto o difuntos y muchas velas para iluminar la ofrenda. En Ocotlán, Oaxaca, el día 2 de noviembre se reza el rosario por la noche en familia, uniendo así dos tradiciones: la prehispánica y la cristiana.

En cambio, en Miahuatlán, desde el 15 de octubre se adorna la entrada del cementerio con flores de cempasúchil. El día 1° de noviembre la ofrenda se pone en la tumba: flores de cempasúchil, alimentos, bebida predilecta del difunto, se quema incienso para ahuyentar a los malos espíritus, colocan múltiples velas encendidas y se truenan cohetes para señalar el camino hacia la ofrenda. En el arreglo del cementerio participa toda la comunidad quienes también comparten alimentos y música. La velada transcurre entre la cena y los recuerdos



Ofrenda en Oaxaca.



Ofrenda en Michoacán.

acerca de vecinos y familiares difuntos a quienes han ido a visitar y acompañar por una noche de fiesta.

La intención es recordar a la persona que ya ha dejado esta vida y la creencia es que su espíritu vendrá a visitar la ofrenda. Los principales cementerios de Oaxaca donde se festeja a los Muertos son: Xochimilco, Xoxocotlán, San Felipe y Atzompa, no son los únicos, pero son los más simbólicos y visitados por el turismo.

En el imaginario social de esta representación se manifiesta el deseo de que el difunto haya pasado a otra forma de vida, por esta razón, cada año en la celebración del 1° y 2 de noviembre se mantiene la ilusión de que el alma del difunto vendrá a visitar la ofrenda y constatar su pertenencia a la familia.

Un caso singular es la práctica funeraria realizada por los rarámuris de Chihuahua, quienes preparan una “fiesta para el alma”. Se organiza un “gran convite” entre toda la comunidad para ayudar al difunto a reunirse en el cielo con los antepasados, para que el alma del difunto pueda emprender su largo viaje “hasta arriba”. Acompañan la comida con el “tesgüino”, cerveza ligera de maíz, danzan al exterior de la casa gritando “adios, se va el alma” lanzan pertenencias del difunto como fotografías, luego emprenden una carrera para ayudar al alma a que llegue arriba y evitar que pierda o extravíe en la tierra provocando enfermedades: la despedida cierra al repartir la comida y una hostia. Esta práctica funeraria se realiza varias veces al año pues para los rarámuris muchos días del año son días de los muertos (México desconocido, s.f.).

Como se puede apreciar, el ritual para despedir a los muertos realizado por los rarámuris no tiene ni el deseo ni la esperanza del regreso del difunto, pues el retorno del alma o su permanencia en la tierra se consideran un mal, por eso el ritual se realiza varias veces al año, para asegurarse de que el alma del difunto permanezca con los antepasados.

Podrían ser dos supuestos los que contribuyen a que en el imaginario social la muerte signifique una “ausencia presente”. El primero considera que nuestros ascendentes recibimos como herencia una serie de rasgos genéticos, valores, vivencias, ideas, creencias, sentimientos y gustos. Con frecuencia escuchamos “es igual a mi papá” pues en el descendiente encontramos el parecido físico, el comportamiento, los sentimientos y gustos de quien ha dejado esta vida. El otro supuesto es el temor ante lo desconocido: no alcanzamos a aceptar que la muerte es un fin, siempre está presente la pregunta ¿a dónde vamos cuando morimos? El solo hecho de hacernos esta pregunta conlleva la negación de admitir la muerte como el fin absoluto de la vida.

Día de muertos: la fusión de dos culturas

Cuando las órdenes religiosas, que acompañaban a los conquistadores españoles, iniciaron con su labor de evangelización, empezaron a conocer las prácticas y los rituales de los pueblos originarios y lejos de intentar comprenderlos atribuyeron a un paganismo sus representaciones, simbolismos y creencias, siendo su primera reacción

erradicarlas e imponer la religión católica. Este choque de culturas se tradujo en una trasgresión para los pueblos originarios, quienes intentaron incorporar a sus creencias y rituales las prácticas católicas que perseguían el mismo objetivo. Un ejemplo de ello fue cuando enterraban la figura de la virgen María para que la siembra se tradujera en una abundante cosecha, tal como se lo pedían los aztecas a la diosa Coatlicue considerada madre de la tierra que representaba la fertilidad, la vida y la muerte símbolo del renacimiento; otro ejemplo, se encuentra en la práctica de los indígenas al poner detrás del altar de la iglesia católica a sus dioses, así la misa cumplía una veneración doble: la católica y la indígena.

Giannini (1987) dice que la trasgresión, entendida como una forma violenta de cambiar las tradiciones, representaciones, costumbres y rituales dan lugar a cambios y adaptaciones que permiten recuperar la Vida cotidiana. Así la trasgresión que sufrió la cultura de los pueblos precolombinos, a veces por la fuerza, por la violencia o el castigo, otras veces, por el intento de algunos sacerdotes de acercarse, conocer la cultura indígena y buscar una vía de comprensión que permitiera el reconocimiento de ambas culturas. Hasta la fecha la celebración del Día de los Muertos es considerada como una fiesta pagana por la religión católica y, quizás, un punto de encuentro de ambas culturas se da cuando el culto a los Muertos se celebra de acuerdo con el calendario cristiano fecha que coincide con el final del ciclo agrícola del maíz, principal cultivo de los indígenas, como ya se mencionó.

Por otro lado, 1° de noviembre, día en que se celebra a los Santos Inocentes se incorporó la práctica funeraria realizada a fina-

les del siglo XIX y principios del siglo XX de retratar a los niños, niñas que morían junto a su familia. El alto índice de mortalidad llevó a los padres a buscar consuelo ante la pérdida de sus hijos e hijas que no lograban sobrevivir más de los trece años. Este tipo de fotografías tuvo la intención de preservar la memoria y funcionar como antídoto contra el olvido. A esta práctica funeraria se le conocía como “la muerte niña” o “angelitos” (*El Universal*, 2017). Para la segunda mitad del siglo XX y conforme disminuye el índice de mortalidad infantil, la conmemoración de los “angelitos” se celebra el 1° de noviembre de tal manera que en la ofrenda se ponen juguetes y dulces si se trata de un niño difunto.

Día de muertos en la ciudad de México

El festejo del Día de Muertos en la ciudad de México se realiza en dos ámbitos: en la casa se organiza la ofrenda a los difuntos con días de anticipación: se preparan los alimentos y las bebidas preferidas de los difuntos, se adorna el altar con papel picado, con flores de cempasúchil y se encienden múltiples velas para señalar el camino hacia la ofrenda, las flores moradas que significan el luto por la pérdida del familiar; se quema el incienso para ahuyentar a los malos espíritus, se pone el vaso con agua para mitigar la sed del difunto que se presume hace una larga travesía para llegar a la ofrenda, se pone la foto del difunto o difuntos, calaveritas de azúcar, amaranto o chocolate, el tradicional pan de muerto, la calabaza y el camote en dulce. Se mantiene la creencia de que el alma del difunto vendrá a disfrutar de la ofrenda como una muestra de mantenerse como parte de la familia.

El gobierno de la ciudad de México organiza un desfile e invita a la comunidad a participar con sus trajes de distintas regiones maquillados como la *Catrina* y el *Catrín*, están presentes alebrijes, mogigandas, grupos musicales, danzantes tradicionales y grandes marionetas. El desfile parte de Chapultepec y culmina en el Zócalo donde las delegaciones e instancias de gobierno exhiben sus ofrendas. Desde temprano el gobierno de la ciudad de México ofrece chocolate, leche y pan de muerto a todas las personas que asisten al evento, por la noche se ofrecen conciertos musicales se realizan veladas en museos donde se leen las tradicionales “calaveritas” rimas especiales escritas para esta fecha que pueden ser satíricas, políticas o aludir a determinados personajes.

Además, en cada Alcaldía se organiza un desfile, un festival y una ofrenda, lo mismo se hace en algunas dependencias de gobierno. De tal forma que la ciudad se mantiene en una gran celebración a los muertos ya que esta tradición también se representa en las instalaciones de universidades y aún de algunas empresas.

En 2008 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación de la Ciencia y la Cultura (UNESCO) declaró patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad a la celebración del Día de los Muertos. En 2015 el director Thomas Neman eligió el desfile del Día de los Muertos para filmar el inicio de la película *SPECTRE* de James Bond y donde se desarrolla una intensa persecución y destrucción durante el desfile del día de muertos. Alebrijes, participantes que llevaban máscaras grotescas de animales, grupos musicales, danzantes tradicionales, marionetas gigantes y el entusiasmado público que nunca se entera de los aprietos del famoso detective 007. Ambos su-



Película *SPECTRE* presenta temática mexicana de Día de Muertos.

cesos implicaron el reconocimiento a nivel mundial de una práctica funeraria tradicional de los mexicanos.

En 2016 el gobierno organizó el desfile del Día de Muertos de Chapultepec al Zócalo aprovechando la filmación de la película *SPECTRE* que se había realizado el año anterior para promover el turismo a mayor escala. Ese año la ofrenda en el Zócalo donde se rindió tributo al agua y a la ciudad lacustre de Tenochtitlán, el arreglo se complementó con trajineras para que el público pudiera apreciar cómo era Tenochtitlán, durante la mañana se ofreció chocolate y pan de muerto a los asistentes y por la noche se realizaron paseos nocturnos de bicicletas de Chapultepec al Zócalo. La celebración inició el 29 de octubre y concluyó el 2 de noviembre. En el paseo nocturno el viaje a Mictlán, lugar eterno del reposo de los muertos, fue precedido por

Mictlantecuhtli, el señor de la mansión de los muertos, de los descarados, que rige sobre la muerte de los seres humanos, pero a su vez es dador de vida, dios del inframundo en las culturas mexica, mixteca y zapoteca (Secretaría de Cultura, CDMX, 2016).

De esta forma se representaron al mismo tiempo la cultura de los pueblos precolombinos con la cultura de un México moderno mestizo que privilegia los fines turísticos. Una nueva trasgresión se da ahora por parte del gobierno en su afán de mostrar la cultura de los mexicanos presentó por separado el pasado del presente y con ello se perdió el sentido de la representación que se manifiesta en lo privado y en lo público (en los cementerios) a la celebración del Día de Muertos. El sentimiento de deseo que la familia mantiene al elaborar la ofrenda a sus muertos con la esperanza de que venga su espíritu a visitar y a compartir el “convite” y la velada se pierde en un festival público que es de todos y de nadie.

Esto nos lleva a preguntarnos si los mexicanos perderemos la creencia acerca de que la muerte es sólo un paso a otra forma de existencia, esperanza que se mantiene cada año con el deseo de que se lleve a cabo el encuentro del alma del difunto con su familia a compartir la ofrenda, ya sea que acepte la invitación a disfrutar la ofrenda en la casa o permita compartir la velada en el cementerio, sea de una forma u otra se mantiene la creencia de que ese deseo se cumplirá y con ello se asegura el sentido de que la muerte no es un fin absoluto, es el paso a otra forma de existencia y se mantiene, por tanto, el sentido y la continuidad de la tradición del festejo del Día de los muertos.

La modernidad se manifiesta con mayor intensidad en las ciudades y provoca una situación de crisis y ruptura de las tradiciones. Lo que sucedió con el desfile del Día de los Muertos realizado en el centro de la ciudad de México es lo mismo que ha pasado con la tradicional Guelaguetza, en Oaxaca. El gobierno promueve, con fines turísticos bailes tradicionales en teatros y en foros abiertos para los turistas, pero si visitamos Oaxaca durante el mes de octubre podremos apreciar cómo los campesinos acuden en un desfile desde sus comunidades a la catedral, cada región viste sus trajes regionales y llevan sus productos agrícolas a la iglesia para dar gracias por las cosechas y reproducción de los animales que son el sustento de sus vidas, al mismo tiempo, acuden a la misa que se dará para recibir la buena esperanza de lograr el reinicio agrícola ganadero para el siguiente año. Los vestidos que portan las mujeres son de telas sencillas de gran color y floridas, con tejidos y bordados a mano, los aretes y adornos no son lujosos, pero elaborados con finura, los canastos donde llevan sus productos a la Iglesia están adornados con listones de vivos colores. Queda claro que el objetivo es mantener el deseo y la esperanza de que se pueda renovar el ciclo vital de la agricultura.

Conclusiones

La vida cotidiana se desarrolla mediante la práctica de los hábitos, costumbres, tradiciones, creencias, mediante la expresión de sentimientos, deseos, ilusiones y fracasos, ellos distinguen unas personas de otras y caracterizan a los grupos. Esa práctica rutinaria transita por periodos de estabilidad; pero también de crisis, que provocan trasgresiones y alteran de forma violenta los hábitos, las prácticas, las costumbres, las creencias y proponen cambios que sólo podrán ser asimilados en un largo periodo, lo cual es inevitable que suceda por la necesidad de recuperar la vida cotidiana. •

Referencias

Giannini, H. (1986), *La “reflexión” cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Universidad Santiago de Chile.

León, X. (2019). *Entierros prehispánicos y prácticas funerarias. La muerte en el sur de Veracruz*, Universidad Veracruzana.

Matute, L. (2019). *La historia de la Catrina, un ícono mexicano del día de muertos*. Ad. <https://www.admagazine.com/cultura/historia-de-la-catrina-de-jose-guadalupe-posada-20191018-4802-articulos>

México desconocido. (s.f.). *Día de muertos rarámuri, correr por los que se van.* <https://www.mexicodesconocido.com.mx/dia-de-muertos-raramuri-correr-por-los-que-se-van.html>

Secretaría de cultura, CDMX. (2016, octubre 20). *Ofrenda del día de muertos de la ciudad de México rinde tributo al agua y a la ciudad lacustre de Tenochtitlán.* <https://www.cultura.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/872-16>

El Universal. (2017, 31 de octubre). *Cuando retrataban a niños muertos.* <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/patrimonio/la-antigua-tradicion-de-retratar-ninos-muertos>

Créditos fotografías

Pág. 54. *La muerteada:* <https://www.elpinero.mx/oaxaca-enaltece-tradicion-del-dia-de-muertos-en-desfile-de-la-ciudad-de-mexico/>

Pág. 57 (arriba). *Ofrenda en casa Oaxaca:* <https://www.ual.edu.mx/blog/dia-de-muertos-una-tradicion-que-vive>

Pág. 57 (abajo). *Ofrenda en Michoacán:* <https://culturacolectiva.com/viajes/isla-janitzio-michoacan-dia-de-muertos/>

Pág. 58. *Ofrenda en Michoacán:* <https://culturacolectiva.com/viajes/isla-janitzio-michoacan-dia-de-muertos>

Pág. 63. *Película “Spectre” presenta temática mexicana de Día de Muertos:* <https://www.poblanerías.com/2015/10/pelicula-spectre-presenta-tematica-mexicana-de-dia-de-muertos/>

Merolicos en la ciudad de México
a finales del siglo XIX.
Un ejemplo de la construcción
de imaginarios y de resistencia cotidiana
en el espacio público.



María Graciela León Matamoros

COLMEX

“¡Merolico, merolico!
 ¿Quién te dio
 tan grande pico?”

El monitor republicano, 1879.

Como todos los días, la carreta atravesaba las calles de la ciudad; cada que detenía su marcha, las personas salían de sus casas para apiñarse en derredor. La reacción no era para menos, porque ella transportaba los remedios para las más variadas dolencias. Ahí, en ese pequeño espacio que era capaz de condensar el entorno urbano, se hallaba la cura para el mal de amores, la pócima para calmar los celos, parches para la infidelidad, brebajes para las reumas y antídotos para mil dolores. Pero la atracción principal de esta especie de botica ambulante era su conductor, que con gritos, malabares y trucos creaba un espectáculo digno de observarse: el *merolico*, el vendedor o vendedora, que, por si fuera poco, podía además sacar una muela si se daba el triste caso.

