

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Volumen 22, Número 59, septiembre-diciembre de 2025

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Colegio de Humanidades y Ciencias
Sociales

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Andamios, Revista de Investigación Social, Volumen 22, Número 59, septiembre-dicembre de 2025, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a través del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales con dirección en Dr. García Diego, núm. 168, col. Doctores, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, México, Ciudad de México. Tel. 551107 0280, www.uacm.edu.mx, disponible en www.uacm.edu.mx/andamios. Editor responsable: Oscar Rosas Castro. Número de certificado de reserva del título: 04-2004-091014130100-102, ISSN de la versión impresa 1870-0063 e ISSN de la versión electrónica 2594-1917, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de certificado de licitud de título: 13199 y número de certificado de licitud de contenido: 10772, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Andamios, Revista de Investigación Social es una publicación de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación y de enseñanza en materia de ciencias sociales y humanidades a partir de las aportaciones de los profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como de académicos de otras instituciones nacionales e internacionales. Aparece citada en los siguientes índices y bases de datos: Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Scielo-México; Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales y Humanidades (Redalyce); Scopus; Social Sciences Citation Index, Social Scisearch, Journal Citation Reports/Social Sciences Edition; ProQuest Social Science Journals; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo); Banco de Datos sobre Educación Iberoamericana (Iresie); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Ulrich's Periodicals Directory; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Social Science Collection (CSA); Sociological Abstracts (SA); Worldwide Political Science Abstracts (WPSA); Political Database of the Americas (PDBA); International Consortium for the Advancement of Academic Publication (ICAAP); International Political Science Abstracts (IPSA); EBSCO Publishing (Academic Search Premier); T.H. Wilson Company; Swets Information Service B.V., Dialnet hemeroteca virtual.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios, Revista de Investigación Social* ni de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Se autoriza la reproducción parcial de los contenidos de la presente publicación siempre que se cite la fuente.

En portada: Invierno. Técnica: Acuarela sobre papel de algodón.
Autora: Jeannine Xochicale.

DIRECTORIO

DIRECTORA

Leticia Romero Chumacero

EDITOR RESPONSABLE

Oscar Rosas Castro

COMITÉ EDITORIAL UACM

Álvaro Aragón Rivera

Concepción Delgado Parra

Adrián Espinosa Barrios

Grissel Gómez Estrada

Gezabel Guzmán Ramírez

Jesús Jasso Méndez

Julieta Marcone Vega

Cuauhtémoc Ochoa Tinoco

Norma Angélica Gómez Méndez

Nicolás Olivos Santoyo

Sergio Ortiz Leroux

Cynthia Pech Salvador

Leticia Romero Chumacero

Édgar Sandoval Sandoval

Arturo Santillana Andraca

Ángel Sermeño Quezada

Citlali Villafranco Robles

EQUIPO DE REDACCIÓN

Mara Itzel Georgina Montes Margalli
Oscar Rosas Castro

CONSEJO EDITORIAL

Benjamin Ardit (FCPS-UNAM, México)
Tatiana Bubnova (IIFL-UNAM, México)
Luiz Augusto Campos (IESP, Brasil)
Andrés de Francisco Díaz (Universidad Complutense de Madrid, España)
Gustavo Fondevila (CIDE, México)
Raúl Fuentes Navarro (Universidad de Guadalajara, México)
Jorge A. González (CEIICH-UNAM, México)
Denise Najmanovich (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Ana Rosa Pérez Ransanz (IIFL-UNAM, México)
Sara Poot-Herrera (Universidad de California en Santa Barbara, EUA)
Octavio Rodríguez Araujo (FCPS-UNAM, México)
Mario Rufer (UAM-Xochimilco, México)
José Ma. Sauca Cano (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Enrique Serrano Gómez (UAM-Iztapalapa, México)
Hugo José Suárez (IIS-UNAM, México)
Isabel Wences (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Lauro Zavala (UAM-Xochimilco, México)

DISEÑO

Miguel Angel Luna Vilchis / Punto Áureo

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Géneros orales: una resignificación conceptual RAÚL EDUARDO GONZÁLEZ Y GRISSEL GÓMEZ ESTRADA	11
<i>Mapuzungun y Ngütramkam</i> : la oralidad mapuche como recapacitación epistemológica de nuestro mundo colonizado INGRID ADRIANA ÁLVAREZ OSSES	19
De leyenda de tradición oral al cuento escrito: relatos tradicionales en Santa Martha Acatitla AGUSTÍN RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ e ITZEL ADAMARI RAMÍREZ FIGUEROA	37
Oralidad e ironía en los juicios ficcionales a <i>Cantinflas, Tres Patines y el Téquilar</i> FRANCISCO RAÚL CASAMADRID PÉREZ y RAQUEL IGLESIAS PLAZA	57
El gesto como marcador del género en la oralidad: propuestas para su estudio SANTIAGO CORTÉS HERNÁNDEZ	87
Ánalisis estructural de los <i>ut'aani</i> como género discursivo presente entre los mayas lacandones de la comunidad de Naja', Chiapas FABIOLA ALEJANDRA ACEVEDO COUTIÑO	107
Catálogo ecocritico de cuentos de animales en la fábula hispanoamericana MIGUEL RODRÍGUEZ GARCÍA	145
Unas aves de Cervantes, Góngora y Goya y unos cantos de mujeres contra tontos impotentes JOSÉ MANUEL PEDROSA	181

- Magia, participación y género: experiencias narrativas de lo sobre-natural
ÜLO VALK

ENTREVISTA

- Entrevista a Mercedes Zavala Gómez del Campo 245
GRISSEL GÓMEZ ESTRADA y RAÚL EDUARDO GONZÁLEZ

- Bibliografía especializada sobre Géneros orales: una resignificación conceptual 279
RAÚL EDUARDO GONZÁLEZ y GRISSEL GÓMEZ ESTRADA

ARTÍCULOS

- Aceptación social del hidrógeno verde a partir de energía eólica: un modelo integrado 291
ARTURO VALLEJOS-ROMERO, IGNACIO RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES-SÁNCHEZ, FELIPE ANDRÉS SÁEZ ARDURA y CÉSAR CISTERNAS IRARRÁZABAL

- Transición a la Educación Media Superior en México: mecanismos de ingreso y expectativas educativas 319
VALENTINA ITANDEHUI SIFUENTES GARCÍA

- Democracia transnacional en Ecuador: el impacto del voto en el exterior y la representación migrante 347
DIEGO ALEJANDRO CASAS-RAMÍREZ y JUAN FEDERICO PINO-URIBE

- 400 aniversario de la visita del príncipe de Gales a Madrid, según relato inédito de Don Diego de Soto 381
ANTONIO GÓMEZ-GIL y MARÍA MESTRE MARTÍ

Formación de profesionales en salud en competencias interculturales KATERIN ARIAS-ORTEGA, NATALIA DÍAZ y VIVIANA VILLARRUELO CÁRDENAS	415
Literacidad transmedial para la memoria: el caso de la Comisión de la Verdad y el Conflicto Armado en Colombia RENNIER LIGARRETTO FEO y OSCAR JULIÁN CUESTA MORENO	441
Los desacuerdos profundos en la era de la posverdad JOSÉ ANDRÉS FORERO-MORA y SANTIAGO SÁNCHEZ GRAJALES	469
 RESEÑAS	
Me voy por este callejón y me salgo por este otro CARLOS RUIZ RODRÍGUEZ	501
La reivindicación de una escritora mexicana: <i>Laura Méndez de Cuenca. Poesía</i> LETICIA ROMERO CHUMACERO	509
Paisajes imaginarios: de lugares mexicanos en la literatura LILIANA LÓPEZ LEVI	515
El potencial democratizador de la sociedad civil mexicana. La historia de una relación compleja y conflictiva con el Estado ÁNGEL SERMEÑO QUEZADA	521
Génesis y configuración de una comunidad epistémica: la antropología posmoderna NORMA ANGÉLICA BAUTISTA SANTIAGO	527

La crítica social ilustrada y posmoderna en torno a la reflexividad de la violencia y la dominación
HÉCTOR AUGUSTO PARRA ZURITA

535

Desplazamiento Forzado Interno en México
YOLANDA MEXICALXÓCHITL GARCÍA BELTRÁN

543

DOSSIER



Título: "Dulzura"

Técnica: Óleo sobre lienzo.

Autora: Jeannine Xochicale.