La actividad del merolico se ubicaba en varios campos de acción: hacía las veces de curandero, dentista, farmacéutico y vendedor ambulante, pero su ocupación iba aún más lejos, pues también era parte de un entretenimiento público. Como establece Julio César Rodríguez, las actividades en la vía pública, como el comercio informal, están relacionados a una construcción imaginaria debido a que “las relaciones sociales se potencializan tomando en cuenta el lugar

como un espacio de oportunidades económicas, de ocio e interés social”. En ese sentido, el comercio en vía pública es percibido como un atractivo que se estigmatiza relacionándose con el imaginario del prejuicio, entendiendo este imaginario como resultado de las relaciones sociales en el ámbito público de la vida cotidiana (Rodríguez Dorantes, 2021, pp. 96-98).

Así, el propósito de este trabajo es poner en la palestra, por una parte, la construcción de imaginarios sobre el comercio informal en vía pública, a través de la actividad del *merolico* a finales del siglo XIX, que fue alimentada de forma negativa por los medios de comunicación, las instituciones públicas y las autoridades científicas quienes apostaban por un discurso que potenciaba el orden en los usos del espacio público. Y, por otra parte, relacionar la actividad del *merolico* con las diversiones públicas, pues en la forma en que ofrecía sus productos y servicios intervenían elementos teatrales que le permitían granjearse espectadores, quienes, en general, no tenían la oportunidad de acceder a las grandes distracciones públicas. Precisamente, en una época en que la regulación del Estado hacia esas actividades se había intensificado como resultado de un proyecto que pretendía impulsar la modernidad, el oficio del *merolico* puede considerarse en el ámbito de lo que James Scott denomina *resistencias cotidianas*; su actividad como una diversión callejera, más allá del mero intercambio comercial, puede entenderse como apropiación, a la vez que defensa, del espacio público, de tal forma que su tratamiento podría arrojar luz sobre estas luchas cotidianas.

James Scott afirma que la resistencia está inmersa en la cotidianidad de las relaciones en la sociedad y se presenta en formas

ocultas. Esta es el arma “de los débiles” en cuanto a la correlación de fuerzas. Se trata de actos cotidianos que se realizan de forma individual y sin premeditación, no necesitan una organización, mostrar una tendencia política, ni depender de un líder, y surgen en oposición contra el poder representado, que es inaprehensible, pero que impacta la cotidianidad por diversas vías, como impuestos, trabajos, alimentos o intereses (Scott, 2000).

El gobierno tomó acciones en contra de los *merolicos* con el establecimiento de leyes y prohibiciones que pretendían erradicar su andar por las calles de la ciudad, pero esto no fue más que un eco de las enérgicas demandas que provenían, por un lado, de los médicos, los farmacéuticos y los comerciantes establecidos, que los percibían como una competencia directa, y por otro, de las élites que los consideraban ignorantes, supersticiosos y charlatanes. Este embate se volcó en los diarios capitalinos de la época, que dedicaron numerosos desplegados para desprestigiar y agredir tanto a ellos como a sus consumidores. Estos diarios fueron la fuente principal para la realización del presente trabajo.

El primer merolico. De adaptaciones e integraciones

La palabra *merolico*, es en realidad un neologismo que se hizo parte de la cultura popular muy rápidamente. En 1879 llegó a la ciudad de México un personaje singular; se llamaba Rafael Juan de Meraulyock, y recorría las calles de El Refugio, El Coliseo y Plateros, acompañado de música y una numerosa comitiva de muchachos; una vez en la Plaza

de Armas, comenzaba a pregonar “una porción de específicos para todas las enfermedades”. Pero no sólo vendía pócimas. El señor Meraulyock, antes de presentarse por las calles capitalinas, anunciaba con bombo y platillo un “espectáculo maravilloso”, algo nunca antes visto: se atravesaría la garganta con una daga sin causarse ningún daño (*El monitor republicano*, 1879). Esta estrategia publicitaria le ayudó a generar expectación y audiencia; una vez que la gente acudía a su “venta-espectáculo”, aseguraba que también era médico cirujano y dentista, y ofrecía sus servicios para realizar extracciones de muela en frente de la concurrencia.

Su vestuario también era particular y llamativo; según *El monitor republicano*, llevaba traje de rigurosa etiqueta y el pecho cubierto de muchas medallas de oro, plata y estaño, además de colocar a su lado las banderas mexicana y suiza (*El monitor republicano*, 1879). Sus actividades se dieron a conocer rápidamente y su clientela creció con la misma celeridad; de acuerdo con Jesús Guzmán, a tan sólo quince días de haber iniciado sus actividades “había extraído cerca de 4 500 muelas, a razón de trescientas cincuenta por día” (Guzmán, 1880, p. 14). Real o no la ostentosa cifra, lo cierto es que la fama del dentista comenzó a preocupar a los médicos que veían decrecer tanto su prestigio y como su clientela, opinión que se hizo extensiva en los periódicos de la ciudad, que se dedicaron a tratar de desprestigiar a Meraulyock. Las autoridades también limitaron su campo de acción, trasladándolo hacia la Plaza del seminario, a un costado de la catedral (*La tribuna*, 1879).

Los bálsamos que el dentista suizo ofrecía como *milagrosos* eran motivo de recelos; tanto, que en la prensa se leía que el “elíxir”

era un “líquido de tres pesos el frasco” y que no era “otra cosa que un compuesto a base de fushina, alcanfor y alcohol metílico” (*La tribuna*, 1879). En tan sólo un año el apellido de Meraulyock fue adaptado al vocablo *merolico*, “como lo llamaba el vulgo” (*El monitor republicano*, 1880), y los alcances de su notoriedad se pueden advertir en las mismas notas periodísticas: en 1880, el músico Gustavo Campa le había compuesto una danza para piano (*El monitor republicano*, 1880); también fue objeto de una zarzuela titulada *El traga-espadas* (*El siglo XIX*, 1880); incluso un periódico tomó el nombre de *El Doctor Merolico*, y en su lema de encabezado se leía: “periódico charlatán, sin mentiras ni cautelas, que ha de sacar muchas muelas, como ustedes lo verán”.

Ese mismo año, Rafael Juan anunciaría la publicación de sus memorias, y su partida de la ciudad. A pesar de su marcha y de que sólo permaneció un año en México, había logrado captar la atención de la gente y el encono de algunos periodistas, de los médicos y de las propias autoridades, pues las actividades que aglutinaba el comercio de pócimas milagrosas, de rosarios y crucifijos, diligencias quirúrgicas y extracciones de muela, se complementaban con largas peroratas y espectáculos como el de la daga para atraer más asiduos.

Aunque no se puede asegurar a qué estrato social pertenecía su clientela, podemos inferir que no eran precisamente los sectores bajos los que acudían a él, aunque sí pudieron conocerlo al inicio de su corta carrera en México, cuando le estaba permitido deambular por las principales calles de la ciudad. Su condición de extranjero y dentista titulado, que además pregonaba el “electromagnetismo” —el cual, para muchos (aunque no entendieran bien

su significado), era sinónimo de modernidad (Meraulyock, 1880, p.18), así como la fama que alcanzó con la música en su nombre, nos permiten pensar que la gente a la que atendía pertenecía a los sectores medios y altos de la sociedad.

Como se ha visto, independientemente de las acusaciones que se le hacían en los diarios, su presencia constante en el debate público detonó la aparición de toda una constelación de significados asociados al término *merolico*, conjunto que mayoritariamente se relacionó con actividades que previamente se catalogaban como charlatanería. Así, los curanderos, yerberos y “saca muelas” de la época fueron adaptando y readaptando las estrategias publicitarias tanto de Meraulyock, como de oficios con mayor tradición, entre ellos la buhonería, donde las mercancías se pregonaban con “chistes de mal género” y aventando “cuetones” para atraer a las personas (*El monitor republicano*, 1882, p.3).

Ya en febrero de 1880, *El siglo XIX* se quejaba porque los merolicos comenzaban a “multiplicarse” y se exhibían por diferentes locaciones: “En esta ciudad hemos visto dos la semana pasada que, sentados unas veces, y otras parados en un carricoche, ofrecían a la multitud agrupada en su derredor, *Bálsamo de la vida, Ungüento contra las reumas, Untura de Caña, etc., etc.*”. La mayor preocupación del diario era que la “gente crédula” los aceptara rápidamente, por su “pala-brería” y los “trucos vistosos” que utilizaban para convencerlos: “no hay duda que cunde el espíritu de la imitación y pronto veremos que llegarán a aumentarse y tal vez se encontrarán unos frente a otros, preconizando cada cual el poder de sus panaceas” (*El siglo XIX*, 1880, p.3). La nota resultaría premonitoria.

Las estrategias del orden y el desorden en los espacios de socialización

La palabra *merolico* comenzó a utilizarse para referirse indiscriminadamente a las personas que ejercían el ambulante vendiendo medicinas y yerbas, y a quienes realizaban prácticas médicas sin contar con un título o un permiso legal, pero que se caracterizaban por la incorporación de métodos “teatrales” para allegarse mayor clientela. Así, el *merolico* como personaje fue conformándose en un ámbito de disputa diaria por el espacio público en el que desarrollaban sus actividades.

El proyecto modernizador de Díaz atacó a los *merolicos* desde distintos frentes. Como trabajadores callejeros, fueron objeto del acoso gubernamental, dado que en la época hubo un esfuerzo por parte de las instituciones para tratar de controlar las actividades en las calles, especialmente las relacionadas con la venta de alimentos, bebidas, prestación de servicios, y diversiones públicas. Los mecanismos que se buscaron para ejercer ese control fueron la expedición de licencias para poder realizar estas prácticas y la intensificación en la recaudación de impuestos hacia los vendedores itinerantes.

No obstante, los *merolicos*, al igual que los buhoneros, los veleros o los aguadores, podían evadir de forma relativamente sencilla estos controles, pues, a diferencia de otros comerciantes callejeros, no tenían un lugar fijo en donde hacer sus vendimias, y sus productos los llevaban consigo, así que exigir una licencia o cobrar un

impuesto por ocupación del espacio se volvía más complicado para los inspectores.

El Código Penal de 1871, sin embargo, era más severo y atacaba directamente las actividades de los que, una década después, serían reconocidos como merolicos. En el artículo 759 se establecía que las personas que ejercieran ilegalmente la obstetricia o la farmacia serían castigadas con un año de prisión y una multa (Código penal del Distrito y territorios federales, 1871, libro tercero, título quinto, capítulo X, art. 759). A esto se sumaba el artículo 425, que estaba dirigido a quienes cometieran fraudes explotando en su provecho las “preocupaciones, la superstición o la ignorancia del pueblo, o hacer curaciones o explicar presagios, o valiéndose de otros engaños semejantes” (Código penal del Distrito y territorios federales, 1871, libro tercero, título primero, capítulo V, art. 425).

De acuerdo con Claudia Agostoni, una de las más grandes ambiciones del régimen de Díaz era plasmar en los espacios públicos y privados una imagen de orden, limpieza y modernidad. Esto se aunaba a los intereses del gremio médico, que trataba de granjearse un prestigio y separar su imagen pública de las prácticas consideradas como carentes de científicidad, de tal forma que se esforzaron en vincular el “saber tradicional” con la ignorancia y la superstición.

Quienes se dedicaban a vender yerbas y remedios recorrían los campos y los ríos para recolectar plantas, maderas y tierras para prepararlos y venderlos en mercados, plazas y calles de la ciudad de México, “a gritos anunciaban las propiedades curativas de los mismos: remedios p’al aigre, pa’las riumas, p’al dolor de costado,

p’al hígado” (Agostoni, 1999, p. 21). Las descripciones que de estos personajes hacían los médicos, cada vez con mayor insistencia, llegaron hasta *La gaceta médica de México*. Uno de los principales motivos de la crítica era que los merolicos convertían la práctica médica en un espectáculo:

[...] los hemos visto antes como el que curaba con saliva, y los vemos hoy: ahí está un apóstol que pretende imitar a Jesucristo y curar por su propia voluntad, o un profeta que dice adivina las dolencias del paciente, y otros, por el estilo, y para darnos la razón, hay quien hable del hipnotismo para hacernos creer en la veracidad de su curación (Río de la Loza, 1889, p. 241).

La animadversión al carácter festivo y espectacular de los *merolicos* enfatizaba lo dudoso de sus remedios y, sobre todo, las excéntricas que los caracterizaban; el espectáculo estaba reemplazando el “arte de curar”. Las críticas se incrementaban porque este tipo de “medicina” significaba una competencia económica importante, pues, al parecer, el espectáculo o diversión que proveían los ambulantes implicaba para los galenos una potencial pérdida de clientes. La atención de la salud, desde la perspectiva de los médicos, debía llevarse a cabo en un consultorio, hospital o en el domicilio del paciente, era una práctica que debía ser individual y privada; el que se hiciera pública y “festiva” representaba su ridiculización y la comprobación de la ignorancia del pueblo: “vergonzoso es lo que se ve en las plazas y principales calles de la capital, con esos expendedores de medicamentos que el vulgo llama merolicos. Estos individuos, lle-

nos de grandes medallas que les envidiaría el mejor general, y sus paleros al lado... y su mucho hablar, entusiasman a los incautos”. Estos incautos encarnaban la figura del “pobre desheredado” y su ignorancia “natural” (Río de la Loza, 1889).

Sin embargo, como afirma Juan Pedro Viqueira, el pueblo que era considerado por las élites como “un monstruo de muchas cabezas con muy poco o ningún entendimiento”; aceptaba este papel para subvertirlo, transformándolo en un arma de resistencia que se adecuara a sus intereses (Viqueira, 1987, p.220). La actividad de los *merolicos* pertenecía al mundo de las calles, al trabajo itinerante, y ellos utilizaban los recursos que tenían a su alcance tanto para allegarse medios de subsistencia como para tejer redes de sociabilidad y resistir los embates de la modernidad que los hacía a un lado, por una parte, como vendedores ambulantes y por otra, como practicantes de la medicina.

Empero la apropiación de formas de entretenimiento como constituyente clave de su actividad también operaba en la esfera de las diversiones públicas, y de esta forma su actividad se relaciona con las negociaciones y las resistencias cotidianas por conquistar el espacio público.

Diversiones y diversidades: la apropiación del espacio público como resistencia cotidiana

De acuerdo con Ricardo Pérez Montfort, lo que se entendía específicamente como “diversiones públicas” a finales del siglo XIX en México, eran los acontecimientos que lograban quebrar el tedio de la cotidianidad, mismos que les proporcionarían a los ciudadanos de clase media y alta un momento de “goce estético, esparcimiento o simplemente olvido de la rutina”. Según el autor, sólo en pocas ocasiones la connotación de “diversión pública” agregaba a los sectores populares, quienes, según las pautas de progreso y modernidad que el Porfiriato pretendía imponer, no eran considerados capaces de pertenecer a los angostos márgenes de la “gente de bien” (Montfort, 2003, p. 59).

Esta percepción se apoyaba en el hecho de que cada diversión considerada pública, como el teatro, los títeres, el circo o los toros, costaban dinero. Sin embargo, estudiar el concepto en un campo tan delimitado, parece reducir la imagen de esparcimiento a uno solo de sus aspectos, pues las recreaciones de la época estarán conformadas por el teatro, pero también pasarán por ferias, parques, eventos deportivos y, por supuesto, las actividades callejeras (Sánchez, 2007, p. 29).