PRESENTACIÓN

Raúl Eduardo González*
Grissel Gómez Estrada**

En su artículo *Los géneros cortos y su tipología en la oralidad*, Josefina Guzmán Díaz vuelve a poner en la mesa de discusión la necesidad de reconocer la importancia de los géneros de la literatura de tradición oral. Refiriéndose a los géneros breves, en particular, señala, que para analizarlos se debe contar con una definición y una tipología claras:

La primera nos permite definir los elementos esenciales de cada género; mientras que la tipología nos permite clasificar e identificar los géneros [...], sus diferencias y similitudes, en la medida de lo posible; dado que cada uno cambia según la cultura, y es ésta la que nos permite distinguir refranes de albures o de consignas, etcétera. La tipología clasifica los discursos según criterios teóricos y nos permite elegir de manera adecuada los funcionamientos discursivos a estudiar y las categorías analíticas que debemos emplear. (Guzmán Díaz, 2004, p. 235)

La cuestión de las definiciones, en efecto, nos permite tener una idea preliminar a propósito del fenómeno que se va a estudiar, aunque signifique una abstracción tal que difiera –o por lo menos dé una visión limitada– de lo que ocurre en la realidad. En este sentido, resulta valiosa la concepción de Kant, para quien:

* Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Estudia la literatura de tradición oral y popular mexicana, con énfasis en el cancionero tradicional y popular. Correo electrónico: regelez@gmail.com

** Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus principales líneas de investigación son: la obra de Cervantes y la literatura de tradición oral de la Mixteca oaxaqueña, en específico, desde la perspectiva del humor. Correo electrónico: grissel.gomez.estrada@uacm.edu.mx

El concepto no constituye toda la realidad y no es creador de la realidad misma; constituye el orden necesario, por el que la realidad se revela a la investigación científica como sometida a leyes inmutables. Pero precisamente por esto, constituye la estructura ósea, la armazón necesaria de la realidad empírica, es decir, de la realidad única que el hombre puede indagar y conocer. (Abbagnano, 1993, p. 292)

Buscamos, así, ir en pos de una noción básica y orientadora de los géneros de la tradición oral, a través de los estudios de caso estudiados aquí. Comprendemos que en ocasiones es complicado llegar a un concepto inmutable, pues la conceptualización intenta abstraer, a partir de todos los fenómenos que quepan en dicho concepto, esa cualidad común; al grado de que, como plantea Platón, hay fenómenos imposibles de conceptualizar, como el de la belleza. Así, se debe considerar, por ejemplo, que los géneros orales breves suelen ser subsidiarios de discursos mayores, a los cuales se integran; este hecho les brinda gran capacidad de migración, adaptación y refuncionalización. Los hay, por supuesto, que se bastan por sí solos para expresar el sentido del texto.

La discusión en cuanto a los géneros inició con antropólogos recopiladores de la tradición. Entre ellos, se encuentran pensadores como Franz Boas, André Jolles, Thomas Sebeok, Alan Dundes, Max Lüthi, Heda Jason y Menéndez Pidal (Cortés, 2014) —estos últimos han planteado el problema desde un punto de vista expresamente literario. El proceso continuaría con la reformulación de conceptos, con lo que podemos llamar la escuela finlandesa, y en pensadores de habla hispana, en textos aislados, de autores como Luis Díaz G. Viana, Mercedes Zavala, Santiago Cortés y Marco Antonio Molina, entre otros.

Si aún en nuestros días resulta complejo en ocasiones definir y clasificar géneros escritos, la situación se complica con los de carácter oral, por su fugacidad y por el hecho de que viven en variantes. Esta variación puede provocar, incluso, la aparición de nuevos géneros o de géneros fronterizos que comparten características de varios, como lo plantean Luis Díaz G. Viana (2008) y Santiago Cortés (2014).

Por otra parte, la misma visión que los pueblos poseen respecto a sus propias creaciones orales puede diferir de los conceptos que los académicos

utilizan para explicarse tales manifestaciones; por ejemplo: mientras un especialista define el mito como historia arquetípica, en la cual los dioses son los creadores de algún objeto propio del entorno de la comunidad (cerros, ríos, comida, etc.), para algunos pueblos el mito constituye parte de su genealogía, de su origen y su razón de ser en el mundo, y, por ello, el relato mítico es una historia real.

Cabe recordar que incluso el término mismo de literatura oral ha sido cuestionado en múltiples ocasiones, comenzando por el célebre Walter Ong, quien, dado que por su origen se refiere a letras del alfabeto, lo considera “anacrónico y contradictorio en sí mismo” (2016, p. 50). Por su parte, Mercedes Zavala, en la entrevista realizada para este dossier, pone en tela de juicio la necesidad de aventurar un concepto genérico para las manifestaciones de tradición oral, al considerar que estos deben adaptarse a las variaciones que presentan las comunidades entre sí. De forma que, nos dice, hay géneros, como la leyenda, casi inaccesibles.

La realidad del fenómeno de la literatura de tradición oral, al parecer, nos rebasa a cada momento. Asimismo, Zavala nos muestra el panorama de los estudios de la literatura de tradición oral en México, con lo cual observamos que la investigación en este rubro está poco desarrollada, a pesar de ser fascinante el acercamiento a los pueblos, a sus expresiones literarias, a la emoción que provoca encontrar textos de origen antiguo en voz de personas de comunidades rurales apartadas. Finalmente, la estudiosa llama la atención sobre el hecho de que el acceso a la tecnología y los medios de comunicación están cambiando la manera tanto de narrar y cantar como de recolectar *corpus* orales.

De esta forma, en el presente dossier partimos de la idea de que la contundencia y asequibilidad de los textos posibilita su transmisión, memorización y adaptación. Documentar y estudiar este tipo de manifestaciones, así como sus funciones y características, nos parecen labores de gran importancia para el conocimiento de la poética de la tradición oral; tanto en lo que toca a los géneros que con facilidad pueden integrarse al repertorio de diversos miembros de una comunidad, como en aquellos que, por su extensión o por su función, demandan incluso circunstancias especiales de transmisión, y cuya enunciación supone la labor de una persona especializada, reconocida por el grupo social.

Los estudios especializados sobre manifestaciones literarias orales que conforman este dossier aplican, desde diversos ángulos y posturas teóricas, conceptos que enriquecen la discusión en torno al tema, y contribuyen, en lo posible, a integrar un panorama de los géneros de la literatura de tradición oral de México y el mundo. A continuación, presentamos, en términos generales, los estudios incluidos en el volumen.

Mapuzungun y Ngütramkam: la oralidad mapuche como recapacitación epistemológica de nuestro mundo colonizado, de Ingrid Álvarez, aunque no toca el tema directo de las literaturas de tradición oral, constituye una reflexión sobre el logos propio de la lengua y el pensamiento mapuche, su manera específica para reflexionar sobre la realidad del mundo, desde su perspectiva de cultura primaria. Por supuesto, sus conocimientos se guardan en la memoria. La autora detalla que las principales características del discurso mapuche son la polifonía, la identificación emocional, el automatismo, la espontaneidad, y la repetición, mismas que nos recuerdan los rasgos reconocidos por Walter Ong –aplicados en particular al estudio del mapuche–, del logos de las comunidades sin escritura.

En *De leyenda de tradición oral al cuento escrito: relatos tradicionales en Santa Martha Acatitla*, Agustín Rodríguez e Itzel Ramírez Figueroa establecen una interesante reflexión en torno a las fronteras genéricas en la narrativa de tradición oral. Considerando información histórica y etnográfica centrada en la tradición oral viva y dinámica de Santa Martha Acatitla, en la actual alcaldía Iztapalapa, al oriente de la ciudad de México, los autores plantean que el tránsito genérico del relato mítico al cuento, pasando por la leyenda, se puede dar en un momento dado porque la comunidad que transmite los relatos les otorga un valor de verdad que puede cambiar a lo largo del tiempo. Además, exponen que tales procesos pueden darse de manera acelerada, cuando acontecimientos sociales impactan en la mentalidad comunitaria, y la voz de transmisores privilegiados puede incidir en el valor de verdad de los relatos de tradición oral.

En *Oralidad e ironía en los juicios ficcionales a Cantinflas, Tres Patines y el Tequilas*, Raúl Casamadrid y Raquel Iglesias estudian la manera como el género del juicio –oral en su transmisión, pero escritural en su concepción– ha conformado un rico ámbito en el terreno del humor en nuestro continente, orientado al público de la cinematografía, la radio y la novela escrita.

Tres personajes icónicos estudiados por los autores incursionan en tono humorístico y clave de ironía en su propia defensa jurídica ante tribunales que representan el infranqueable peso de la autoridad, e, implícitamente, la distancia que media entre la cultura oficial y la voz marginal. Los autores muestran cómo, con recursos propios del habla popular e incluso sirviéndose del chiste de tradición oral, estos personajes parodian el discurso legal, y establecen una crítica del sistema judicial por medio del humor.

Santiago Cortés Hernández, en su artículo *El gesto como marcador del género en la oralidad: propuestas para su estudio*, plantea que los rasgos de comunicación no verbal pueden incidir no sólo en la transmisión de textos orales, sino asimismo en su conformación genérica, toda vez que la gestualidad conlleva significados reconocidos socialmente en contextos determinados de transmisión. Para ilustrarlo, el autor revisa algunos casos en particular: el del chisme, cuya performance implica una cercanía y una modulación determinada de la voz; el del rap, cuando se improvisa en un semicírculo íntimo (conocido como modo *cipher*), que, más allá de los rasgos gestuales propios del rap, conlleva una gestualidad específica, reconocible por la comunidad de este género poético musical. Asimismo, se refiere al canto cardenche, en el que los elementos contextuales son tan importantes para la comunidad como el contenido poético mismo de las canciones. El autor propone analizar en trabajos futuros la relación de los recursos gestuales con los elementos lingüísticos de los textos orales, para establecer una visión genérica más completa.

Ánalisis estructural de los ut'aani como género discursivo presente entre los mayas lacandones de la comunidad de Naja', Chiapas, de Fabiola Alejandra Acevedo Coutiño, es un interesante y original estudio que nos permite acercarnos a un género de tradición oral de los sabios lacandones *ut'aani* ('las palabras de...' / 'su palabra de...'), una especie de discurso donde los enunciantes demuestran su sabiduría y enuncian una suerte de invocaciones hacia deidades, dueños y entes naturales.

El *Catálogo ecocrítico de cuentos de animales en la fábula hispanoamericana*, de Miguel Rodríguez García, seguramente pasará a la historia de los estudios de literatura de tradición oral como un documento de consulta, por catalogar las apariciones de cuentos orales en fábulas escritas hispanoamericanas (siglos XVIII-XX), desde una perspectiva ecocrítica.

El texto de José Manuel Pedrosa, *Unas aves de Cervantes, Góngora y Goya y unos cantos de mujeres contra tontos impotentes*, da cuenta de la aplicación de la técnica del estudio de la tradición oral a textos escritos, en los cuales el autor rastrea y recupera textos orales y bromas tradicionales, como aquella de invitar a algún despistado a cazar animales inexistentes. Para su exposición, Pedrosa recupera textos de Luis de Góngora, Miguel de Cervantes y Francisco Delicado, unidos por esa broma, que derivan en el tópico de los hombres impotentes.

Finalmente, el reconocido investigador estonio de la Universidad de Tartu, Ülo Valk, nos permitió incluir en el presente dossier la traducción al español de su artículo *Magia, participación y género: experiencias narrativas de lo sobrenatural*, publicado originalmente en inglés. El autor nos muestra cómo la percepción de la realidad, en lo que toca a hechos que pueden considerarse sobrenaturales, además de que da pie al desarrollo de memorias, puede ser un terreno fértil para la leyenda, echando mano del acervo mítico y legendario que la comunidad atesora. La tradición oral muestra así su vigencia, al permitir y detonar la interpretación de hechos actuales, en entornos reconocidos por la colectividad, no como sucesos fortuitos o inconexos, sino vinculados a la presencia de entidades y creencias aparentemente superadas por el devenir de la vida moderna.

Debemos decir, en suma, que las aportaciones al presente dossier superaron nuestras expectativas, en diferentes sentidos. En primer lugar, el cuestionamiento, al conceptualizar los géneros de culturas diversas, nos ha permitido observar el fenómeno en la forma de textos cambiantes, con variantes que los llevan a rozar distintos géneros, cuyas fronteras no pueden ni podrán ser definidas a la manera de fórmulas matemáticas, por la misma naturaleza de los textos de tradición oral. Por otro lado, las formas en las cuales han sido aplicados diversos métodos de estudio en este tipo de literatura ejemplifican los lazos de esta con otras ramas del quehacer humano, como el cine y la misma literatura escrita. Finalmente, el abordaje de géneros no líricos ni narrativos, sino reflexivos, es un logro inesperado. Asimismo, las aportaciones de grandes estudiosos, como Mercedes Zavala, José Manuel Pedrosa y Ülo Valk, garantizan la calidad del dossier. Nos congratula entregar estos hallazgos al público lector de *Andamios*.

FUENTES CONSULTADAS

- ABBAGNANO, N. (1993). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- CORTÉS, S. (2014). Sobre el concepto de género en la literatura oral. En M. Masera (Ed.). *Poéticas de la oralidad: las voces del imaginario*. pp. 185-201. México: UNAM.
- DÍAZ G. y VIANA, L. (2008). *Leyendas populares de España. Históricas, maravillosas y contemporáneas*. Madrid: Esfera de Libros.
- GUZMÁN, J. (2004). Los géneros cortos y su tipología en la oralidad. En *Andamios. Revista de Investigación Social*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 233-263.
- ONG, WALTER, J. (2016). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1216>

MAPUZUNGUN Y *NGÜTRAMKAM*: LA ORALIDAD MAPUCHE COMO RECAPACITACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE NUESTRO MUNDO COLONIZADO*

Ingrid Adriana Alvarez Osse**

RESUMEN. Este artículo es parte de mi avance de tesis doctoral “El mapun rakizuam: la vida como reconstrucción de la nación en textos Mapuche en el período del desarrollismo chileno entre los años 2005 y 2017”. Aborda la relevancia del *mapuzungun*, el *ngütramkam* y la mentalidad oral Mapuche como parte de la cotidianidad. En ese sentido, se proponen las categorías de experiencia y capacitación desde la filosofía latinoamericana en autores como Kusch, Fornet-Betancourt y Dussel, para situar la oralidad Mapuche en su aporte epistemológico. Posteriormente, se expone el *mapuzungun* (lengua Mapuche) en autores como Catriquir (2007); Mariman (2009); Quidel (2013); Teillier, Llanquinao y Salamanca. (2018); Loncón (2019); Ñanculef y Cayupán (2016) y el *ngütramkam* (saber conversar) en Yanai (2008), partes de la oralidad que desde la filosofía latinoamericana se interpreta como una recapacitación a nuestro mundo colonizado. Asimismo, se critica el conocimiento utilitarista de la Modernidad y se enfatiza el aporte epistemológico de la mentalidad oral Mapuche con su polifonía pues contribuye lejos de la fragmentación del conocimiento,

* Este artículo es parte de una investigación que comencé el 2019 y que he venido trabajando profundamente en relación a textos publicados sobre *mapuzungun* en revistas y libros en la academia. No realicé entrevistas porque lo considero extractivista con las y los lamngen. Asimismo, creo que hay un aporte intelectual mapuche publicado en diferentes medios que disputa con la academia colonial que es relevante reconocer y que no se ha visibilizado ni tensionado en su hondura.

** Doctoranda en Estudios Interculturales en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Correo electrónico: ingridal2009@gmail.com

posibilitando desde la memoria: imágenes, palabras y episteme cuando el mundo colonizado cierra en sí mismo otras posibilidades para la felicidad y la vida en descolonización.

PALABRAS CLAVE. Mapuzungun; ngütramkam; oralidad mapuche; recapacitación epistemológica.

MAPUZUNGUN AND NGUTRAMKAM: MAPUCHE ORALITY AS AN EPISTEMOLOGICAL RE-EVALUATION OF OUR COLONIZED WORLD

ABSTRACT. This essay addresses the relevance of *Mapuzungun*, *Ngütramkam*, and the Mapuche oral mentality as part of everyday life. In this sense, the categories of experience and training are proposed from Latin American philosophy in authors such as Kusch, Fornet-Betancourt, and Dussel, to situate Mapuche orality in its epistemological contribution. Subsequently, *Mapuzungun* (the mapuche language) is presented in authors such as Catriquir (2007); Mariman (2009); Quidel (2013); Teillier, Llanquinao, and Salamanca (2018); Loncón (2019); Ñanculef and Cayupán (2016); and *Ngütramkam* (knowing how to converse) in Yanai (2008), elements of orality that, from Latin American philosophy, are interpreted as a rethinking of our colonized world. Likewise, the utilitarian knowledge of Modernity is criticized and the epistemological contribution of the Mapuche oral mentality, with its polyphony is emphasized, since it contributes far from the fragmentation of knowledge, enabling, through memory, images, words, and episteme, when the colonized world closes off other possibilities for happiness and life in decolonization.