Así, las personas a las que su poder adquisitivo no les permitía acceder a un boleto, se apropiaban de las calles, de los viejos paseos como la Alameda los domingos, o participaban como espectadores en las festividades cívicas, los desfiles y las verbenas (De Gor-

tari, Hernández, 1988, p. 130). Pero también había diversiones de muy bajo costo para estos sectores, mismas que se habían establecido desde la época colonial y que lograron mantenerse por lo menos hasta finales del siglo XIX, como las maromas, los túteres ambulantes y los juegos de azar. Las diversiones callejeras, además, eran un medio de apropiación del espacio social que permitía criticar a las élites y a la policía “Los maromeros, por ejemplo, eran un espejo del pueblo. Sus disparates eran venenosos dardos contra los abusos de los ricos y de los poderosos; sus incoherencias eran aquellas verdades que, aunque negadas por los poderes, eran por todos conocidas” (Viqueira, 1987, p. 221).

Los *merolicos*, entonces, pueden contemplarse dentro de dichas apropiaciones y formas de resistencia cotidiana, si, siguiendo a Scott, incluimos en el concepto de resistencia cualquier acto realizado por un miembro de la clase subordinada que tiene la intención de mitigar o negar los reclamos (rentas, impuestos, prestigio, etc.) de las clases superiores o para avanzar en sus propios reclamos (trabajo, tierra, respeto) (Scott, 2000, p.290). En 1889, *El siglo XIX* publicó un aviso a la policía por la forma en que los *merolicos* pregonaban sus mercancías “con chistes de mal género, profiriendo palabras obscenas y criticando a las autoridades” (*El siglo XIX*, 1889, p.3).

Su condición de vendedores itinerantes les permitía estas acciones; eludir las miradas de los inspectores era más sencillo, pero que sus dichos tuvieran oídos que los escucharan tiene que ver, precisamente, con las ventajas que daba la calle para evadir ciertos controles sociales y con la facilidad de allegarse al público-clientela que

podía ver en sus anuncios una diversión en su vida diaria, sin costo, pues no era necesario que adquirieran la mercancía. Por el contrario, diversiones públicas dirigidas a las élites y las clases medias, estaban condicionadas por filtros y prohibiciones que pretendían dirigir las actitudes de los espectadores. En el teatro, por ejemplo, estaba prohibido silbar, las sátiras de los actores quedaban prohibidas y los hombres no podían entrar al departamento de mujeres, los asistentes debían usar, por ley, “traje decente”, no se podía escupir, ni arrojar comida (Testimonio de Manuel Rivera Cambas, citado en De Gortari, Hernández, 1998, p. 417).

Por otra parte, las corridas de toros y los gallos eran diversiones públicas donde, según un testimonio de la época, para asistir “los menos pudientes habían ahorrado durante la semana unos cuantos *medios*, sea trabajando, sea mendigando, sea robando” (Testimonio de Brantz Mayer, citado De Gortari, Hernández, 1998, p. 507), el acceso a estos entretenimientos, que la prensa ya consideraba “digno de salvajes”, seguían representando un lujo, o gasto, por parte de las clases populares.

Ya en 1874 se había establecido un reglamento sobre diversiones públicas en la ciudad de México, orientado a ejercer un mayor control en todos los sectores de la población. En el primer artículo se establecía que la autoridad municipal tenía todo el derecho a intervenir en las diversiones públicas si atentaban contra la seguridad y la moral. Respecto de los actores, directores y empleados se establecía que quedaba prohibido mutilar los libretos, que los actores que ofendieran al público desde el escenario serían multados y los empleados debían tratar con “toda la cortesía” al público (Reglamento general

de las diversiones públicas en la ciudad de México, artículos 1,28,31 y 36, citado en *El siglo XIX*, 1874, pp 1-2).

En relación con la actitud del público, los principales artículos decían que los espectadores estaban obligados a guardar el decoro y la decencia; aunque todo espectador era libre de demostrar su aprobación o desaprobación de un espectáculo, estaba impedido para interrumpir con gritos o palabras obscenas, no se permitía la entrada a ebrios, y estaba prohibida la aglomeración del público en las taquillas (Reglamento general de las diversiones públicas en la ciudad de México, Capítulo IV, artículos 37-50, 1874, p.2).

En el ámbito de la calle, la situación era distinta: las formas de interacción social, inmersas en la cotidianidad, se expandían. Presenciar los anuncios de un merolico no conllevaba este tipo de prohibiciones, las separaciones por género tampoco representaban un problema, ya que sus espectáculos podían concentrar hombres, mujeres y niños, como lo hacían los espacios de socialización más abiertos y reconocidos —es el caso de los mercados y las ferias—. Los gritos y las palabras obscenas no sólo no estaban impedidos, sino que eran parte del mismo espectáculo, lo cual permitía a las clases populares distraerse de las actividades diarias a través de la exaltación producida por el uso de códigos de intercambio que estaban por fuera de la norma.

Aunque las prohibiciones no podían imponerse directamente a personajes como los merolicos, al menos no en el ámbito de las diversiones públicas, se seguía intentando reprimir su actividad. *El siglo XIX* consignaba que algunos *merolicos* que se habían presentado

“con bombo y corneta” cerca del Palacio de Justicia y que estaban atrayendo “numerosa clientela de cándidos” habían tenido que ser tratados “enérgicamente” por las autoridades pues hacían “tremendo escándalo” además de cometer fraudes y falsificaciones (El siglo XIX, 1894, p.1).

Numerosas publicaciones periodísticas continuaban atacando la presencia de los *merolicos*, pidiendo que se les reprimiera y consignara: “hace tiempo que estamos señalando tan grave mal, y hace tiempo también que tomamos parte de la cruzada que algunos periódicos sostienen contra los *merolicos* que se enriquecen explotando la indolencia de la autoridad judicial y la ignorancia de las masas” (*El siglo XIX*, 1887) (Editorial. El poder legislativo, *El siglo XIX*, 9 de septiembre de 1887).

En estas publicaciones se seguían dando visos de las formas teatrales en que presentaban sus productos y ofrecían sus servicios. *El monitor republicano*, en su sección “Charla de los domingos”, sintetizó esta perspectiva de “espectáculo” que tantas críticas provocó, tanto a los mismos *merolicos* como a los espectadores que se reunían a su alrededor y que no dejaban de ser tratados como el ejemplo vivo de la ignorancia y el atraso del país. El *merolico* “se reclina sobre los cojines de su carreta [...] ve al público como hormiguera a sus pies y pronuncia discursos y speeches” dignos de envidia. Así se maneja “esa casta privilegiada de los *merolicos* que no dejan de ser una amenaza”.

De acuerdo al diario, el *merolico* sabía chistes “como una característica de nuestros teatros”, tenía el suficiente “tupé” para decir

mentiras y así anunciaba “povos para curar el mal de amores, gotas para calmar los celos, arsénico para los lagartijos y papel insecticida pala los gallos fatuos”.

Los *merolicos*, continuaba la nota, “son el emblema de nuestro siglo”, eran un problema que necesitaba solución, eran una pena para la civilización “aquí, donde acaba de fundarse un Ateneo que ni Grecia ni Alejandría; aquí los merolicos son escuchados como profetas”. La gente los rodeaba, llamaban la atención de las personas que deambulaban por las calles o salían de sus casas cuando escuchaban sus “peroratas” para presenciar su espectáculo: “seguirán tras ellas los chicuelos aullando como coyotes y la gente se detendrá a ver pasar la sociedad” (*El monitor republicano*, 1882).

Así, en un ambiente de limitaciones y prohibiciones que intentaron imponerse a finales del siglo XIX en México en relación con el espacio público y los sujetos que lo habitaban, el merolico como actor social representó un ejemplo de las resistencias cotidianas por la apropiación de ese espacio. Tales resistencias, en oposición a un orden establecido, no tienen necesariamente que desembocar en rebeliones directas contra el poder, antes bien, éstas están inmersas en el día a día y en discursos ocultos. La versatilidad del *merolico*, que no sólo deambulaba por las calles de la ciudad, sino que transitaba por distintos estratos sociales, permite observar esas negociaciones con el poder. El aspecto teatral que utilizaba para promocionar sus productos significó la conquista de otro campo de acción, mismo que logró revertir de alguna forma los embates en contra de las diversiones callejeras y los altos costos de los espectáculos que eran considerados “moder-

nos y civilizados”. Los *merolicos*, en medio del ambiente festivo que caracterizó a su negocio, atraían clientes, pero sobre todo, espectadores de los sectores populares que no contaban con los recursos para invertir en entretenimientos, logrando, quizá sin proponérselo, burlar las prohibiciones que comenzaban a modelar los nuevos convencionalismos de la vida citadina, o al menos otorgaron un espacio alternativo de interacción en condiciones de simetría social, que además permitía vivificar el tiempo de ocio dentro del amplio mundo de las calles. Espacio de conquista que, con sus matices y modificaciones, pervive hasta hoy como parte de un imaginario de la vida cotidiana en el ámbito público. •

Referencias

- Agostoni, C. (1999). Médicos científicos y médicos ilícitos en la ciudad de México durante el porfiriato. *Estudios de historia moderna y contemporánea en México*, 19, 13-31.
- _____. (2001). El arte de curar: deberes y prácticas médicas porfirianas. En C. Agostoni, E. Speckman (Eds.), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)* (pp. 97-111). UNAM.
- Barbosa, M. (2010). Trabajadores en las calles de la ciudad de México: subsistencia, negociación y pobreza humana en tiempos de la revolución. *Historia Mexicana*, 60(2), 1077-1118.

- Buenrostro, B.C. (2003). *Vida cotidiana de México, 1850-1910*.
CONACULTA.
- De Gortari, H., Hernández, R. (1998). *Memorias y encuentros: la ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)* (Vol. III).
Instituto Dr. José María Luis Mora.
- Guzmán, J. (1880). Introducción. En R.J. Merauloyck, *Memorias de un merolico. Páginas arrancadas a la historia de su vida, facsímil de la colección de Filomeno Mata*. Serie del caminante.
- Meraulyock, R.J. (1880). *Memorias de un merolico. Páginas arrancadas a la historia de su vida, facsímil de la colección de Filomeno Mata*. Serie del caminante.
- Montfort, R.P. (2003). Circo, teatro y variedades. Diversiones en la ciudad de México a fines del porfiriato. *Alteridades*, 13 (26), 57-66.
- Río de la Loza, M. (1889). *Venta de Medicinas*. *Gaceta Médica de México*, (10), 241.
- Rodríguez Dorantes, J. (2021). El comercio ambulante como parte del atractivo turístico: los casos de Barcelona y la Ciudad de México. *Mirada Antropológica*, (21), 92-110.
- Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. *Discursos ocultos*. Era.

Sánchez, M. (2007). Hacia una historia cultural de las diversiones públicas. *Estudios culturales sobre el juego, la risa y el sobrecogimiento. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 13 (26), 25-45.

Viqueira, J.P. (1987). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las luces*. FCE

Referencias hemerográficas

El monitor republicano, (1879, 22 de octubre) p. 2.

El monitor republicano, (1879, 25 de octubre)

El monitor republicano, (1879, 22 de octubre) p. 2.

El monitor republicano, (1879, 11 de noviembre) p. 1.

El monitor republicano, (1880, 10 de agosto) p. 1.

El monitor republicano, (1880, 15 de agosto) p. 3.

El monitor republicano, (1882, 4 de mayo).

El monitor republicano, (1882, 30 de julio). Charla de los domingos. p.1.

La patria. (1880, 27 de febrero).

El siglo XIX (1880, 18 de febrero). Merolicos. p.3

El siglo XIX (1880, 13 de septiembre)

El siglo XIX (1887, 9 de septiembre). Editorial. El poder legislativo.

El siglo XIX (1889, 23 de mayo).

El siglo XIX (1894, 17 de agosto) El empirismo.

La tribuna, (1879, 31 de octubre) p. 3.

La tribuna, (1879, 5 de noviembre) p. 3.

Estilo y buenas maneras de la élite mexicana en el siglo XIX.



Guadalupe Ríos de la Torre

PROFESORA INVESTIGADORA

CSH | UAM AZC

“El periódico es una tienda en que se venden al público las palabras del mismo color que las quiere.”

Honoré de Balzac

Prensa y poder público

El oficio de la prensa en el porfiriato fue más amplia e importante que en lo común ha sostenido la historiografía, tanto actual, como posrevolucionaria, la cual ha destacado sus particularidades de una fuerte tradición de lucha política y social.

La prensa de la época fue uno de los órganos más importantes de difusión de la ideología dominante de los cambios que se sucedieron durante el último cuarto del siglo y que fueron animados por la expansión mercantil mundial. El periódico que día tras día llevaba información y reflexiones sobre el acontecer, a individuos y sus familias, incorporó lo público nacional e internacional en los espacios de la vida privada.

Durante el régimen porfirista la prensa fue participe de los anhelos modernizadores de los gobernantes y de las élites, quienes se esforzaron por llevar a la práctica el viejo proyecto que databa de las últimas décadas de la etapa colonial pero que se vio interrumpida a raíz de las luchas que padeció el país.

Asimismo, la prensa fue vínculo de las innovaciones científicas y tecnológicas, así como de las corrientes culturales en boga. Gracias a los nuevos modos y los productos de importación los ciudadanos imitaban las formas de vida de las ciudades de Europa y, más tarde, de los Estados Unidos.

No obstante, en las ciudades la prensa ofreció una variada oferta de lecturas. Por ejemplo, se encontraban obras teóricas o especializadas en las ciencias naturales y sociales, que se redactaban en México o que llegaban de Europa poco después de publicarse. También se leían novelas de autores mexicanos, que se publicaron por entregas en los periódicos para más tarde, si tenía éxito, editarse en forma independiente.

Elementos también determinantes en la cantidad y calidad del periodismo al alcance de los lectores, son la naturaleza del Estado y el sistema político correspondiente. La política, menciona Álvaro Matute:

“Es impensable sin la prensa, la cual constituye una de las partes fundamentales y una de las expresiones de poder. El poder la necesita, como la necesita el ciudadano, de tal manera que aquél trata de cooptarla, de que convalide sus actos y evitar que se le oponga.” (Matute, 1995, p.63)

Para la sociedad civil es también un mecanismo indispensable para expresar sus opiniones y ejercer presión para la consecución de sus demandas.

“El poder público necesita de una prensa oficial, de otra oficiosa, así como se necesita también la independiente, cuyo grado de afinidad o de oposición al poder será la nota distintiva con la cual la identifique la sociedad que sustenta, al dejarse guiar por ella como orientadora e informadora de su visión sobre los asuntos públicos.” (Matute, 1995, p. 64)

En el último cuarto del siglo XIX y la primera década del siglo pasado México vivió un proceso de transformación en todos los niveles. La prensa de ninguna manera fue ajena a dicho proceso, lo acompañó, lo compartió y lo impulsó. (Pérez Rayón, 2019, pp. 37-40)

Moral social

La modernización no sólo exigía transformar la ciudad, sino también racionalizar a la sociedad e incidir en los hábitos y el aspecto de sus habitantes. Las elites deseaban que los mexicanos adoptaran las prácticas que ellos habían hecho suyas y que consideraban positivas para el progreso material y moral de la nación y para el bienestar de los propios individuos.

“Por otro lado, pretendieron que fueran trabajadores, ahorrativos y que no se emborracharan ni apostaran, pues pensaban que así tendrían dinero para vestir a su familia `decente, o lo que era

lo mismo, a la europea.” (Monsiváis, 1989, pp. 172-173)

En el análisis de la prensa finisecular destaca la insistencia en valorar el ideal femenino, la larga tradición, que seguía ofreciendo para toda mujer los papeles de hija, esposa y madre subordinada a la tutela masculina. Este marco de referencia, las virtudes más estimadas eran la obediencia, la abnegación, la fidelidad, la resignación, el amor y la dulzura, la honestidad y el pudor. Virtudes que encontraban plena realización no sólo en existir, sino en manifestarse con toda claridad: no sólo ser, sino cuidarse sobremanera del parecer.