KEY WORDS. Mapuzungun; ngütramkam; mapuche oral tradition; epistemological rethinking.

PREMISAS DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA PARA RECAPACITARNOS

¿Qué sucede con el pensamiento que no advierte el impedimento de las paredes entre unos y otros? Vivimos en un mundo cerrado en sí mismo, colonial y dividido que no está lúcido, el solipsismo moderno en la edificación unilateral del yo pensante cree haber enraizado el mundo. Hay que intentar comprender la realidad desde otras existencias y territorios dominados por la economía, el utilitarismo y la lógica del poder colonial. Por ello, la importancia de las lenguas y la mentalidad oral porque rescata lo invisible de la verdad aparente de la razón.

De esta manera, es relevante reflexionar desde nuestro contexto latinoamericano desafíos al conocimiento colonial. Fornet-Betancourt (2004), nos emplazó a considerar nuestra capacidad como seres humanos, esa capacidad que se hace situados desde lo que somos, pero con otros.

El proceso de reaprendizaje antropológico nos confronta con la tarea de la recapacitación del ser humano [...] Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas [...] en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica. (Fornet-Betancourt, 2004, p. 136)

La capacidad de re-hacer desde los territorios de vida considerando que el mundo está dividido ante lo considerado extraño. Así, la recapacitación del conocimiento se abre desde el diálogo donde las lenguas de las naciones ancestrales y la mentalidad oral consiguen aportar a reflexionar en este sentido (Alvarez, 2025). Asimismo es una abertura desde la “afirmación de la pluralidad de la razón” (Fornet-Betancourt, 1994, p. 74)

Por otro lado, el filósofo argentino, Rodolfo Kusch, critica los modos de aproximación entre los diversos saberes en América Latina, “saber que ha perdido el contacto con su contenido” (Kusch, 1978, p. 9). Además, recalca la importancia de “los supuestos de una geocultura que hacen referencia al suelo de todo pensar” (Ibid, p. 10). Con esto, refiere a la experiencia histórica y la forma de pensar que forjan discursos, así se considera el discurso como “correr-a-través-de la novedad”. (Dussel, 1973, p.127) y “que refleja el

modo de existir en América, en cuanto implica la acción de algo que instala” (Kusch, 1978, p. 11).

La experiencia como lugar de encuentro de acontecimientos y sentidos se relaciona con otros y detenta el motor de lo intersubjetivo. Esa apertura invita a considerar al otro como parte de la misma comprensión. “Apertura es esperanza y no mera espera; es respeto que hace lugar a la revelación en el diálogo. De esta manera [...] es el ‘corazón que sabe escuchar’ la voz-del-Otro” (Dussel, 1973, p. 53-54).

“La experiencia histórica de los pueblos y sujetos lejos del conocimiento causa-efecto, rebasa lo deductivo para abrir paso al conocimiento desde la historicidad” (Alvarez, 2025, p. 121). Por lo tanto, es apertura antropológicamente situada. Pensar desde la instalación y apertura en clave de la filosofía latinoamericana es reconocer los sujetos culturales y políticos en la convivencia humana, en esa traslación constante del suelo en que se constituye tanto la experiencia como la acción humana. Y, claro está, desde el espacio común es fundamental plantear desafíos al conocimiento colonial.

En ese sentido, no es saber de la cultura Mapuche, sino cuestionarnos e inclusive estar dispuestos a cambiar las propias lógicas por las que estamos colonizados y normativizados para desde la apertura recapacitarnos. Asimismo, darnos cuenta en lo asentado como universalmente válido, “se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas” (Fornet-Betancourt, 2004b, p. 137).

Que desaparezcan las naciones ancestrales, su cultura, su lengua, su memoria; es una pérdida de conocimiento y humanidad. El *mapuzugun* significa un mundo y no considerar la mentalidad oral es un detrimento al patrimonio irrecuperable para la humanidad. El *mapuzugun* devela que no existe una valoración de la cultura Mapuche desde la nación chilena. Luis Enrique López, en el texto, “El Bilingüismo de los unos y de los otros: diglosia y conflicto lingüístico en el Perú”, nos habla, precisamente, del conflicto lingüístico con los pueblos colonizados donde la lengua dominante ha sido impuesta.

Es indispensable primero reconocer que la sociedad hegemónica está formada por aquellos que, por estar en posesión del poder económico, político y social, han ostentado [...] el poder cultural y lingüístico y su lengua. (López, 1990, p. 99)

Por lo mismo, la nación Mapuche ha venido visibilizando el *mapuzugun*, a través de la revitalización lingüística y todo lo que circunda el mundo Mapuche, es una disputa epistemológica y política. “Las lenguas son como instrumentos para abrir el mundo o, dicho de otro modo, la construcción del mundo se da a través de las lenguas” (Quidel, 2013, p. 16).

Existe una epistemología en el *mapuzugun* que dan cuenta pensadores como: Catriquir (2007); Marimán (2009); Quidel (2013); Teillier, Llanquihue. Y Salamanca. (2018); Loncón (2019) y una experiencia de vida que detenta otras posibilidades desde la lengua y la oralidad para la jerarquía del orden dominante y, por lo mismo, para reflexionar el conocimiento. Hay toda una cultura de vida que ya no se explica sin *mapuzugun*, un mundo entero, por lo tanto, son potencialidades que serían clausuradas en la lógica de lo mismo. Una forma de aprender que nunca se podrá recuperar sin la lengua y su mentalidad oral. Para una perspectiva anticolonial esto significa que sigue predominando la lógica de lo Mismo.

Por tanto, es fundamental, “Cuestionar aquellas prácticas etnocéntricas a las que nos hemos referido conlleva [...] la reivindicación de otro modelo de producción del saber, imbuido en una realidad cultural” (Sepúlveda y Rivera, 2011, p.119)

LA RELACIÓN ENTRE LENGUA Y MUNDO

Como se ha mencionado, la nación Mapuche ha venido reivindicando el *mapuzungun* de modo relevante desde principios de siglo XX. Un llamado a reconocer la legitimidad de la lengua y la importancia del *ngüütramkam* en relación a la mentalidad oral. Un proceso de revitalización lingüística que a partir de los años 2000 es más manifiesto en autores como Catriquir (2007); Catrileo (2010); Quidel (2013); Loncón (2019), entre muchos otros estudiosos del *mapuzungun* considerando las representaciones racializadas donde el telón ha sido la visión más etnocéntrica y colonial. Por ejemplo, tanto Augusta (1903) como Lenz (1895-1897) expresan un imaginario sobre los Mapuche de modo fragmentario, apostando a una imparcialidad que nunca existe en los discursos, una construcción entre lengua y conocimiento desde los colonos, pero, al mismo tiempo, una nueva visión de sí mismos para la nación Mapuche, pues se crea la categorización del otro, los sustantivos; la traducción de los colonizadores.

La conformación de lo no ancestral en este nuevo orden lingüístico colonizado al expresarse sin el otro, sin los propios sujetos constituye en territorio mapuche un desajuste discursivo que interviene en las estructuras lingüísticas, culturales y del conocimiento mapuche. Considerando la lengua como parte central no sólo de la mentalidad oral de una cultura sino del propio pensamiento.

“El *mapuzungun* ante un mundo que se ha cerrado en la escritura, un mundo que se puede abrir desde otra lógica que considere la oralidad” (Alvarez, 2021, p. 8). La relación entre lengua y conocimiento como fundante para la nación mapuche. Creo que es una de las afirmaciones más potentes en autores como Quidel (2013). Un mundo que ha transitado su paradigma desde la lógica de la clausura hacia el otro convirtiéndose en totalidad para sí mismo también.

Sin embargo, desde la lengua hay renovación de la experiencia histórica que es sustantiva.

Las lenguas son como instrumentos para abrir el mundo o, dicho de otro modo, la construcción del mundo se da a través de las lenguas. Por tanto, pensar desde las posibilidades propias de los pueblos indígenas es abrir un espacio real para la proyección. (Quidel, 2013, p. 16)

Quidel (2013; 2020) plantea que el quiebre de la relación entre conocimiento y lengua fue un desfase, una anulación de la base de su epistemología. Por lo tanto, reconsiderar la relación entre lengua y conocimiento reconstruye el pensamiento. Entonces, Quidel (2013) expone que desde la escritura en diversas áreas como la poesía o conceptos que se han venido reescribiendo en una reconstrucción crítica: el pensamiento mapuche se resitúa ante los nuevos desafíos culturales y políticos. Un concepto relevante en relación a la lengua es la soberanía epistémica para el longko y pensador Quidel (2013; 2020). Desde allí se puede desafiar el paradigma colonial para abrir surcos desde el pensamiento situado que enfatizan Kusch (1978), Fornet-Betancourt (1994, 2004a, 2004b) y Dussel (1973).

Esta posición desde el arraigo que involucra el *mapuzungun* es en sí misma una crítica cuando merma la complejidad del conocimiento de toda realidad social y política (Alvarez, 2022, 2025). Quidel (2013), alude lo

inaprehensible por la lógica occidental ante el *mapuzungun* que se desplaza desde la implicación entre cada ser y que da cuenta del carácter englobante de la lengua expuestos por pensadores mapuche e intelectuales como Catriquir (2007); Mariman (2009); Quidel (2013); Teillier, Llanquinao y Salamanca. (2018); Loncón (2019).

Quidel (2013) realiza un reconocimiento de la potencialidad de la lengua mapuche con su conocimiento. Por lo mismo, propone el agenciamiento de las lenguas indígenas desde la instalación de sus contextos socioculturales y la ontología que asiente la importancia de la memoria.

Los pensadores mapuche, Ñanculef y Cayupán (2016), en el libro Kiufike Zugu, develan una memoria ontológica. Destacan cómo los saberes y conocimientos ancestrales son relevantes en la adquisición del lenguaje y en las normas de comportamiento que conciernen a cada espacio sociocultural. El desenvolvimiento histórico del *mapuzugun* va hacer muy relevante para situar las prácticas. Así, Ñanculef y Cayupán (2016), resaltan la oralidad en el discurso, las pautas transgeracionales y la ideología en las narrativas como los parlamentos. Entonces, hay una implicación de estas aristas en pensadores como Ñanculef y Cayupan (2016).

En este sentido, en los aportes de los pensadores mapuche señalados, la lengua trasporta el conocimiento oral desde la conversación en un pensamiento más integral. Por lo mismo, Quidel (2013) destaca lo notable que es la conversación tanto en el intercambio como en lo inusitado porque según el pensador mapuche allí deviene lo nuevo. Claro está, la posibilidad con otros desde la oralidad, en esta perspectiva el sentido del conversar contribuye al pensamiento.

Quidel (2013; 2020), es clave para entender la lengua como generadora de sentido en relación al desfase epistemológico que menciona Ana Matías Rendón (2019) que produjo el orden colonial en América Latina. Desfase epistemológico que compone un vacío de sentido por la incisión entre oralidad y conocimiento tras la colonización. Por lo mismo, la visibilización de la oralidad desde las naciones ancestrales reposiciona la lengua, pero, asimismo, contribuye a reflexionar lo epistemológico en ante la lógica colonial.

Es sustantiva esta imbricación entre lengua y conocimiento para abrir el mundo en otros sentidos no pronunciados y dan cuenta del discurrir entre una lengua y otra. Volviendo a Rendón (2019) la autora plantea que hay des-

fases epistemológicos con la llegada del discurso español, una dislocación que rompe con la realidad conocida, naciendo otra configuración fragmentada.

Entonces, esta relación entre lengua y conocimiento irrumpen la discursividad occidental que gira solo en torno a sí misma. Quidel (2013) destaca de la oralidad que viene a reposicionarse frente a una base epistemológica que se había fisurado por los desfases propios de un pensamiento oprimido.

Golluscio (2006) prepondera la memoria histórica del pueblo mapuche que resiste ante todo proyecto de nación y las escuelas por la implementación de las políticas lingüísticas. Claro está, lo importante de reconocer las prácticas discursivas tradicionales de los pueblos. La socialización poética como los epew (cuento-relato) Golluscio (2006), destaca los tipos de narración desde la memoria oral y la ficción que se nutren desde la conversación. Los mecanismos discursivos y su función en la creación de subjetividades e intersubjetividades.

NGÜTRAMKAM Y ORALIDAD MAPUCHE

En la cultura mapuche existe la práctica sociocultural tradicional de conversación *ngütramkam*, situada en una esfera más amplia que una simple conversación de modo occidental –donde lo que predomina son intercambios de frases– anclado en lo aparente. Yanai (2008) alude: “No es intercambio de frases” sino de discursos.

Característica del *ngütramkam* es la mentalidad oral donde el conocimiento decanta para Yanai (2008) desde una mentalidad radicalmente diferente donde hablar, pensar, ser: es vivir. Por lo tanto, Yanai (2008) se plantea la encrucijada de qué sucede con la mentalidad oral mapuche respecto la subjetividad moderna. En efecto, la mentalidad oral mapuche está implicada en los modos de comprensión desde el *ngütramkam*.

Capacidad de hablar en la tradición sociocultural mapuche desde la vida cotidiana, es *ngütramkam*, la conversación como ritual donde un familiar o ancestro es parte de esa sacralidad oral. La conversación según el autor Yanai (2008) se basa en saber desde cómo está la familia, las enfermedades, las desgracias, los sueños y los asuntos relacionados con las actividades rituales. No obstante, no significa que el interés de *ngütramkam* esté centrado en un principio en el lado más oscuro que circunda al ser humano como las enfermedades o las desgracias, sino que en base a *ngütramkam*, se escucha

y se aprende con otros, sobre curaciones, mejorías y aprendizajes de otras experiencias donde se entrecruzan las subjetividades aprendidas desde la historia oral. Es decir, entre los sujetos en *ngütramkam* hay una importancia a cada cual y las narraciones que en los discursos se exponen.

Asimismo, estos fenómenos que ocurren en el mundo mapuche se dialogan porque son parte de lo divino y de la naturaleza que ameritan ser escuchadas/respondidas a través de la ritualidad. Así, los rituales acontecen de la esfera práctica y espiritual del *ngütramkam*: todo lo que circunda la mapu. De lo cotidiano a lo sagrado sin bifurcaciones todo es parte del *ngütramkam*.

Otra característica del *ngütramkam* es la mentalidad oral que se ha destacado donde el conocimiento decanta. Existe una relación entre *ngütramkam* y la situación en el mundo. Y para el autor la mentalidad oral posee 5 características:

1. Citación en discurso directo: El interlocutor narra, cita e interpela en un discurso directo. En síntesis *ngütramkam* es intrínsecamente polifónico. “Característico de la lengua mapuche. Permite la interpretación de los personajes de la historia a través de la narración y las tradiciones orales citadas en las conversaciones”. (Yanai, 2008, p. 94)
2. Identificación emocional: No objetiva las frases a diferencia del discurso indirecto, el discurso directo suscita la identificación imaginaria del narrador con los diferentes sujetos. La imaginación y mentalidad oral son fundantes en el proceso de identificar emociones en la conversación con otros.
3. Automatismo: Proceso imaginario de identificación que se reproduce en la conversación del mundo de la vida cotidiana. “los mapuche reproducen las tradiciones orales no sólo en el proceso imaginario de identificación, sino, al menos en una gran parte de las conversaciones, en un estado de automatismo”. (Yanai, 2008, p. 94)
4. Repetición no literal- improvisación y espontaneidad: Acá no se pretende hacer una reproducción literal de la palabra, existe con antelación un encadenamiento de imágenes memorizadas que posibilitan otras imágenes-palabras-recitación. “Evocar un encadenamiento de imágenes previamente memorizadas-imágenes que se trasforman en palabras en el momento mismo de la recitación”. (Yanai, 2008, p. 95)

5. Repetición de lo que ya se sabe: No es transmitir información o conocimientos, sino un repaso de lo hablado y el acontecimiento como habla.

Posteriormente, Yanai (2008) menciona a los sueños como parte importante del *ngütramkam* tanto con los conocimientos conscientes como inconscientes. El *fūta peuma* es información y también ejecución de la representación onírica de sueños y conocimientos rituales. Así, el soñar y conversar como semejantes será central, los sueños se conversan con familiares y cercanos, entonces es un comprender desde perspectivas distintas. Los sueños como conocimientos son parte de las tradiciones orales; impresiones profundas y también religiosas.