El papel fundamental de la mujer como madre y esposa es reforzado con manuales de urbanidad, las revistas femeninas, las imágenes publicitarias, las novelas de folletín para señoras y los sermones repartidos en forma de hoja suelta y que llegaban al público femenino que describía las costumbres y los rituales, las distracciones y las modas.¹

Los periódicos no sólo se abocaron expresamente a los acontecimientos políticos de ese momento, pues a la vez que daban

1 Entre los manuales de urbanidad cabe destacar el *Manual de urbanidad y buenas costumbres maneras*, de Antonio Carreño, que ofrecía un tratado pormenorizado de reglas de etiquetas y comportamiento, no sólo para las mujeres sino para todos los miembros de la sociedad en todo tipo de circunstancias. Véase *Manual de Carreño, Manual de urbanidad y buenas maneras para el uso de la juventud de ambos sexos*. En el cual se encuentran las principales reglas de civilidad y etiqueta que deben observarse en las diversas situaciones sociales, precedido de un breve tratado sobre deberes morales

cuenta de ellos, continuaban cumpliendo con las funciones propias que los caracterizaban, como eran: el de informar sobre noticias del extranjero; educar por medio de diversas formas, divertir y dar servicio publicitario mediante anuncios de distinto tipo. Por su parte las revistas, en general, tenían los mismos objetivos, pero su propia naturaleza podía, en general, profundizar y diversificar los contenidos, tomando en cuenta que muchas eran especializadas o tocaban temas específicos. Los manuales estaban dirigidos al sector social “más educado”, evidentemente el que sabía leer y escribir, o cuando menos leer. El imaginario social pensado como receptor de los mismos era evidentemente una comunidad urbana, sectores medios ilustrados y seguidores fieles de una tradición cristiana. Por tanto, se pueden considerar como la expresión de quienes algún tipo de instrucción tenían y, por consiguiente, concedían a la escritura un lugar “como estrategia modernizante y civilizatoria”. (Torres Septién, 2001, p.107).

Si bien ya se aceptaba la presencia de la mujer en el mundo del trabajo –costureras, maestras, obreras– su inserción en este universo está asociado con peligros y dificultades que trazan un movimiento ambiguo y zigzagueante. Puesto que ello no se concibe en función de una realización personal de la mujer en su profesión u ocupación fuera del hogar, sino como una respuesta a una necesidad

del hombre. Las publicaciones periódicas dan cuenta de los intereses y del acontecer cotidiano de los diarios y de sus consumidores, de tal manera que, en sus páginas, se pueden encontrar todos los temas del momento, desde acontecimientos nacionales y extranjeros hasta cuestiones culinarias, pasando por páginas literarias, científicas, técnicas, industriales, agrícolas, taurinas, de cine, teatro y todo tipo de sucesos sociales, incluyendo, desde luego, un gran número de ilustraciones de damas, modas, peinados, arte y anuncios varios.

económica apremiante planteada por las demandas de una estructura económica en cambio.² La prensa liberal ve en el trabajo femenino, para el caso de matrimonios de la clase media baja, un medio para mejorar su situación socioeconómica.³

Si consideramos que en 1895 sólo el 14 % de la población sabía leer y escribir en 1910 dicha proporción había aumentado apenas un 20 %. Sin embargo, la gran cantidad de publicaciones que hubo en esta época nos indica que un mayor porcentaje de la población gozaba de la lectura.

Arquetipo de mujer

La moral social nuevamente coincide con el deber ser de la mujer y el entorno sensorial en el que se desenvuelve, sus ademanes, sus gustos, su comportamiento y sus actividades, en forma individual pero también como integrados y puestos en práctica ante la sociedad. En principio, podemos suponer que todas las mujeres del mismo nivel social hacían las mismas cosas en su espacio privado y en la vida diaria.

2 *El Imparcial*. Diario de la mañana. Director y propietario Rafael Reyes Espíndola. Redactor en jefe Carlos Díaz Dufoo. Gerente Antonio Cuyas. Su costo es de un centavo y los domingos es de dos centavos por ocho páginas. 19 de enero de 1900, p.2

3 En *El Diario del Hogar*, hay una cruzada expresa para estimular a las mujeres de clase media a trabajar, y a sus esposos a permitirlo: “Las mujeres de la clase media deben trabajar”. 22 de febrero de 1900, p.1. Fundado por Filomeno Mata en 1881. su costo en la ciudad de México es de 75 centavos inscripción por mes.

Muestra representativa de la prensa en la construcción de idea de mujer.

Publicación	Características
<i>El Imparcial</i> <i>El Mundo Ilustrado</i> <i>EL Universal</i>	Voceros del régimen de Porfirio Díaz. (Los dos primeros son las publicaciones de mayor tiraje en el país.)
<i>El Diario del Hogar</i> <i>El Liberal</i> <i>El Colmillo Público</i>	Órgano de los viejos liberales de oposición al régimen porfirista.
<i>Manual de Urbanidad</i>	Tratado pormenorizado de reglas y comportamientos, no sólo para la mujer sino para todos los miembros de la sociedad.
<i>La Nación. Órgano del Partido Católico</i> <i>El Tiempo.</i> <i>La Voz Nacional</i>	Prensa de corte conservador. Se publicó semanalmente.
<i>Cosmos</i> <i>El Álbum para Damas</i> <i>El Hogar</i>	Revistas femeninas. <i>Cosmos</i> (es considerado el primer magazín que se publicado en México).

Bajo este aspecto, el complejo de valores dominantes victorianos (1781-1835) facilitó la transición hacia una sociedad industrial capitalista, consolidando la separación de ciertos sectores de mujeres de la producción, y limitando a la mujer a la esfera privada, familiar, transformada en mera unidad de reproducción y consumo. La sublimación de la maternidad sirvió para calificar a la dignidad y el sentido de utilidad de la mujer, a la vez que fue la garantía de la familia constituida en la sociedad burguesa. (Gay, 1982, pp. 98-99). En el caso de la familia de clase baja, la asimilación de esta ideología hizo que la subordinación de la mujer sirviera para desvanecer la conciencia de clase, ya que el hecho de que él se considere superior a ella lo gratifica y le hace más aceptable la situación de inferioridad con respecto a la clase en el poder. (Nash, 1985, p11.)

Por lo tanto, el concepto de “cultura de mujer” se circunscribió al ámbito de la vida privada, y el “mito de la verdadera mujer”⁴ se redujo a menos elementos un sistema ideológico, (Hamilton, 1980, pp.140-141) es decir, a una visión del mundo desde la perspectiva del varón.

La ideología patriarcal explicó la subordinación femenina y la dominación masculina por las diferencias biológicas entre ambos sexos, (Díaz Canelo, 1901, pp.4- 6.) lo que condujo a una identificación de la vida familiar con la intimidad del hogar, el consumo y la domesticidad.

4 Una “verdadera mujer” reunía las características de pureza, recato, dulzura, modestia y bellaza como requisito indispensable. Véase Alfonsina Pérez “La mujer verdadera”, en *El Hogar*, año XVII, núm. 7, México, 12 de febrero 1911, p.11

Es interesante mencionar que las consecuencias del discurso anterior para la mujer dependieron clara y fundamentalmente de su clase social. Es decir, la sociedad creó modelos y funciones para dos tipos de mujeres: una privilegiada y ociosa; y otra desposeída y con una sobrecarga de trabajo. Ese mismo discurso, desde la época colonial, pasando por el siglo XIX y hasta los primeros años del siglo XX, sostuvo que el espacio que correspondía a la mujer era el privado, donde las actividades femeninas pudieran realizarse en aspectos como la sexualidad, la vida familiar, la transmisión de prácticas, los comportamientos y los valores adscritos a dicho espacio.⁵

Esas ideas tuvieron para algunas mujeres repercusiones que dieron por resultado una nueva concepción de su naturaleza, y una perspectiva más precisa de la función que debía desempeñar: la de ama de casa. Definieron la familia como una sociedad simple y natural, compuesta de ciertos individuos que mantenían relaciones mutuas bajo el gobierno privado de uno de ellos, donde la autoridad de uno significaba la sumisión del otro. Las analogías biológicas fueron populares en cuanto elementos de esta posición: los hombres la cabeza, el cerebro; las mujeres, el cuerpo. La inferioridad adjudicada a la mujer era inherente a su función: el de esposa idónea o adecuada. (Ortega, 1910, p. 8)

El matrimonio siguió siendo el momento culminante en la vida de las mujeres y se organizó con mucho cuidado: una preocupa-

⁵ Véase *El Colmillo Público, El Mundo Ilustrado, La Esperanza* y a Manuel Carreño, *Manual de urbanidad...*, *op. cit.*

ción en la vida de la futura esposa y de la propia desposada.⁶ La necesidad de un control en beneficio del orden social llevó al Estado y a la Iglesia a mantener un equilibrio entre sus respectivos campos de influencia. El primero se interesó esencialmente en aspectos precisos y se concentró en los asuntos legales relacionados con el comportamiento sexual y con la institución matrimonial; su prioridad fue dar legalidad marital para asegurar y proteger los bienes de los cónyuges y de los hijos.⁷ La segunda estableció una cohesión sacramental para vincular todas las manifestaciones de la sexualidad desde el punto de vista teológico: la salvación del alma en pecado.⁸ (Lavrín, 1991, pp.16-17)

Las mujeres se casaban porque era una forma de mantener una relación afectiva larga y estable con una sola persona, porque deseaban una casa, hijos, bienestar material y seguridad. Dentro de las cualidades del ser femenino se incluía el buscar el amor del hombre,

6 En los primeros años del porfiriato el coeficiente de nupcialidad fue mucho más elevado que en los últimos y si en 1895 todavía alcanzaba 4.25 para 1905 había descendido a 3.89. 84% de las mujeres se casaban entre los 12 y 25 años y 78% de los hombres, entre los 17 y 30 años. La nupcialidad mexicana de entonces revela por parte de ambos sexos una marcada tendencia al matrimonio juvenil. Cfr. Moisés González Navarro “La vida social”, en Daniel Cosío Villegas (coord.) *Historia moderna de México. El porfiriato. La vida social*, t. IV, México, Hermes, 1973, p.41.

7 A su triunfo, el grupo liberal tras las guerras de Reforma e intervención y el segundo Imperio derogó el Código de Maximiliano y se promulgó el de 1870 (que tuvo vigencia a partir del 1° de marzo de 1871), su objetivo fue ayudar a llevar el peso de la vida. La mujer tenía la obligación a obedecer a su marido tanto en lo doméstico como en la educación de los hijos y la administración de los bienes. Véase *Leyes sobre relaciones* en Código del Distrito Federal 1870, pp.6-7.

8 El control eclesiástico fue más amplio que el del Estado, ya que se inmiscuía más en la vida de los individuos y en los tabúes sobre la afinidad y el parentesco.

ser monógama. Las mujeres fueron el centro del grupo doméstico y en torno de ellas giró la familia la cual, a su vez, fue el espacio social y cultural privado, el campo de pertenencia de la madre, el padre y los hijos; la célula básica del Estado en la sociedad, y estuvo constituida por una serie de relaciones, instituciones y personajes. (Lagarde, 1990, pp. 353-354.)

Comentario Final

A manera de conclusión se puede afirmar que en la reiteración del discurso sobre un ideal femenino, el contenido no se contradice en los textos. Por el contrario, en ellos se percibe la intencionalidad en la forma narrativa de la reproducción de la ideología tradicional y católica que hace evidentes las paradojas y contradicciones de esta representación de la mujer “ideal”, donde se conjuga el “deber ser” con una realidad que las enfrenta y las contrapone con el discurso. Evidentemente hay un cambio constante en las prácticas sociales que hace distinta la realidad donde la mujer opera; sin embargo, estos cambios son difíciles de percibir en el discurso analizado. El problema está en los modos como dicho discurso se apropia y se aplica de manera intencional y diferenciada en un tiempo determinado. Sólo con el estudio cuidadoso de estas prácticas es posible percibir las distintas modalidades en el comportamiento femenino, frente a un discurso que parece incommovible. •

Referencias

- Carreño, A. M.(1998). *Manual de urbanidad y buenas maneras para el uso de la juventud de ambos sexos*. Patria.
- Gay, P. (1982). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud 1. La educación de los sentimientos*. FCE.
- Hamilton, R. (1980). *La liberación de la mujer, patriarcado y capitalismo*. Peninsular.
- González Navarro, M. (1973). La vida social. En D. Cosío Villegas (Coord.), *Historia moderna de México. El porfiriato vida social*. T. IV. Hermes.
- Lavrín, Asunción. 1991. *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVII-XVIII*. Grijalbo.
- Lagarde, Marcela. (1990). *Cautiverios, las mujeres: madresposas, monjas y putas, presas y locas*. México, UNAM.
- Matute, Á. (1994). Prensa, sociedad y política (1911-1916). En Aurora Cano (coord.) *Las publicaciones periódicas y la historia de México* (ciclo conferencias). 50 aniversario de la Hemeroteca Nacional 1994. UNAM

Monsiváis, C.(1989). La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas. *En torno a la cultura nacional*. CONACULTA-Instituto Nacional Indigenista.

Nash, M. (1985). Invisibilidad y presencia de la mujer en la historia. *Historias*, 10, 101-119.

Ortega, Sergio. (1982) Seminario de Historia de las mentalidades y religión en México colonial, en *Familia y sexualidad en la Nueva España*. México, FCE.

Pérez Rayón, N. (2001). México 1900. *Percepciones y valores y valores en la gran prensa capitalina*. UAMAZC-Miguel Ángel Porrúa.

Torres Septién, V. (2001). “Los manuales de urbanidad”. En Cano, G., José Valenzuela, G. (Coords.) *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*. Miguel Ángel Porrúa-UNAM.

Código del Distrito Federal. (1870).

Referencias hemerográficas

El colmillo público. (1911, abril).

El diario del hogar. (1900, 22 de febrero). Las mujeres de la clase media deben trabajar.

El imparcial. (1900, 19 de enero).

El mundo ilustrado. (Año, día, mes)

Pérez, A. (1911, 12 de febrero). La mujer verdadera. *El Hogar*, XVII (7). México.

El sacrificio
como imaginario social
de la profesión médica en Oaxaca



Aitza Miroslava Calixto Rojas

INVESTIGACIÓN Y DIÁLOGO PARA LA AUTOGESTIÓN SOCIAL A.C.

El 19 de marzo de 2020 la Secretaría de Salud del Gobierno de México emitió un oficio circular que ordenaba el retiro del estudiantado de medicina de los hospitales-escuela del país por la pandemia por COVID-19. Esta circular implicaba la suspensión de los ciclos clínicos que son obligatorios para el cumplimiento del internado de pregrado y la cancelación de las becas que se otorgan durante este periodo formativo.

El internado hospitalario de pregrado abarca un año de formación clínica, es obligatorio para licenciarse en medicina y se realiza al término de la formación escolarizada en las facultades de medicina de todo el país. Retirar al estudiantado durante la pandemia tenía fuertes implicaciones para la operación de los hospitales públicos, pues el internado de pregrado se ha convertido, desde hace décadas, en una inserción laboral que permite el desahogo de la carga de actividades en hospitales públicos con gran demanda de atención.

La mayoría de las universidades del país retiraron de inmediato al estudiantado de los hospitales en consonancia con esta circular. No obstante, en Oaxaca hubo estudiantes que se quedaron en el hospital público de la ciudad que cuenta con más carga de pacientes. Se quedaron, aunque su estancia no estuviera avalada por una beca o garantizara la certificación de su año de formación de pregrado.

De igual modo, en todo el país hubo personal que permaneció en la primera línea de atención, aunque sus condiciones de edad

y de salud les ponían en riesgo de no sobrevivir a un contagio. En los primeros meses hubo procesos organizativos en algunos hospitales y el personal se manifestó en las calles y en las redes sociales exigiendo material de protección para trabajar y trataron de viralizar el *#LaVocación.NoMeProtege*.