Por lo tanto, Yanai (2008) se plantea la encrucijada de qué sucede con la mentalidad oral mapuche respecto la subjetividad moderna. En efecto, la mentalidad oral está implicada en los modos de comprender desde el *ngütramkam*.

Un cuarto elemento fundamental respecto el *ngütramkam*, según Yanai (2008) son las acciones pasivas. Esto es un impulso para actuar, una forma de acción fiel a la voluntad donde la esfera práctica mapuche que se va reconfigurando desde el saber conversar los sueños, escuchar, dejar en pausa la conversación, es una especie deertura. Cuánto más importante es el mensaje, más lenta es la acción en base a ese aprendizaje.

En un quinto punto, Yanai (2008) expone la relación entre oralidad y Modernidad, precisamente, porque la contribución del *ngütramkam* y la mentalidad oral es otra forma de convivencia desde la comunicación. En el *ngütramkam* existe una perspectiva epistemológica porque el sentido del saber conversar mapuche aporta a pensar a cómo se construye conocimiento en el mundo desde lo oral en otra temporalidad donde la experiencia del que habla y del otro es medular. Al extender esta visión se valida que no basta sólo la lógica del uno ni de lo unidimensional en la naturaleza de la comprensión.

Por ende, desde una interpretación latinoamericana a través de filósofos como Fornet-Betancourt, Kusch y Dussel *ngütramkam* recapacita en relación con otros desde la compatibilidad del conversar. Un alcance del conocimiento que posibilita a través de la experiencia que destacan los

filósofos Fornet-Betancourt, Kusch y Dussel, es el alcance hacia la recapacitación desde y con la alteridad. Son aristas que contribuye a reflexionar *ngütramkam* en clave con la filosofía latinoamericana en este camino de conocimiento anclado a lo universal.

¿Qué aportes hace el *ngütramkam*, de modo de dilucidar pistas desde esta práctica sociocultural para reflexionar el conocimiento?

Hay una importancia con quién se conversa, una sustancialidad oral de la práctica sociocultural *ngütramkam*, un modo de estar en el mundo, por eso, lo fundamental de la capacidad de hablar en el mundo mapuche donde la sabiduría propone como dice Yanai “Yo sé conversar”. Claro está, el diálogo es un motor de encuentro desde lo intersubjetivo hacia la novedad no acontecida, no pronunciada. El filósofo chileno Humberto Giannini, dice que la experiencia en la cotidianidad, “denota el momento más ‘íntimo’ de la intersubjetividad: esto es, el encuentro –único encuentro real– de dos sujetos” (1995, p. 8). En esta perspectiva, no es observar una realidad, sino involucrarse con otros en una temporalidad que coloca en pausa el ritmo de la realidad para que decante la experiencia; sujeto actuante que no siempre se devela en el mismo instante de *ngütramkam*.

Entonces, hay una praxis que capacita al mundo en otro sentido, desde otro estar, donde el ser humano no está des-imbricado del cuerpo-territorio. Todo está tejiéndose en la conversación: la espiritualidad, la salud, la memoria, la imaginación de las prácticas socioculturales sin tiempo y sin finalidad de evidenciar un discurso por dominar. Por lo tanto, aquí avizoramos otros elementos a destacar, el *ngütramkam* no es instrumental. Esta forma en y con el mundo es parte de una episteme que se abre desde el acontecer siempre siendo nunca yaciendo. Saber relacionar desde el aprendizaje oral que en contextos ancestrales como Wallmapu se ha ido vaciando de sentido con la pérdida del *mapuzungun* y el colonialismo chileno.

Ngütramkam es una forma de aprendizaje histórico que se interpreta con otros. Ciertamente, hay una valoración del otro ser humano y la naturaleza junto a las historias de los antepasados. Yanai (2008), argumenta que es una “inagotable fuente de saberes y conocimiento útiles”, es decir, existe una utilidad de lo aprendido en *ngütramkam*. Por otro lado, se analiza que es otro tipo de utilidad, profunda, no como el utilitarismo de la Modernidad, “para uno de los grandes exponentes del utilitarismo como John S.

Mill hay una primicia al momento de la mayor felicidad: utilidad [...] es una contradicción, porque también establece que la felicidad de los demás está por encima de las particularidades" (Alvarez, 2015, p. 147). John Stuart Mill, además de ser un economista y liberal clásico, propone el utilitarismo como parte de la ciencia moderna.

Ngütramkam es una forma de aprender de la conversación que se constituye y se destruye como ser humano, un conocimiento que valora el conocimiento oral y es valorado en ese tránsito hacia la novedad. En efecto, se contrapone al sentido de utilidad occidental que considera la felicidad para la mayoría con el menor daño. En el utilitarismo del filósofo John S. Mill, quién decide la felicidad y la lesión es una minoría desde un grupo de poder político que sentencia la felicidad de la humanidad.

Ante la felicidad abstracta del sentido moderno y el menoscabo incrustado en los sujetos, el pensador latinoamericano, Hinkelammert propone una utilidad que sea una contribución a la convivencia humana, "es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas" (2001, p. 166). Hinkelammert afirma que la globalización soslaya el presupuesto fundante para la convivencia humana, "más allá de cualquier cálculo de utilidad". (2001, p. 166).

El problema no es que el utilitarismo en el filósofo británico, John S. Mill, proclame la mayor felicidad para la mayor parte de personas, sino que lo que entiende por felicidad cambia en relación al contexto sociocultural. "La pretensión del utilitarismo es con los resultados, anclándose demasiado en los fines. El utilitarismo es conocido como una ética consecuencialista" (Alvarez, 2015, p. 147). Deja de lado los medios, evade cómo se logran los fines y a quiénes afecta.

Ciertamente, Yanai (2008) inquiere por cómo se trabaja con las culturas orales. El imaginario utilitario, una interrupción a reflexionar de modo parcial el relacionarnos en cuanto a todo conocimiento desde otro imaginario sociocultural. En efecto, es un desafío que se puede reflexionar desde la filosofía en clave latinoamericana: la disponibilidad, la apertura y la creatividad ante la historicidad, sobre todo, considerando la lógica del menospicio. Sin embargo, también hay que inquirir esta perspectiva y metodología ante la descolonización.

Frente a ello, nosotros, los indígenas, involucrados hoy día en la discusión epistémica y ontológica, desafiamos los paradigmas tradicionales, eurocéntricos, coloniales [...] ¿será que resiste hasta los espacios epistémicos?, ¿será que la interculturalidad responde o asume responsablemente la ontología de los pueblos indígenas en el área del conocimiento? (Quidel, 2013, p. 5)

Para descolonizar es significativo transformar el rumbo de la acción humana. Ahora bien, sí se concuerda con Quidel (2013, p. 17) sobre:

De lo contrario, es mentirnos, es transformar la lengua en una herramienta más de colonización. No solo se trata de transmisión de conocimientos, sino de entender qué estamos definiendo por conocimiento, y no se trata de adecuarnos a los cánones establecidos.

CONCLUSIÓN

Uno de los grandes aportes del pensador mapuche José Quidel (2012, 2013, 2020) es el posicionar la lengua desde el conocimiento mapuche. Y acá se destaca que la experiencia en clave de la filosofía latinoamericana aporta otro posicionamiento porque la oralidad mapuche en el *mapuzungun* y el *ngüü-tramkam* no sólo abre el mundo sino que lo recapacita. Es imperioso agrietar el mundo cuando está sellado y encapsulado en sí mismo. Fanon (1963) expresa el peso que detenta “el mundo en compartimientos”, un mundo atrincherado en la mentalidad colonial. “Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza” (Fanon, 1963, p. 19).

Recapacitar entonces porque un mundo que se cierra a otros se vuelve incapaz con la alteridad. En esta recapacitación que es epistemológica emerge la oralidad mapuche como posibilitadora con otros. Una epistemología del *mapuzungun* y el *ngüü-tramkam* que se expande desde la recapacitación involucra va otros, no es sólo en sí misma desde la lengua y la mentalidad oral. Capacitación significa: aprendizaje, formación, preparación.

El *mapuzungun* y el *ngüü-tramkam* hacen plausible otros aprendizajes desde la experiencia cotidiana, formando otros conocimientos y preparando lo

inauditó de la conversación. Requiere de disímiles aprendizajes, formaciones y preparaciones. La recapacitación epistemológica es otra contribución en este artículo desde el *mapuzungun* y el *ngüütramkam* porque propone posibilitar la abertura de nuestro mundo colonizado.

Por otro lado, *ngüütramkam* es una manera de epistemología que en su mismo acontecer crítica al conocimiento descontextualizado que se elabora desde la universalización por medio del método científico. Por lo mismo, la mentalidad oral en el *ngüütramkam* con su proceso imaginario posibilita desde la memoria y la interpretación crear otras imágenes y palabras. En tal caso, es un modo de entender el mundo de la vida que crea desde la mentalidad oral. Ahora bien, lo mentado hace factible plantear desafíos con otros sentidos y significados.

Ngüütramkam es un momento que re-construye, no es re-productor de lo Mismo ni del Yo del individualismo. Abre surcos donde se han estancado pueblos en compartimentos incomunicables entre sí, momento dinámico y potencialmente se construye.

Más bien, el territorio discursivo mapuche siempre por su lógica de arraigo en la mapu detenta un sistema y una desobediencia en sí misma. Además, por la relación entre lengua y conocimiento como menciona Quijuel (2013), la lengua siempre, desde lo cotidiano, la memoria, lo histórico, frente al sesgo de la episteme colonizadora. Como aluden Ñanculef y Cayupán (2016), el *mapuzungun* es recurrir al conocimiento social y familiar de cada comunidad que conlleva un dinamismo que se relaciona con lo histórico y con la teoría en un obrar territorial mapuche; huellas epistemológicas en el proceso de resistencia que es teórico y político. Ciertamente, no es que la nación mapuche ponga a prueba una episteme compleja como resguardo sino que en el acontecer creador de su propia construcción la mentalidad oral ha sido gravitante.

La nación mapuche se retroalimenta de la experiencia de vida del pasado y además se relaciona con la capacidad intrínseca de hablar en la tradición mapuche desde; *ngüütramkam* en y con el mundo que se toma su tiempo con el otro. Hay una perspectiva que no es sólo una validación identitaria ni culturalista, sino una deformación de la realidad impuesta desde la mentalidad oral. La oralidad mapuche tiene que ver con aquello, se abre el mundo desde *ngüütramkam* y el *mapuzungun*, se expanden las posibilidades

interpretativas del discurso. Cotidianidad y experiencia devienen con el conocimiento que ve la relación entre la potencialidad y la historicidad. Por eso, la importancia de las formas de pensar y no pensar; descolonizarnos porque las prácticas y el conocimiento se necesitan reflexionar nuestro mundo colonizado en la forma en que pensamos en relación con otros en los territorios convertidos en periferia por los centros de poder.

En consecuencia, es complejo pensar el conocimiento actual. Este proceso del *ngütramkam* en la cultura mapuche es fundamental para reflexionar la jerarquía cultural en que se desenvuelve. El *mapuzungun* y el *ngütramkam* dan cuenta que la realidad escrita no es la única posible desde la oralidad mapuche, resistiendo desde la lengua y actuando por el revés, por el borde escurridizo del velo que ha exhortado el cubrir y negar a la nación mapuche.

FUENTES CONSULTADAS

- ALVAREZ, I. (2025). *El mapun rakizuam: la vida como reconstrucción de la nación en textos mapuche en el período del desarrollismo chileno entre los años 2005 y 2017*. Tesis en proceso en el Doctorado en Estudios Interculturales. Universidad Católica de Temuco.
- ALVAREZ, I. (2024). Historizar la nación: descolonización epistemológica y política Frantz Fanon, Ranajit Guha e intelectuales mapuche. En *CUHSO*. Vol. 34. Núm. 2. pp. 177-198.
- ALVAREZ, I. (2022). Ponencia: Kimeltuwün: práctica de conocimiento mapuche. En *III Encuentro Internacional Interculturalidad y Reconocimiento. Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: Enseñanza, práctica y lengua*. Universidad Técnica Federico Santa María. Valparaíso, Chile. Los días 13 y 14 de abril de 2022.
- ALVAREZ, I. (2021). Ponencia: Kimeltuwün: práctica de conocimiento mapuche. En *II Jornadas Internacionales de Filosofía Intercultural*. realizadas del 1º al 3 de diciembre de 2021. Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- ALVAREZ, I. (2015). Ética reconstructiva ante la globalización. En *CUHSO*. Vol. 25. Núm. 2. pp. 133-153.
- ANCÁN, J. y CALFIO, M. (1998). El retorno al País Mapuche: reflexiones preliminares para una utopía por construir. En *Acta académica. III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, pp. 905-914.
- AUGUSTA, F. (1903). *Gramática Araucana*. Valdivia: Imprenta Central J. Lampert.
- CATRIQUIR, D. y DURÁN, T. (2007). Kimeltuwün zugu: Modelo educativo mapuche. En T. Durán, D. Catriquir y A. Hernández, *Patrimonio cultural mapuche: Acercamientos metodológicos e interdisciplinarios, derechos lingüísticos, culturales y sociales: Volumen III: Derechos sociales y patrimonio cultural mapunche*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- CATRILEO, M. (2010). *La lengua mapuche en el siglo XXI*. Universidad Austral de Chile.
- DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004b). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Concordia*. Reihe Monographien – Band 37. Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: Editorial DEI.
- GIANNINI, H. (1995). *Ética de la proximidad*. Artículo presentado en una mesa de trabajo para la Educación en Filosofía.
- GOLLUSCIO, L. (2006). *El pueblo mapuche. Poéticas de pertenencia y devención*. Temuco: Editorial Biblos.
- HINKELAMMERT, F. (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago: LOM.
- KUSCH, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- LENZ, R. (1895-1897). *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.

- LÓPEZ, L. (1990). El Bilingüismo de los unos y de los otros: diglosia y conflicto lingüístico en el Perú. En Ballón, E. y Cerrón, R. (Eds.). *Diglosia linguo-literaria y educación en el Perú*. Concytec, Gtz.
- LONCÓN, E. (2019). Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche. En *Árboles y Rizomas*. Vol. 1. Núm. 2. pp. 67-81.
- Mariman, P. (2009). Formación de intelectuales indígenas: ¿El rol de la educación superior? En *Congreso Internacional “Equidad, Interculturalidad y Educación superior”*. Temuco, 29-31 de septiembre.
- ÑANCULEF, A y CAYUPAN, C. (2016). *Kuifike zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzungun*. Editorial Comarca.
- QUIDEL, J. (2020). Mundos y epistemologías en resistencias: el caso del Pueblo Mapuche. En *CUHSO*. Núm. 30. pp. 221-233. DOI: <https://doi.org/10.7770/2452> 610X.2020.CUHSO.01.A13
- QUIDEL, J. (2013). Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas. En *El diálogo de saberes en los Estados plurinacionales. Colección Cuadernos de Trabajo*. Núm. 1. Quito.
- QUIDEL, J. (2012). *La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche*. Instituto de filosofía e ciências humanas. Universidade estadual de Campinas.
- QUILAQUEO, D. (2012). Saberes educativos mapuches: Racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. En *Atenea*. Núm. 505. pp. 79-102.
- RENDÓN, A. (2019). *La discursividad indígena. Caminos de la palabra escrita*. Editorial Kumay.
- SEPÚLVEDA, B. (2011). Hacia la descolonización del conocimiento en América Latina: reflexiones a partir del caso mapuche en Chile. En *Cuadernos Interculturales*. Año. 9. Núm. 17. Valparaíso. pp. 113-133.
- TEILLIER, F., LLANQUINAO, G. y SALAMANCA, G. (2018). Epistemología de la lengua mapuzungun: Definición conceptual de küpalme, rakizuam y güxam. En *Papeles de Trabajo*. Núm. 36.

YANAI, T. (2008). *Oralidad mapuche, o ¿qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?* Disponible en: (<http://ritornelo.com/te/>). Acceso 19 julio 2019.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2025

Fecha de aceptación: 30 de junio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1217>

DE LEYENDA DE TRADICIÓN ORAL AL CUENTO ESCRITO: RELATOS TRADICIONALES EN SANTA MARTHA ACATITLA

Agustín Rodríguez Hernández*
Itzel Adamari Ramírez Figueroa**

RESUMEN. El artículo toma como punto de partida una de las características diferenciadoras de la leyenda: el valor de verdad para reflexionar sobre si este es un valor intrínseco al relato o extrínseco. El objeto de estudio del trabajo son las historias recopiladas tanto en trabajo de archivo como en trabajo de campo de Santa Martha Acatitla. En ambos casos, se aprecia cómo el transmisor cambia el punto de vista de la narración con lo que el valor de verdad cambia al pasar de la tradición oral a la tradición escrita; de este modo, los relatos que nacieron como leyenda se convierten en cuento. Se discute cuáles pudieran ser algunos factores que provocan este cambio, se toma en cuenta no sólo el cambio de foco de narrador, al pasar la historia a la escritura, sino también el contexto social de la localidad.