Sin embargo, esto no trascendió, iniciaron los procesos de reconversión hospitalaria, se distribuyeron insumos y protocolos de atención y rápidamente se aceptó públicamente la metáfora de la batalla contra el COVID-19. El personal de salud estaba ahí para enfrentar al enemigo, a veces en francos actos de inmolación. Se asumió que en la primera línea de cualquier guerra era normal que siempre hubiera bajas.

¿Qué imaginario social en torno a la profesión médica ha permitido la normalización de esta narrativa heroica? ¿Por qué algunos estudiantes de medicina continuaron en su hospital sin beca y bajo su propia responsabilidad? ¿Por qué el personal que tenía factores de riesgo permaneció en labores?

En el periodo de 2017 a 2019, justo antes del inicio de la pandemia, me fue posible realizar trabajo de campo antropológico en tres hospitales públicos de la Ciudad de Oaxaca, pertenecientes al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), a los Servicios de Salud de Oaxaca (SSO) y al Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), en el marco de mi investigación doctoral en el Programa de Ciencias Sociomédicas de la Facultad de Medicina de la UNAM. Este trabajo de campo se concluyó con el posterior seguimiento a un grupo estudiantes durante su servicio social

en seis centros de salud ubicados en comunidades rurales del estado, de agosto de 2018 a julio de 2019.

Este proyecto ha planteado un acercamiento al internado hospitalario de pregrado y al servicio social del estudiantado de medicina de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) con el propósito de analizar las experiencias que van constituyendo su formación como personal médico en los hospitales y centros de salud del estado de Oaxaca.

La investigación se concentró en el análisis sociocultural de estos periodos formativos como etapas que dinamizan las trayectorias biográficas y escolares del estudiantado, al plantear ritmos y dilemas capaces de marcar la ética, el desempeño y las expectativas profesionales futuras de las y los médicos en el estado.

En el tránsito de esta investigación fue posible indagar los imaginarios sociales que sostenían y justificaban la realización de periodos formativos que implican el cumplimiento de regímenes administrativos, profesionales, corporales y emocionales sumamente complejos. Además de la promesa de una profesión que puede traer consigo cierta estabilidad económica y ascenso social, era el imaginario social del sacrificio escolar el que sostenía el cumplimiento a toda costa de la serie de requerimientos que conforman la ruta formativa.

La descripción y análisis de los regímenes que conformaban estos periodos y que se convertían en el currículo oculto y explícito de la formación hospitalaria y del servicio social en medicina permitieron identificar que la burocratización y el sacrificio eran

elementos centrales para la profesión médica. La burocratización como la rutinización material del oficio y el sacrificio como el imaginario social que justifica que se ponga la carne al fuego en el desempeño del oficio.

Esta confluencia de lo burocrático con lo simbólico nos remite a Castoriadis (2007) en sus elaboraciones en torno a los imaginarios sociales en el mundo moderno.

El universo burocrático está poblado de imaginario de un extremo al otro. No se le presta de ordinario atención —o solamente para bromear—, porque no se ve en él más que excesos, un abuso de la rutina, o «errores», en una palabra, determinaciones exclusivamente negativas. Pero lo que hay es un sistema de significaciones imaginarias «positivas» que articulan el universo burocrático, sistema que puede reconstituirse a partir de los fragmentos y de los indicios que ofrecen las instrucciones sobre la organización de la producción y del trabajo... (Castoriadis, 2007, p.256)

La formación en medicina en México plantea la inserción laboral en el sistema público de salud como un requerimiento obligatorio para otorgar la certificación de licenciatura y posgrado. Es así, que convertirse en médico implica trabajar como personal de salud, dos años para ser médico general y de tres a cuatro años para ser médico especialista. Esto implica desempeñarse en el sis-

tema público en el que la atención médica es, ante todo, un acto burocrático, familiarizarse con esta maquinaria y aspirar a una contratación en una de sus instituciones para contar con presentaciones y seguridad social, así como con el tiempo necesario para la práctica privada. En México y en Oaxaca en específico las y los profesionales médicos suelen estar contratados en una o dos instituciones públicas y hacer práctica privada porque los horarios de las jornadas lo permiten, con tal de aproximarse a los altos niveles de ingreso prometidos por el imaginario del ascenso social, aunque eso les implique pasar de un trabajo a otro sin tiempos suficientes para el descanso.

Los regímenes administrativos de estos periodos laborales-formativos (internado y servicio social) se basan en el cumplimiento y adaptación a las rutinas de atención que implican la gestión y registro de la atención en salud, el seguimiento administrativo a los pacientes y la comprensión de lo que implica la pertenencia institucional y geográfica del lugar en el que se realice el proceso. Aunado a ello, en el servicio social tienen que hacerse cargo de la consulta médica como un acto institucional y del registro, captura y entrega periódica de información epidemiológica.

Por otra parte, los regímenes profesionales implican el aprendizaje de las jerarquías y las redes interseccionales que definen el lugar y los espacios de negociación que tiene cada tipo de profesional en los entornos institucionales; así como la asimilación del desencuentro médico paciente y del conflicto intercultural (Menéndez, 2002, Campos-Navarro, 2016) como eje rector de la práctica médica en México.

Los regímenes corporales plantean el adiestramiento corporal que limita el acceso a alimentos y la privación del sueño en los ritmos hospitalarios. El aguante y la negación de la propia vulnerabilidad corporal va en consonancia con la asimilación del cuerpo de las y los pacientes como un lugar de intervención. Se aprende a reconocer que los cuerpos que se convierten en masas abyectas (Kristeva, 2004) y fallidas cuando no pueden ser “salvados” de la discapacidad con la intervención médica. Se encarnan las ambigüedades de los límites entre la vida y la muerte, sin espacios de discusión bioética que acompañen estos procesos.

En consonancia con esto, los regímenes emocionales de estos procesos formativos plantean la normalización emocional y la regulación afectiva como procesos que definen qué emociones y qué relaciones son válidas en los entornos institucionales. El enojo y la frustración pueden convertirse en expresiones emocionales válidas y el dolor emocional queda excluido como algo que puede ser mostrado en estos entornos, por lo que se tiende a transmutar su expresión a través del regaño y la indiferencia.

En lo que se refiere al ámbito relacional se tolera el acoso sexual hacia las mujeres (Castro, 2014) y las relaciones sexo-afectivas entre el personal siempre que no subviertan las subordinaciones profesionales y de género. Se promueve una relacionalidad tensa y conflictiva entre el personal basada en jerarquías profesionales; se propicia el desencuentro con las y los pacientes vistos como cargas de trabajo, como amenazas o problemas por resolver, y se penaliza cualquier vinculación cercana a la empatía y/o a la familiaridad y simpatía.

La densidad de estos requerimientos que pueden ser leídos desde esta propuesta analítica centrada en la categoría de régimen permite identificar las cargas materiales y simbólicas que se implican en estos periodos formativos. El internado y el servicio social constituyen pasajes liminales en el rito de paso que constituye el licenciarse en medicina en México.

En los primeros meses de trabajo de campo en los hospitales fue posible identificar que el aspecto que otorgaba el carácter liminal a estos procesos era su carácter de inmersión laboral encubierta. Trabajar en condiciones de profunda incertidumbre e invisibilización es lo que hace de estos pasajes ritos de paso para convertirse en médicos. “Trabajar nunca es únicamente producir, también es transformarse así mismo” (Dejours, 2009, p.23).

Dejours (2009) al apearse a la definición del trabajo vivo de Marx permite identificar rasgos puntuales sobre las implicaciones del trabajo que realizan las y los estudiantes como médicos internos de pregrado y médicos pasantes del servicio social. Se trata de un trabajo que se basa en “la movilización de la subjetividad individual” (2009, p.18).

Para este autor, la realidad impone obstáculos para la realización del trabajo que en todos los casos dan lugar al sufrimiento laboral. El trabajo vivo implica enfrentarse al sufrimiento de no poder resolver las situaciones que obstaculizan la realización de las actividades y siempre implica un acercamiento afectivo con la realidad. Esto es vital para incorporar la afectividad como dimensión irrenunciable del trabajo en salud, a pesar de la terrible representación social

que refiere a procesos de desensibilización que no hacen más que reafirmar la despersonalización simbólica de quienes se dedican al ámbito de la salud.

Para Dejours (2009) el sufrimiento laboral no puede eliminarse del proceso que impone el trabajo vivo, pero todo en el individuo se compromete a buscar estrategias conscientes e inconscientes, individuales y colectivas para reducir ese sufrimiento, búsqueda que puede trasladarse incluso al mundo onírico de las y los trabajadores. No fueron pocas las experiencias en las que el grupo de colaboradores me relataban que, cuando llegaban a dormir un poco más, sus sueños solían ubicarse en el ámbito hospitalario y relacionarse con el desahogo de los pendientes. Proceso que yo misma experimenté durante mi estancia en campo.

Los regímenes institucionales del internado y el servicio social proporcionan un marco discursivo donde el sacrificio aparece como un requerimiento profesional. El sufrimiento emocional y corporal de estos procesos que se encarna en las trayectorias vitales de las y los estudiantes, sin que existan espacios para nombrarlo. En sus jornadas laborales-formativas nunca está claro qué les toca hacer y cómo deben hacerlo y durante dos años las actividades y los escenarios varían constantemente y el trabajo parece nunca tener fin. Es este entramado de sufrimiento y sacrificio que permite dar profundidad al carácter liminal de estos periodos en los que “casi” se es médico.

A través de la descripción y análisis de los regímenes que definen el trabajo de las y los médicos en formación, ha sido posible

entender cómo se encarna el imaginario social de que el sacrificio es necesario para convertirse en médico y porque es tan difícil que se articulen críticas sistémicas al exceso de carga de trabajo que tienen que desahogar en un marco de descapitalización de los servicios públicos de salud.

Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico de segundo grado y constituyen una red simbólica...Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias-unas significaciones, en el sentido lato del término) u en hacerlos valer como tales, es decir: hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado. (Castoriadis, 2007, p.186).

El imaginario social del sacrificio permite ordenar estas experiencias y le otorga sentidos a continuar con el proceso formativo, sin mayores interrupciones y reclamos, cuando esto sucede se demandan uniformes y mejoras en los comedores, sin tocar lo que refiere a las cargas y formas de trabajo.

Durante las entrevistas, con frecuencia se expresaba el cansancio que imponen estos ritmos de trabajo, pero se normalizaban como cargas que se tenían que sobrellevar para convertirse en médico. El sentido otorgado a este pasaje se puede inscribir en la no-

ción de ritual y sacrificio (Turner, 1988: 27-204), que trasladado a este escenario contemporáneo permite identificar el peso simbólico y material que tiene la medicina en nuestro tiempo y geografías. El saber médico se ha burocratizado y es a través del sistema público de salud que circula este rito de paso y cada prueba se recrudece ante el desmantelamiento de los servicios.

Los ritos de paso o “transición” se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o limen, que en latín quiere decir “umbral”) y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un “estado”), o de ambos; durante el período “liminal” intermedio, las características del sujeto ritual (el “pasajero”) son ambiguas... (Turner, 1988, p. 102).

El análisis ritual permite dar sentido a las contradicciones ideológicas y/o del habitus (Bourdieu y Passeron, 1996) de la formación universitaria con respecto al internado y el servicio social. Se trata de fases liminales en las que se deja de ser estudiante universitario, pero en las que todavía no se ha hecho lo necesario para convertirse en médico.

Cumplir con el seguimiento administrativo a los pacientes, ser un enlace operativo entre áreas, adaptarse a rutinas y estilos de atención; apropiarse de una identidad institucional, cuyo prestigio se

basa en la carga de atención que supone más práctica y por ende más aprendizaje; insertarse en la jerarquía y situarse de acuerdo a la red en la que se implican de acuerdo a su género, clase y racialización y asumir en los pacientes una otredad amenazante; burocratizar cuerpo y emoción, someter las necesidades corporales, asumir que no se sabe nada, que no se es nada, transmutar el llanto en enojo; insertarse en entornos interculturales sin formación para la atención primaria en salud en estos contextos; asumir la responsabilidad sobre una unidad médica y sobre núcleos poblacionales sin tener formación y experiencia; hacer consultas sin entrenamiento específico para ello. Todo esto por dos años y en horarios intercalados de 12 a 36 horas en el hospital y de 8 horas con estancias prolongadas en comunidad durante el servicio social ¿por qué no desertan, por qué no se organizan para cambiar las condiciones?

Básicamente, porque quejarse sería un símbolo de no estar dispuesto al sacrificio, y en México, este ritual de inmolación significa transmutar de estudiante a médico practicante.

Los entes liminales... pueden representarse como seres totalmente desposeídos... Su conducta suele ser pasiva o sumisa; deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda infligírseles, por arbitrio que sea, sin la menor queja. Es como si se viesan reducidos o rebajados hasta una condición uniforme para ser formados de nuevo y dotados con poderes adicionales que les permitan hacer frente a su nueva situación en la vida. (Turner, 1988, p. 102).

De nuevo, el abordaje de Turner nos permite explicar la fuerza de este ritual que no se abandona, ni se trasgrede al punto de la total desobediencia, pero también nos ayuda a explicar la fuerza simbólica de que en la praxis hospitalaria las jerarquías construidas durante 5 años de facultad a través del promedio se vean reducidas a cenizas con la reiterada insistencia sistémica de que ninguno sabe nada.

El neófito en la liminalidad debe ser una tabula rasa, una pizarra en blanco, en la que se inscriba el conocimiento y sabiduría del grupo, en aquellos aspectos que son propios de nuevo *status*. (Turner, 1988, p. 110).

Los regímenes corporales que imponen la burocratización corporal y emocional son también pieza clave para esta interpretación desde el ritual, sobre todo porque resulta ilógico someter a las personas a tantas horas de trabajo continuo teniendo en su responsabilidad procesos que requieren tanta concentración como es el caso de la atención en salud. No hay lógica en estos procesos que no pase por la ritualidad y el sacrificio.

Las pruebas y humillaciones, con frecuencia de carácter groseramente fisiológico, a las que se somete a los neófitos representan en parte una destrucción del status previo y en parte una mitigación de su esencia con el fin de prepararles para hacer frente a las nuevas responsabilidades y reprimirles de antemano para impedir que abusen de sus nuevos privilegios. Se les tiene que

demostrar que no son más que arcillo o polvo, pura materia, cuya forma es moldeada por la sociedad. (Turner, 1988, p. 110).

La interpretación ritual del internado y el servicio social no es forzada ni anacrónica. El mismo Turner señalaba que “Las pruebas de los rituales de elevación de status son rasgos característicos de nuestra sociedad...” (Turner, 1988, p. 176). Su análisis en torno a los ritos nos permite también interpretar la lógica que sigue el sistema de sanciones que se impone en el internado de pregrado de acuerdo de acuerdo con la jerarquización profesional, ¿por qué el mismo personal médico es el encargado de humillar y castigar a las y los estudiantes si ya encarnaron las mismas experiencias?

...puede también humillar al neófito precisamente debido a que al final de los ritos se producirá su exaltación estructural. Así pues, las pruebas y penitencias pueden desempeñar funciones antitéticas: castigando, por un lado, al neófito por disfrutar de su libertad liminal, y, por otro, moderándolo para ocupar un cargo más alto, con mayores privilegios a la vez que con obligaciones más severas. No debe sorprendernos semejante ambigüedad, ya que es una característica de todos los procesos e instituciones centrados en torno a lo liminal. (Turner, 1988, p. 203).

Ante este escenario, el miedo resulta ser una emoción previa a la inserción hospitalaria, emoción que desde este punto de vista ritual representa un rasgo distintivo para las personas que inician un pasaje liminal, en este caso dejarán de ser estudiantes universitarios para convertirse en médicos internos de pregrado y luego pasantes de servicio social.

Tenía miedo por las cosas que decían porque todos decían cosas horribles del internado. ...un compañero que era más grande que yo ... estaba afuera del hospital como a las siete de la mañana tomándose una coca ...me dice –no sabes lo que quisiera yo volver a estar en la facultad, esta cosa está bien pesada–... yo lo vi mal, yo lo recordaba como una persona tranquila, que le gustaba esforzarse y ahora lo veía como que encabronadísimo, enojadísimo... yo lo vi muy tronado y entonces como que me dio miedo. (Médico interno, entrevista episódica, 18 de octubre de 2018).

Estos pasajes buscan ordenar el comportamiento sociocultural de las y los estudiantes de medicina y estos internamientos en el nivel hospitalario y de los centros de salud constituyen rituales que demandan un sacrificio, pero sobre todo suponen el convencimiento de que hay que ofrecerse al sacrificio.

Tenemos como ejemplo el Hospital Civil de los Servicios de Salud de Oaxaca, donde se configura un arraigo basado en la noción de sacrificio y aguante. Se asume que después de estar en el Civil no

habrá ya nada que te pueda sorprender, que adquieres la experiencia y habilidad de un “médico de guerra” (Mendoza-López, 2020), lo que les reviste de una especie de heroísmo y talento a todo terreno, donde por supuesto no se ahonda en el peso de las cicatrices emocionales de cada batalla.

McLaren (1995) ahonda en la profunda huella que tienen los rituales escolares en la vida de los estudiantes. En el caso de la medicina, el sacrificio que se impone mediante el cumplimiento de los regímenes administrativos, profesionales y corporales sacraliza las violencias institucionales que se encarnan en el proceso y las dinamiza en un rito de paso fragmentado en 730 pruebas, una por día de internado hospitalario y de servicio social. No era raro que las y los estudiantes fueran tachando cada día en sus calendarios.

El sacrificio y el sufrimiento que se implican en el internado y en el servicio social se legitiman dentro de una ideología del esfuerzo individual que condiciona la autoexplotación como vía para obtener el merecimiento de convertirse en médicos en pleno capitalismo tardío. Elementos que logran naturalizar la falta de personal y facilitan la aceptación del internado y el servicio social como procesos formativos que encubren la precarización del ejercicio profesional. Se trata de ritos de paso que, en consonancia con Turner (1998), permiten resolver las contradicciones socioculturales del entorno y cristalizar, en este caso, al esfuerzo individual y al sufrimiento como demostraciones de valía y merecimiento social.

En un contexto contemporáneo donde la ritualidad suele estar circunscrita a instituciones religiosas, no tendría extrañarnos que

la profesión que se ocupa de los procesos medulares para la existencia humana; el nacimiento, la enfermedad, la salud y la muerte; no estuviera tan fuertemente ritualizada. La solemnidad, los símbolos, el lenguaje, así como la disposición corporal y afectiva que forman parte de la formación médica tienen que ser leídas por enfoques múltiples: el habitus, la identidad, la interseccionalidad, la colonialidad, la hegemonía, la resistencia y por su puesto la ritualidad.

...la elección de una carrera laboral –regular, durable, continua– coherente y bien estructurada, ya no está abierta para todos. Solo en casos muy contados se puede definir (y menos aún, garantizar) una identidad permanente en función del trabajo desempeñado. Hoy, los empleos permanentes, seguros y garantizados son la excepción. Los oficios de antaño, “de por vida”, hasta hereditarios, quedaron confinados a unas pocas industrias y profesiones antiguas y están en rápida disminución...El nuevo lema es la flexibilidad. (Bauman, 2000, p. 49).

Finalmente, el imaginario social en torno a este sacrificio se consolida porque la medicina es de los últimos ámbitos que sobreviven como trabajos para toda la vida en una sociedad de consumo que ha hecho del trabajo algo inestable y líquido (Bauman 2000) y en muchos casos una completa simulación (Graeber, 2018).

En un escenario de descapitalización acelerada de los servicios públicos de salud en la región, el internado hospitalario de pre-

grado y el servicio social se han convertido en procesos que permiten contar con personal eventual que cubra, en la medida de lo posible, la falta de recursos para la operación de las instituciones de salud.

Cabe destacar que la dureza de estos procesos depende de qué tan saturado está el hospital en el que se realice el proceso formativo, pero la certeza de que “a mayor práctica, mejor formación” hace de estos hospitales los más demandados. Fórmula que ha permitido desahogar procesos operativos para los que no basta el personal contratado y de base en los hospitales.

Las y los estudiantes de pregrado y posgrado se han convertido en trabajadores que solventan la falta de recursos humanos en salud, dejando en segundo plano sus actividades de aprendizaje “formal”. La “mentoría” de los médicos a cargo de su aprendizaje clínico en los hospitales se ha convertido en una simulación. El proceso de desahogo de la saturación de los servicios implica la concreción de tutorías no planeadas que materializan un curriculum oculto basado en prácticas y ritmos de trabajo pautados por los regímenes institucionales que se han descrito: se aprende a “sacar” el trabajo, a terminar los pendientes, a tratar a las y los pacientes como cargas laborales y a desenvolverse en el mundo burocratizado del hospital y de los centros de salud. Se espera que al paso del tiempo las y los estudiantes hayan transformado su lenguaje, así como su manejo corporal y emocional, más allá de cualquier aprendizaje clínico específico.

El internado hospitalario de pregrado implica una inserción laboral mediada por regímenes hospitalarios que privilegian las actividades laborales sobre la enseñanza y junto el servicio social

cristalizan el imaginario social del sacrificio como un requisito indispensable para concretar las esperanzas que se tejen alrededor de convertirse en médico en México. Sin embargo, el internado hospitalario de pregrado y el servicio social inauguran un proceso liminal que, simbólicamente y materialmente, parece quedar abierto hasta que las y los estudiantes sean capaces de completar una residencia médica de posgrado, lo que implica tener que pasar el Examen Nacional de Residencias Médicas (ENARM).

Las y los médicos generales parecen quedarse como sujetos liminales a quienes se les subestima sistemáticamente porque su profesionalización se considera inconclusa si no terminaron una formación hospitalaria de posgrado; esto a pesar de que por estadística esta posibilidad puede materializarse apenas para el 20% de las y los estudiantes de medicina que se postulan al ENARM (Fajardo Dolci, Santacruz Varela y Lavalle Montalvo, 2015) y que el panorama epidemiológico de México profundiza la necesidad de reforzar el primer nivel de atención.

No hay nada mejor que el examen para inspirar a todos el reconocimiento de la legitimidad de los veredictos escolares y de las jerarquías sociales que éstos legitiman, porque conduce a los que eliminan a asimilarse como los que fracasan mientras permite a los que son elegidos entre el reducido número de elegibles ver en su elección el reconocimiento de un mérito o de un “don” que les habría hecho preferibles a los demás, en cualquier caso (Bourdieu y Passeron, 1996, p. 218).

Hasta el momento, la burocratización de la profesión todavía garantiza la posibilidad de acceder a un empleo gubernamental con prestaciones que puede combinarse en una o más instituciones y que a la par puede complementarse con el ejercicio de la medicina privada, sobre todo cuando se termina una especialidad hospitalaria de posgrado. La enseñanza solo mantiene su sentido por lo que supone de promesa de dar acceso no solo al conocimiento sino también, y, sobre todo, al empleo. (Dejours, 2009, p.39).

Sin embargo, estas dificultades de acceso, la violencia de género y la precarización del oficio adoptan el mismo rostro sacrificial de la formación de pregrado y parecen no ser motivo de cuestionamiento; pues, aunque la descapitalización de los servicios es evidente, comparativamente, la profesión médica sigue asegurando más opciones laborales con respecto a otras formaciones profesionales en México.

“Alcanzar o lograr una identidad estable es un signo de apropiación subjetiva de la realidad... la exigencia de diferenciación, de reconocimiento, de capacidad de autopresentación en un espacio plural y pluralista, de aspiración a ser autointeligible en las propias motivaciones, y de agencia en los planes de vida.” (Broncano, 2013, p.24)

Las elaboraciones de Broncano (2013) también nos permiten analizar la profundidad de este pasaje ritual, problematizando las características que adopta el sujeto contemporáneo.

Nace un sujeto cuya figura es el *sportman*, un ser que recorre sus trayectorias entre el azar y la necesidad; un sujeto cuya historia es medida como *curriculum vitae*... Carrera de alguien que, al tiempo que compite, pierde o gana contra un espacio de indeterminaciones, riesgos y oportunidades; un sujeto para el que la vida es un juego. El sujeto producto ya no de las metáforas barrocas del mundo como teatro, sino de las mucho más contemporáneas y estructurantes políticas de objetivación que crean la ilusión de un mundo como anfiteatro en la primera acepción de la RAE: Edificio de forma redonda u oval con gradas alrededor, y en el cual se celebraban varios espectáculos, como los combates de gladiadores o de fieras. (2013, p. 24)

Esta dimensión de competencia y demostración de que se vale por lo que se ha construido de sí, se combina con la demanda material y simbólica que las historias de cada estudiante imponen a este proceso de transfiguración física y emocional. No obstante, durante el trabajo de investigación, el diálogo y la cercanía con las y los estudiantes permitía identificar ciertas disidencias y resistencias respecto a este imaginario del sacrificio, el ejercicio reflexivo en torno a sus procesos formativos permitía cuestionarlo y subvertirlo.

El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a los que no se apuntaba, ni estaban previstos. Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni

simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquello que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y de grados de libertad. (Castoriadis, 2007, p. 202).

La crisis de la pandemia de COVID-19 ha puesto en entredicho la formación hospitalaria que invisibiliza las inserciones laborales del internado hospitalario de pregrado y el servicio social. Se abre así la puerta a una discusión nacional sobre el sacrificio y la vocación, a un debate por el “deber ser” de la medicina en tiempos de emergencia sanitaria.

Nos encontramos así ante un camino abierto para cuestionar el imaginario social del sacrificio médico. La muerte de mucho personal de salud que, por su edad y condiciones de salud, no tendría que haberse quedado en sus puestos, tiene que alertarnos. Este imaginario social no puede seguir invisibilizando los procesos de descapitalización de los servicios públicos de salud en todo el mundo. •

Referencias

Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa

Bourdieu, P. Passeron, J. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara.

Broncano, F. (2013) *Sujetos en la niebla. Narrativas sobre la identidad*. Herder.

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores.

Campos-Navarro, R. (Coord.). (2016). *Antropología médica e interculturalidad*. McGRAW-HILL.

Castro Pérez, R. (2014). Pautas de género en el desarrollo del habitus médico: los años de formación en la escuela de medicina y la residencia médica. *Salud Colectiva*, 10(3), 339-351. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032014000200001&lng=es&tlng=es

Dejours, C. (2009). *Trabajo y violencia*. Modus Laborandi.

Fajardo Dolci, G., Santacruz Varela, J, y Lavalle Montalvo, C. (2015). *La formación de médicos especialistas en México. Documento de Postura*. Academia Nacional de Medicina.

- Graeber, D. (2018). *Trabajos de mierda. Una teoría*. Ariel.
- Kristeva, J. (2004). *Poderes de la Perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Siglo XXI.
- McLaren, P. (1995). *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*. Siglo XXI.
- Mendoza-López, V.C. (2020). *Al calor de la práctica: un estudio antropológico sobre la formación de médicos internos de pregrado en un hospital público de Oaxaca*.
[Tesis de maestría no publicada]. CIESAS.
- Menéndez, E. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Bellaterra.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.
- _____ (1988). *El Proceso Ritual*. Taurus.

¿Cómo encontrar imaginarios sociales
en la vida cotidiana?
Algunas anotaciones metodológicas
para la investigación en
imaginarios sociales de la masculinidad
en el cine de oro mexicano.



Israel Omar Barrera Hernández

SOCIOLOGÍA | UAM AZC

A casi cinco décadas de la aparición de *La institución imaginaria de la sociedad* (*L'institution imaginaire de la société*) (1975) de Cornelius Castoriadis, las investigaciones que hablan en y sobre imaginarios sociales han cobrado especial relevancia en las ciencias sociales y las humanidades. El comprender estas construcciones simbólicas que articulan sentidos y motivan acciones en las personas nos ayuda a entender mejor las diferentes sociedades y grupos en los distintos momentos históricos. El identificarlos sirve, a quienes los investigamos, para comprender no solo el presente de los pueblos y sociedades, sino también su pasado, así como la manera en que recrean e imaginan el futuro. Ahora bien, ¿cómo accedemos al nivel cultural simbólico donde se encuentran los imaginarios sociales?, ¿de qué manera son visibles y los podemos encontrar? El objetivo de este trabajo es hacer algunas anotaciones, primero, de corte teórico y, después, metodológico que ayuden o sirvan de guía para las investigaciones en imaginarios sociales para finalmente bosquejar de forma breve los imaginarios sociales de la masculinidad.

Debido a esto, proponemos un ensayo que comprenda varios apartados. El primero dará cuenta de forma conceptual de los imaginarios sociales caracterizándolos mediante algunas de las posturas recientes que desde la sociología y la antropología se han trabajado en México, como las de Girola (2019) y Vergara (2017) que nos mencionan que estos son múltiples en una sociedad, así como que son más abarcadores unos que otros. De ahí que sirva comprenderlos en nive-

les, desde lo familiar, el grupo o incluso en el orden nacional y global. Estas posturas también establecen que los imaginarios pueden estar en pugna o que representan puntos de conflicto o cohesión, así como que son visibles por medio de representaciones sociales concretas.

En el segundo, buscaremos responder las preguntas: ¿cómo accedemos al nivel de lo imaginario? y ¿qué vías de acceso podemos tomar para comprenderlos? Para responder a estas planteamos que, si bien existen diversas vías para acceder a los imaginarios sociales, podemos rastrearlos a partir de representaciones sociales, prácticas, discursos, referentes temporales, objetos de memoria como álbumes fotográficos, los cuales, en suma, dan cuenta de la vida cotidiana de las personas, así como de su recreación en el cine. Caso concreto, el cine de oro mexicano y los imaginarios acerca de la masculinidad. De lo anterior, damos cuenta de que existen referentes materiales como inmateriales desde los cuales podemos comprender los imaginarios sociales. Además, es con las categorías de espacio y tiempo que podemos situarlos en contextos y momentos específicos.

Para finalizar, en el tercero, pretendemos esbozar de forma breve los imaginarios sociales de la masculinidad en un breve análisis del discurso en dos películas del cine de oro mexicano protagonizadas por Pedro Infante y Fernando Soler *La oveja negra* (1949) y su secuela *No desearás la mujer de tu hijo* (1950).

Imaginarios sociales, vida cotidiana e imaginarios sociales de la masculinidad

Las teorías en torno a los imaginarios sociales en las ciencias sociales y las humanidades han tenido especial relevancia desde la década de los setenta del siglo pasado. Como ya anticipamos al inicio de este trabajo, es con el filósofo Cornelius Castoriadis y *La institución imaginaria de las sociedades* (1985) donde el término de imaginario adquiere relevancia. A partir de este autor se comienza a comprender lo imaginario como parte del acervo simbólico cultural que es latente en la sociedad en un tiempo determinado. Para Castoriadis lo imaginario parte del imaginario radical, que es aquel cúmulo de significados que origina el cambio dentro de lo simbólico social en una sociedad. Así, lo imaginario no refiere de forma directa, sino que aglutina en su entorno significados y modos de ser, actuar y referir al acervo significativo social entre las personas en un contexto histórico-social específico.

En la actualidad, el término “imaginario social” ha cambiado al plural, “imaginarios sociales”, para denominar a las construcciones simbólicas significativas que orientan sentidos prácticos en las sociedades en contextos históricos sociales específicos. Autores como Lidia Girola (2018), desde la sociología, y Abilio Vergara (2015), desde la antropología en México, consideran que los imaginarios sociales en una sociedad son múltiples, representan posiciones de cohesión y conflicto, además de que pueden ser más visibles unos que otros en determinados momentos. De esta manera, algunos imaginarios

sociales son más latentes que otros en un contexto espaciotemporal específico, mientras que otros que en algún momento fueron latentes e influyentes, en otro ya no lo son tanto.

Ejemplo de lo anterior lo encontramos en los imaginarios sociales que nosotros denominamos de la masculinidad en el cine de oro mexicano. Si bien puede resultar complejo rastrearlos en las sociedades actuales, aún resultan vigentes dentro del ideario de los mexicanos a través del machismo y sus figuras concretas representadas dentro de las películas que hemos elegido analizar.

De tal modo, es posible encontrar imaginarios sociales en distintos aspectos de la vida diaria de las personas. De hecho, es en la sedimentación significativa del día a día que se van fijando estas ideas que dan sentido a las personas y que articulan significados; y que por consiguiente operan sobre representaciones sociales concretas. Las representaciones sociales según Denise Jodelet son “modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno material e ideal” (1986, p. 474). A diferencia de los imaginarios sociales, las representaciones sociales refieren siempre a un objeto, no siendo el objeto mismo, sino el proceso de relación significativa que orienta significados prácticos en las sociedades en determinados momentos. Dichas representaciones sociales son parte del conocimiento a mano (Schutz y Luckman, 1973) del que disponen las personas para guiar sus sentidos prácticos, es decir, para orientarse significativamente en el mundo de la vida. En nuestro caso concreto, veremos que las representaciones sociales del macho mexicano resultan explícitas en las películas de nuestro análisis y que estas pueden ayudarnos a comprender los imagina-

rios sociales de las masculinidades del llamado cine de oro mexicano. Dichos imaginarios sociales son construcciones simbólicas que conforman y aglutinan a las distintas figuras masculinas del cine de oro mexicano, caracterizadas por conformar y retomar elementos significativos asociados a las perspectivas dominantes del “ser hombre” en México en la primera y segunda mitades del pasado siglo xx. Estos imaginarios sociales se asocian a actitudes y valores específicos vigentes probablemente aún en nuestros días, como lo son: la valentía, el honor, el respeto, el hacer valer la palabra, el trato, por un lado, cortés y respetuoso hacia las figuras femeninas dóciles y sumisas; pero, por el otro, de confrontación con las figuras femeninas diferentes a las mostradas por el canon.

¿Cómo encontrar imaginarios sociales?

Ya hemos hecho mención de que consideramos que una de las vías de acceso para comprender los imaginarios sociales es por medio de representaciones sociales concretas, adelantamos también que en nuestro caso particular ubicamos las representaciones sociales concretas del macho mexicano como formas de comprender estos imaginarios sociales de la masculinidad, sobre los cuales nos abocamos en los siguientes apartados de este trabajo. Entonces, existen diversas formas de acceder a los imaginarios sociales, las representaciones sociales, además de elementos materiales como inmateriales que se conjugan en tiempos y espacios específicos. Al mencionar elementos materiales hacemos referencia a los objetos de memoria como álbumes, fotografías, periódicos, revistas, monumentos arquitectónicos, sustentos materiales de audio y video, entre otros; e inmateriales, dentro de

los que podríamos contemplar: discursos, memorias, prácticas cotidianas, la performatividad de las personas, e incluso la enunciación de emociones y afectos. Todos estos referentes pueden dar cuenta de construcciones imaginarias sociales concretas, siempre y cuando establezcamos qué objeto de estudio definimos para conseguir tal fin y en cuáles referentes construir nuestro método más adecuado. En nuestro caso concreto, es en los discursos y las prácticas de las películas ya mencionadas donde hicimos nuestro análisis y sobre las cuales alcanzamos a comprender dichos imaginarios sociales.

Ahora, ¿de qué manera una expresión estética nos ayuda a comprender o acceder al nivel de los imaginarios que podemos considerar como un nivel simbólico de significación? Ya Abilio Vergara (2015) advierte sobre la relación que existe entre los imaginarios y la estética. En específico, en como los discursos son polisémicos, tanto aquellos presentes en la vida cotidiana como en el lenguaje poético, donde en ambas formas se valen de figuras retóricas.

Para realizar el análisis del discurso nos planteamos retomar a Teun van Dijk (2003), quien considera de forma coincidente con las teorías de los imaginarios sociales, que este tipo de análisis nos ayuda a vislumbrar aspectos no siempre visibles y a evidenciar aspectos ideológicos y simbólicos de dominio presentes en un contexto determinado.

En México, estamos familiarizados con este tipo de discursos polisémicos como los albures, los refranes y demás, que forman parte del acervo cotidiano significativo y son de uso común en contextos y tiempos concretos. En ocasiones, mediante dichos discursos podemos encontrar imaginarios sociales concretos que se han sedimentado a

lo largo del tiempo y que conforman acervos significativos capaces de comunicar emociones, sentimientos, o más concretamente emosignificaciones (Vergara, 2019), o emociones que son significativas en el plano de lo simbólico.

Ahora bien, decidimos abordar el caso concreto del cine de oro mexicano puesto que es un referente importante de la cultura mexicana de nuestros días. Además, el cine, como expresión estética, posibilita entender diversos aspectos culturales y simbólicos que ayudan a comprender una sociedad en un tiempo determinado. Aunque el mayor auge de este cine se dio entre las décadas de los 40 a los 60 del siglo pasado, en la actualidad aún perduran entre el acervo simbólico significativo de nuestra sociedad actual, una tan divergente, y pueden encontrarse como puntos en común a través de algunas de las películas y personajes de esa época.

Los imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro mexicano, el caso de dos películas

Como ya hicimos mención, planteamos dar cuenta de los que hemos ido esbozando como imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro a partir de dos películas mexicanas del siglo pasado, *La oveja negra* (1949) y *No desearás la mujer de tu hijo* (1950). Ambas dirigidas por Ismael Rodríguez Ruelas, protagonizadas por Pedro Infante y Fernando Soler, así como filmadas en blanco y negro donde se retrata la relación entre Cruz Treviño Martínez de la Garza (Fernando Soler) y Silvano (Pedro Infante), su hijo.

La trama de la primera se desarrolla a partir de la relación entre el padre y el hijo. El padre se muestra como el típico macho mexicano, del cual ya hemos hablado, quien irremediablemente mantiene su postura frente a todo y pese a todo, esto es, se le caracteriza como un personaje apostador, mujeriego, y cuyos excesos son tolerados e incluso auspiciados por la familia y el hijo, Silvano. En un momento posterior de la trama se confrontan padre e hijo por un cargo público y por una mujer, Justina. Al final, el hijo, quien, dicho sea de paso, también representa a un macho mexicano (aunque con ciertos matices), cede ante el padre e incluso es orillado por Justina a irse con ella, para de alguna forma evitar que su padre sea difamado por esta. Al concluir la película ambos se reconcilian por la enfermedad y la posterior muerte de Viviana, la esposa de Cruz y madre de Silvano.

En la segunda película, *No desearás la mujer de tu hijo*, todo inicia a partir de la muerte de Viviana (que corresponde al final de la primera película). A partir de este suceso Cruz se encierra en su habitación sin deseos de vivir. Por tal motivo, su compadre y administrador de su hacienda, Laureano, junto con la Nana, quien también trabaja para él, deciden enviarle a su habitación a Polita, la nieta de la última, con el fin de que ella limpie la habitación de Cruz y se acerque a él. Este último, al ver la chica y coquetear con ella, decide salir de su letargo y darse nuevos ánimos para vivir. La trama de esta segunda película se desarrolla a partir de la llegada de Josefá o Josefita, hija de Laureano, quien se enamora de Silvano, quien a su vez sigue enamorado de Marielva (desde la primer película y que en esta secuela ya se encuentra casada y con un hijo de otro personaje). Cruz, por su parte, se enamora de Josefá y en apariencia la preten-

de. De hecho, tras una confusión entre estos tres personajes, Cruz interpreta que Josefa ha aceptado estar con él, mientras Josefa cree que de quien habla Cruz en sus cortejos es de Silvano, el hijo de este. Más adelante Silvano y Josefa terminan siendo novios y con planes inmediatos de boda, mientras Cruz queda varado en medio de la situación, pues considera que ha sido deshonrado por el propio hijo. Al final, padre e hijo se confrontan, el hijo le hace ver que “ya no está en edad” de cortejar a Josefa. En las escenas finales, Cruz sale molesto montando su caballo y termina cayendo al suelo en su intento por cruzar una cerca montado en él. Este accidente es el motivo por el cual convalece hasta su muerte. Las escenas de su muerte marcan el final de la película mostrando al padre en su lecho haciendo las paces con su hijo.

En ambas cintas la confrontación entre padre e hijo es parte medular de la trama. De hecho, las andanzas del padre, así como sus cambios de humor o actitud, son elementos que hacen avanzar la historia en ambas películas. Ahora bien, queda ver qué elementos discursivos hemos retomado para hacer nuestro análisis. Para tales fines nos hemos basado en la propuesta teórica y metodológica del lingüista Teun van Dijk, la cual a continuación esbozamos de forma breve, a la par de ir hilando con los hallazgos de nuestro análisis.

El análisis crítico del discurso y la forma de acercarnos a las representaciones sociales dentro de los filmes

Teun van Dijk (2003) postula que el análisis crítico del discurso es una herramienta de corte multidisciplinar que nos ayuda evidenciar las relaciones de dominación implícitas en los discursos y los textos (de forma coincidente con el estudio de los imaginarios sociales). A esto suma la relación que se da entre los discursos, lo local o cognitivo, y lo global o social. De esta manera, los discursos que se emiten en una sociedad y espacio determinado (que el propio van Dijk denomina contexto) van a ayudar a determinar los objetivos que se encuentran latentes en los distintos discursos. De hecho, en su apuesta teórica, van Dijk menciona que las representaciones sociales son parte esencial del cúmulo de significados que moldean de forma práctica los discursos y forman parte del acervo significativo con que las personas cuentan a la hora de emitir, recibir y comprender discursos en contextos específicos.

El mismo van Dijk nos menciona que dentro del discurso existen “modelos de acontecimientos”, los cuales ayudan a:

...comprender un discurso (que) significa básicamente ser capaz de construir un modelo que se le adecue (...) de este modo lo que habitualmente recordamos de un discurso no es tanto su significado, como el modelo mental que construimos durante la comprensión. (van Dijk, 2003, p. 165)

A su vez, dicho modelo puede comprenderse en función de las representaciones sociales que se configuran y se afectan mutuamente en el plano discursivo, y añadiríamos nosotros, nos ayudan a comprender imaginarios sociales específicos en momentos y tiempos determinados.

Siguiendo a van Dijk (2003), él propone que establezcamos temas a un nivel macro dentro del discurso a analizar, para en función de esos temas dar cuenta de las proposiciones concretas de las cuales se valen. Para nuestro análisis, por un lado, fijamos nuestra atención en las acciones y los discursos de los personajes masculinos, con especial atención en los protagónicos de ambas películas, Cruz y Silvano; y, por el otro, fijamos nuestra atención en los tratos que se reproducen en los filmes de estos personajes hacia los personajes femeninos.

Imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro mexicano

Como ya hemos adelantado, consideramos que los imaginarios sociales de la masculinidad son construcciones significativas, subjetivas profundas presentes en una sociedad, así como que su conformación es por medio de la imaginación colectiva y simbólica que los miembros de un grupo pueden compartir en tiempos y espacios determinados. Además, podríamos añadir que construyen simbólicamente a lo masculino dentro de un contexto determinado, el de México de mediados del siglo pasado. Estos imaginarios sociales es posible encontrarlos a través de representaciones sociales concretas como la del

macho mexicano, en nuestro caso, presentes en los discursos de los personajes principales y también en los secundarios de las películas de nuestro análisis.

Dicho sea de paso, estos imaginarios sociales validan comportamientos que reflejan relaciones de dominio hacia los personajes femeninos dentro de los filmes y asocian, como veremos, simbólicamente a lo masculino con la superioridad, el dominio, la libertad y la diversión; mientras que los personajes femeninos son relacionados con la sumisión, habitar la casa, la coquetería y, sobre todo, con la validación hacia los comportamientos masculinos. Esto es evidente en la trama de las películas, donde el papel de los hombres es el de elegir a la esposa y demostrar su hombría, así como en los espacios que representa la ficción de la película, como la cantina, donde no hay mujeres, y la casa, un espacio dedicado a la mujer, donde es mal visto que las mujeres permanezcan solas en su interior, como es el caso de Justina en *La oveja negra*.

Como ya mencionamos con anterioridad, consideramos que la figura del macho mexicano funciona como una representación social y está presente en los dos personajes principales, Cruz y Silvano. A esta figura se atribuyen valores y comportamientos sociales específicos. Ahora bien, podemos dar cuenta de estas representaciones sociales concretas a partir del análisis crítico de los discursos que se vierten en los personajes de las películas. Para tal fin, recordemos a Cruz hablar a su hijo diciendo:

... es de adentro, del cogollo mismo, del alma de donde estoy enfermo, eso no tiene remedio mijo.

Algún día lo sabrás, cuando sea malo y se sepa malo, y no pueda ser de otro modo, cuando se case con una santa y la mate a disgustos poco a poco. Cuando sienta írsele pudriendo el alma y no encuentre alivio ¡cuando sea hombre lo comprenderá! (Cruz Treviño al hablar sobre su tristeza con Silvano, su hijo, en *No desearás la mujer de tu hijo*) (Rodríguez, 1950)

En el diálogo anterior la voz dominante es la de Cruz, donde podemos encontrar referencias a la idea de sumisión del hijo frente al padre, los ritos de paso (Leach, 1961) hacia la edad adulta, como el matrimonio. Así, el hijo aunque ya mayor, no es considerado como un hombre a los ojos de su padre, aún no es “malo”, como el personaje mismo menciona; además de las ideas de que el padre siempre está por encima de los hijos, de la madre y que a los hijos nunca pide perdón. Cruz, por ejemplo, en dos escenas de *La oveja negra* se niega a pedir perdón a su hijo: Los padres no piden perdón (...)” “Si no fuera tu padre, te pediría perdón, pero mi hijo yo te perdono. (Cruz Treviño en *La oveja negra*) (Rodríguez, 1949).

En ambos casos los diálogos dan cuenta de las relaciones prototípicas de un entorno como el de las películas, un pueblo del norte de México cuyas situaciones incluso pueden remitir al siglo XIX.

Ahora bien, ¿cómo podemos dar cuenta de esto? ¿qué aspectos consideramos para comprender o alcanzar a distinguir a estos imaginarios sociales y sus representaciones sociales concretas?

Las representaciones sociales del macho mexicano en Cruz y Silvano Treviño

Ya hemos ido delineando cómo es que se conforman los imaginarios sociales de la masculinidad por medio de discursos que nos ayudan a vislumbrar representaciones sociales concretas. En este caso, la representación social del macho mexicano encarnado en los dos personajes principales de la película, Cruz y Silvano su hijo. Dicha representación social ayuda a ubicar elementos prototípicos del macho mexicano de los que ya hemos hablado. Además, consideramos que existen matices entre ambos personajes que nos ayudarán a entender mejor cómo es que el lenguaje de estos está impregnado de elementos que nos auxilian a dar cuenta de los imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro mexicano.

La representación social del macho podemos comprenderla a partir de las acciones y los discursos de los personajes principales. Sus características son la hombría como signo de fuerza y el dominio sobre los otros y, particularmente, sobre las mujeres, el honrar la palabra y considerarla de gran importancia, el papel del padre frente al hijo como figura de autoridad y modelo a seguir. Sobre estas iremos retomando algunos de los pasajes relevantes de la película y los elementos discursivos que nos han parecido más destacados para dar cuenta de nuestro propósito.

Tanto Teun van Dijk (2003) como Abilio Vergara (2015) coinciden en la importancia de aquellas partes del discurso que son latentes o connotativas por medio del lenguaje retórico y que nos

ayudan a hallar sentidos más profundos. Mientras que para van Dijk estas manifiestan ideologías, para Vergara, el discurso nos puede ayudar a comprender elementos simbólico-culturales. Para muestra de esto, reproducimos el discurso entre los personajes Silvano y Régulo, este último esposo de Marielva, ex novia del primero. Silvano pasea su caballo por el pueblo y este llama la atención a Régulo por el estilo de su paso como si estuviese bailando, de los llamados caballos “de alta escuela”:

Régulo: ¿Cuánto quiere por su animal?

Silvano: Lo que usted pesa en oro, las estrellas más bellas del cielo y lo que usted quiere más en la vida— (esto último lo pronuncia en tono sarcástico y con la toma haciendo alusión a que mira a Marielva)—

Régulo: ¿No le parece un poco caro?—

Silvano: ¿Le parece caro Kamcia?²— (al tiempo que mueve su caballo y parte rápidamente)—.
(Diálogo entre Régulo y Silvano en *No desearas la mujer de tu hijo*) (Rodríguez, 1950)

En los diálogos encontramos ejemplos de figuras retóricas como la metáfora en Silvano al sugerir al esposo de Marielva que cambie “lo que más quiere en la vida” por su caballo. Interpretamos que se refiere a la propia Marielva; además de que exagera con una hipérbole al exaltar y engrandecer el precio de su caballo por todo lo que le pide; incluso, la respuesta es una ironía al responder Régulo: “¿No le parece un poco caro?”. Este encuentro que contiene aspectos retóricos relevantes deja ver implícitamente como se cosifica a las

mujeres por medio del discurso, como si para Silvano Marielva fuese un objeto de intercambio que mercar con su esposo. Esto acentúa el discurso que afirma la representación social del macho mexicano, quien busca imponer dominio sobre los otros hombres desde el discurso mismo, donde se autoafirma para ganar simbólicamente al otro, como en la violencia física, de la cual ambas películas dan cuenta en la medida en que se muestra a los personajes principales ejerciéndola, ya sea Cruz hacia su hijo, a quien abofetea cuando este le ha faltado al respecto; o bien de Silvano hacia otros personajes para paradójicamente defender al padre.

En la representación social del macho mexicano comprendemos dos puntos hasta cierto opuestos en las acciones y los discursos de los personajes protagónicos, pues mientras Cruz es el macho tal cual, con rasgos exagerados (borracho, jugador, mujeriego, etc.); el hijo es una especie de “macho consciente” o moralmente correcto (claro está, para el tiempo de su época, o de eso se nos quiere convencer), cuyos comportamientos intentan persuadirnos de que ese tipo de macho no es nocivo, pues es cortés y honrado; aunque como hemos visto también tiene un discurso implícito de dominio hacia las mujeres dentro del filme.

Dentro de esa oposición padre e hijo, encontramos no solo las ambivalencias antes mencionadas, sino también la lucha de opuestos entre la vejez y la juventud cuando Cruz reniega del paso del tiempo y minimiza a su hijo al no considerarlo como un hombre. Para mostrar esto, de *La oveja negra* destacamos el siguiente diálogo de Cruz sobre Silvano:

Es un chiquito todavía, que no sabe de cosas de hombres (...) Ya cuando crezca será otra cosa, todo mi orgullo será que se haga todo un hombrecito, pero para eso todavía le falta mucho, falta que yo me haga viejo y él hombre; y para eso todavía falta mucho. (Cruz Treviño en *La Oveja negra*) (Rodríguez, 1949)

No olvidemos que parte central de la trama de esta primera película gira en torno a la oposición entre padre e hijo. Dicha oposición la podemos mostrar a partir del siguiente cuadro que desarrollamos para tales fines:

Representación social del macho mexicano

Macho (bueno/positivo)

Macho (extremo negativo)

Silvano

Cruz

Aspectos compartidos: Honor, valor de la palabra, trato hacia la mujer con cortesía o atrevimiento (según sea el caso).

Comportamiento

ético negativo:

Mujeriego, apostador, impositivo, no controla su forma de beber.

Comportamiento

ético responsable:

Fiel, paga apuestas del padre, condescendiente, ejerce dominio (sin obedecer al padre), controla su forma de beber.

Aunque vemos que existen dos lados en apariencia opuestos de la misma representación social del macho mexicano, consideramos que esto no hace más que acentuar dicha representación social, donde el dominio de la figura de esta masculinidad que en apariencia puede ser negativa, es vista en Silvano como positiva. Y aunque quizá puede ser sujeto de crítica el reducir esto a lados opuestos, esta distinción analítica nos ayuda a dar cuenta de que el discurso dominante en los planos simbólicos se reafirma y los imaginarios de la masculinidad asociada a ciertos valores alcanzan a ser visibles. Ahora bien, hace falta hacer un breve recuento de cómo estos personajes se conducen y cómo se conforman las figuras femeninas, que como hemos ido adelantando, también están supeditadas al imaginario masculino dominante dentro de los filmes.

El trato hacia las figuras femeninas dentro de los filmes

Las figuras femeninas dentro del relato son tratadas también desde una perspectiva de dominio masculino que reafirma los imaginarios sociales de la masculinidad, es decir, la visión masculina se impone a través de diversos pasajes y en la forma en la que, a los ojos de los personajes principales, son tratadas las mujeres. Dentro de los personajes femeninos en los filmes encontramos una distinción particular entre dos tipos de mujeres representadas en la historia. Por un lado, aquellas mujeres que por sus acciones y discursos dentro del relato conforman un cierto ideal de la mujer abnegada, obediente, sumisa y dedicada a la casa. Esta mujer la encontramos en Viviana, mamá de Silvano y esposa de Cruz; en Marielva, el primer amor de Silvano y

en Josefa o Josefita la hija de Laureano y prometida de Silvano en la segunda película. Por otro lado, encontramos la mujer que da cuenta de acciones y discursos contrarios al canon de la primera, esto es, mujeres que no son sumisas, suelen tomar la iniciativa frente a los personajes masculinos y las encontramos en las personajes Justina, ex novia de Silvano y quien es acortejada por Cruz en la primera película y en Polita, la nieta de la Nana que llevan con Cruz para que pueda mejorar su estado de ánimo al inicio de la segunda película. Caso relevante lo vemos con un pasaje entre Polita y Silvano en el que la primera coquetea con Silvano, incluso le ofrece un plátano en dos ocasiones. Razón por la cual este último carga a Polita entre sus brazos y la arroja a un corral con cerdos. Al ver a la Nana (abuela de Polita), Silvano intenta disculparse, pero las palabras de la Nana reafirman ese mensaje de dominación masculina:

–No tienes que explicarme, yo lo vi todo, nada más te estuvo provocando ¿no?– y después dirigiéndose hacia Polita– ¡Y tu grandísima coqueta (...) indecente, y como yo vuelva a ver que te subes en ese animal (sic), te pego una paliza! (la Nana a Polita en *No desearás la mujer de tu hijo*) (Rodríguez, 1950)

Como vemos, las conductas de coquetería de parte de las mujeres, si es que la mujer toma la iniciativa, son vistas desde la perspectiva dominante de los personajes como aspectos negativos, e incluso son castigadas por los mismos personajes masculinos. En el caso de Justina, ella es tratada de forma despectiva por el padre y el hijo a pesar de que ambos rivalizan por ella. Este trato quizás se deba a que Justina es

retratada como una mujer coqueta, que fuma, y que pasa más tiempo en la calle que en la casa donde se encuentra sola con otros personajes. Mientras que, en el caso de Josefita, de quien ya hemos hablado, ella es retratada como una mujer que, si sale a la calle, es en compañía de un hombre, Silvano, así como una mujer que no fuma y cuya coquetería es mesurada. Dichas actitudes reafirman el imaginario social de una masculinidad dominante que además puede juzgar los comportamientos de los personajes femeninos.

Al mostrar una ambivalencia entre los dos tipos de mujeres expresadas por las películas, reconocemos que corremos el riesgo de hacer una reducción simplista a personajes que pueden ser más complejos en sí mismos. El dar cuenta de estos desde la perspectiva de los imaginarios sociales de la masculinidad nos ayuda a evidenciar el discurso de dominio que se ejerce sobre los personajes femeninos por los personajes masculinos, así como sus consecuencias, tales como la clasificación de las mujeres a través de él.

A manera de conclusión, o de los imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro

Hemos visto en este breve trabajo cómo es que el cine como expresión estética puede recrear aspectos de la vida cotidiana de un tiempo y espacio determinado; y aunque reconocemos que con dos filmes no podemos formarnos ideas de orden general y aplicables a otras películas de esta época o a aspectos de la realidad; consideramos que existe una interrelación entre el séptimo arte y en específico la época

de oro del cine mexicano con la vida cotidiana y el pensamiento dominante de aquella época, que es recreado y reconstruido en las películas de nuestro estudio. El cine, como creación producto de la imaginación de las personas de su tiempo (Morín, 2001), recoge y recrea aspectos significativos y simbólicos vigentes de aquel entonces, y ayuda a poder comprender cómo es que los imaginarios sociales de la masculinidad también resultan latentes por medio de representaciones sociales concretas, como las del macho mexicano, presentes en los discursos y las prácticas del mundo ficticio de las películas.

Los imaginarios sociales, como mencionamos al inicio, sedimentan significados de largo alcance, no siempre visibles en las sociedades a simple vista, más hemos podido ver que en el cine, estos se recrean y es posible rastrearlos y no solo saber que están ahí, sino que dan cuenta de relaciones de dominio y poder; como de ideas de largo alcance que en contextos espacio-temporales pueden resultar vigentes en el machismo de nuestras sociedades, que si bien, es visibilizado constantemente por el feminismo y los movimientos feministas, en la cultura mexicana, nos atreveríamos a decir, es implícito e incluso aceptado en diferentes estratos sociales. En eso también radica la relevancia de estudiar imaginarios sociales que posiblemente en otro momento resultaron dominantes y que a lo largo del tiempo han moldeado a los individuos en distintos aspectos de su vida diaria.

Con este análisis hemos dado cuenta también de que los imaginarios sociales en general y los de la masculinidad del cine de oro mexicano en particular, nos ayudan a entender a través del tiempo cómo es que las ideas que resultan vigentes y aceptadas en un momento dado, en otro tiempo ya no lo son. Gracias a los estudios en

imaginarios sociales podemos ver que tanto las sociedades como sus acervos significativos y simbólicos (donde se encuentran las representaciones e imaginarios sociales) cambian en el tiempo; así como que a través del cine es posible rastrearlos en distintas épocas del tiempo pasado y ponerlos en perspectiva hacia el presente.

Ahora bien, para acceder al nivel de los imaginarios sociales, para poder encontrarlos son posibles diversas vías. En nuestro caso, el análisis crítico del discurso fue nuestra principal herramienta metodológica; también, al ubicar representaciones sociales pudimos comprender que esos discursos establecen relaciones de dominio dentro de las películas y que estas de forma recíproca se alimentan de los discursos dando a su vez sentido a otros aspectos dentro de la misma película como los espacios (la distinción entre aquellos dedicados a la mujeres y a los hombres), los comportamientos de los personajes, etcétera. Elementos que en suma ayudan a que podamos alcanzar a comprender estos imaginarios sociales.

Tras lo expuesto, podemos caracterizar los imaginarios sociales de la masculinidad en el cine de oro mexicano como aquellas construcciones significativas y simbólicas capaces de conformar ideas de sentido al interior de las películas de esta época, relacionadas al dominio masculino atribuyéndole a este el honor, la valentía, la fuerza, el hacerse valer, la violencia y el dominio de sí mismo, que enaltecen prácticas propias de dominación hacia los otros y hacia las mujeres en específico, a quienes se les liga significativamente con la sumisión, la casa, el recato y lo emocional. Podríamos decir que el cine como expresión estética también es escaparate de estos imaginarios sociales y un factor de reproducción de estas ideas de amplio

calado entre diversas generaciones en nuestro país incluidas las actuales. Y aunque los tiempos y la forma en cómo las personas crean y recrean su entorno han ido cambiando, e incluso buena parte de estas concepciones resultan incompatibles con los tiempos en los que vivimos e incluso dañinas en un contexto como el nuestro (violento e inseguro), conviene hacer una reflexión y preguntarnos: ¿qué tan vigentes resultan en la actualidad estos imaginarios de la masculinidad en nuestras sociedades?, ¿podríamos rastrearlos en ciertos contextos o en expresiones cinematográficas más actuales? Claro está que para tales fines requeriríamos más tiempo de análisis y nuevas investigaciones, pero los estudios en imaginarios sociales nos ofrecen esto: la posibilidad de hacer nuevas preguntas y, más aún, la oportunidad de hacer visible lo que algunas veces resulta como dado en nuestra realidad y el poder cuestionarlo. •

Referencias

- Araya Umaña, S. (2003). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Cuadernos de Ciencias Sociales (127). FLACSO, Sede Académica Costa Rica.
- Castoriadis, C. (1985). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Dijk van, T. (2003). La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad. En R. Wodak R. y M. Meyer (Eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso* Gedisa.

- Girola, L. (2018). Élités intelectuales e imaginarios sociales contrapuestos en la era del ‘milagro mexicano’ y su expresión en la revista Cuadernos Americanos. *Sociologías*, 20 (47).
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II. Pensamiento y vida social* Paidós.
- Leach, E. (1961). *Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral.
- Morín, E. (2001). *El cine o el hombre imaginario*. Paidós.
- Schutz, A. y Luckman, T. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu.
- Vergara, A. (2015). *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, simbolismo, ideología y estética*. Navarra.
- _____ (2019). *Emosignificaciones. Antropología de los sentidos de las emociones*. Producciones Estratégicas-Pres.

Referencias audiovisuales

Rodríguez, I. (Dir.) (1949). *La oveja negra* [Película].
Producciones Rodríguez Hermanos.

_____ (1950). *No desearás la mujer de tu hijo* [Película].
Producciones Rodríguez Hermanos.

Créditos

Carlos Durand Alcántara
Tomás Bernal Alanís
Lilia Carbajal Arenas
María Graciela León Matamoros
Guadalupe Ríos de la Torre
Aitza Miroslava Calixto Rojas
Israel Omar Barrera Hernández

TEXTOS

•

Juan Moreno Rodríguez

EDITOR

•

SCRIPTORIA

DISEÑO

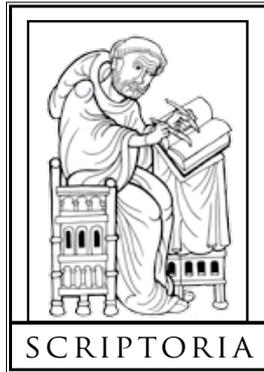
•

Edgar Eduardo Rojas Durán

CORRECCIÓN EDITORIAL



Los autores de los textos poseen derechos reservados sobre los mismos.
Este libro es resultado de la docencia e investigación universitaria.
Por lo naterior no tiene fines de lucro.



Universidad
Autónoma
Metropolitana 
Casa abierta al tiempo **Azcapotzalco**

 Seminario
Genealogía
de la vida cotidiana

JUAN MORENO RODRÍGUEZ



Este libro se terminó en
Enero de 2023, en la CDMX.
Se emplearon en su elaboración, las tipografías
Baskerville & Trajan Pro