PALABRAS CLAVE. Leyenda tradicional; cuento; tradición oral; tradición escrita; Santa Martha Acatitla; penitenciaría.

* Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Correo electrónico: agustin.rodriguez@xanum.uam.mx

* Investigadora del grupo de trabajo del proyecto “Voces vivas de Iztapalapa” de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, México. Correo electrónico: csh2203013309@izt.uam.mx

FROM ORAL LEGEND TO WRITTEN STORY: TRADITIONAL STORIES IN SANTA MARTHA ACATITLA

ABSTRACT. This paper takes as its starting point one of the distinguishing characteristics of legends: truth value, to reflect on whether this value is intrinsic to the story or extrinsic to it. The object of study is the stories collected through both archival and field work in Santa Martha Acatitla. In both cases, we observe how the transmitter alters the narrative's point of view, thereby shifting its truth value as it transitions from oral to written tradition. In this way, stories that were known as legends become tales. We discuss some of the factors that provoke this change. We consider not only the narrator's shift in focus when the story is translated into writing, but also the local social context in which it is set.

KEY WORDS. Traditional legend; tale; oral tradition; written tradition; Santa Martha Acatitla; penitentiary.

LA LEYENDA COMO PUNTO DE PARTIDA

La narrativa de tradición oral tiene distintas manifestaciones, una de las más conocidas, ya sea por sus personajes sobrenaturales, por lo extendida que está a lo largo de Hispanoamérica o por los referentes locales que la hacen particular, es la leyenda. Sobre esta popularidad, José Manuel Pedrosa señala que la aceptación amplia del término “leyenda” “se debió, en parte, a que varios escritores románticos como Walter Scott, Víctor Hugo y, más tarde en España, Gustavo Adolfo Bécquer, el Duque de Rivas y José Zorrilla entre otros, publicaron –utilizando como título este vocablo– relatos y poemas de sucesos extraordinarios” (2005, p. 5-6).¹ Esta reflexión muestra

¹ Este fenómeno, donde se retoman elementos de la tradición oral y se utilizan como artificio en la literatura escrita, sucede también en México. Ya Mercedes Zavala ha explicado que “en el México independiente y hasta bien entrado el siglo xx pocos escritores publicaron —muy al estilo de los románticos españoles y de los costumbristas— relatos, cuentos y leyendas

lo prestigioso del término, no sólo porque lo utilizan autores de la literatura de tradición escrita, sino porque, al referir distintas estructuras literarias cuyo carácter específico no es similar –relatos, poemas–, se presenta la necesidad de nombrar la obra literaria con la denominación de “leyenda”. Más adelante, Pedrosa apunta que, durante el siglo xviii, la voz “historia” fue asignándose cada vez más al hecho real y, por consecuencia, “‘leyenda’ acabó imponiéndose definitivamente para designar la narración oral o escrita que combina lo histórico con lo fabuloso” (2005, p. 5). Este aspecto es sumamente relevante porque el término “leyenda” tendería a ser una suerte de bisagra, que marca la posibilidad de ir y venir, en la literatura, de hechos históricos a hechos verosímiles, literarios.

Para Mercedes Zavala, “La leyenda tradicional [es] una forma narrativa en prosa con valor de verdad, en la que el suceso narrado se ubica en un tiempo pasado más o menos reconocible por los oyentes y en un espacio que la comunidad reconoce” (2020, p. 192). Sin duda alguna, al igual que para las diversas manifestaciones de la tradición oral, la comunidad –quien escucha y recrea el relato– es un elemento esencial para la pervivencia y la caracterización del género. En principio, lo que otorga el valor de verdad de la leyenda se relaciona con el tiempo y el espacio que, si bien son reconocibles, adquieren también una suerte de carácter indeterminado. Por ejemplo, al referir la época de la Revolución mexicana, no es necesario apelar a una fecha específica, sino que se espera que quien escucha la narración pueda imaginar una serie de elementos que están en consonancia con ese tiempo. Es decir, la indeterminación del tiempo se completa con la interacción del auditorio, con su participación activa.

Una de las preguntas que quizá se pueda proponer es sobre el posible origen de las leyendas. La respuesta lleva a plantear, más que una solución tajante, una relación con otros géneros de la tradición oral. Para Mercedes Zavala, “la leyenda podría relacionarse con el mito porque ésta tiene valor

inspirados en narraciones de la tradición oral empleando el nombre genérico de ‘leyenda’ para titularlas, por ejemplo: Ignacio Manuel Altamirano, Vicente Riva Palacio, Juan de Dios Peza, Heriberto Frias, Artemio del Valle Arizpe, Agustín Lanuza, Luis González Obregón, Everardo Gamiz Oliva, Miguel Alvarez Acosta, Rafael Montejano y Aguiñaga, entre otros. Además de los múltiples cuadernillos que con fines turísticos se imprimen con ‘leyendas de la localidad o región’ que suelen ser reelaboraciones –a veces sumamente sofisticadas– de versiones de autor” (2020, p. 187, n. 5).

de verdad y el mito tiene un valor fehaciente; la gran diferencia es que los sucesos narrados en el mito se ubican en un pasado remoto, anterior no sólo a la civilización letrada sino al hombre mismo” (2020, p. 188). Hay en esta definición dos elementos sugerentes en cuanto a las diferencias. Por un lado, el valor fehaciente donde se requiere que el auditorio dé por sentado algunos elementos y referentes que aparecen en el mito. Por otro lado, el tiempo de los orígenes de los que trata el mito están muy alejados de aquel pasado que, aunque no se haya vivido, se entiende como común a quienes escuchan la leyenda. Sin embargo, y quizá más importante para nuestra hipótesis, sea la posibilidad de encontrar conexiones temáticas, estructurales y de composición entre los géneros; no para demostrar la evolución de una estructura a otra, de un género a otro, sino para marcar los vínculos y posibilidades de apertura y cambio de los textos tradicionales, como indica Zavala más adelante “no hay una transformación directa sino un largo camino desde la pérdida del valor fehaciente del mito, la evolución de las mentalidades y la conservación de ciertos elementos míticos que subyacen en algunas creencias, ritos y costumbres de una comunidad hasta la configuración de una leyenda determinada” (2020, p. 189).

En ocasiones, los personajes que aparecen en las leyendas no son necesariamente dechados de virtudes, por el contrario, ya sea porque hay una injusticia por parte del poder establecido o porque se intenta enseñar desde el contraejemplo, es común encontrar personajes como el bandolero social en estas narraciones. Por tanto, se podrían considerar conflictivas las actitudes, las motivaciones y las acciones de estos personajes respecto a los valores comunitarios de la leyenda. En cuanto al vínculo y relación de la leyenda con otros géneros, el bandolero social es una suerte de puente intergenérico, ya que se le puede encontrar en distintas formas de representación, a saber: el corrido y la leyenda. Sobre el bandolero y la posible contradicción que puede existir entre su actuar y los valores comunitarios, Aurelio González señala que, “aunque los personajes del corrido decimonónico han roto el orden establecido, ya sea social o familiar, y su comportamiento puede estar muy alejado de la moral aceptada –y por tanto se han convertido en seres marginales, bandoleros por lo general– difícilmente rompen con la religión” (2015, p. 147). Esto confiere un matiz importante a la caracterización del bandolero social, pues cumple con ciertas actitudes que lo unen a la comunidad y lo alejan de la figura del villano sin escrúpulos y de maldad excesiva.

En principio, para el caso de México, una gran cantidad de personajes de este corte se relacionan con el periodo de la Revolución mexicana.² Así, se puede considerar que las acciones que realizan fuera de la ley se justifican debido al periodo agitado y violento de la guerra. Quizá una de las más grandes tentaciones que dejan estos personajes es la posibilidad de hacerse con el tesoro que abandonan en un lugar por la dificultad que conlleva transportar esta carga, cuando la ley o algún grupo contrario los persiguen. Sin embargo, para quienes escuchan los relatos de dónde pudiera estar este tesoro hay una fuerte consigna –a modo de maldición– sobre la prohibición de ir en su búsqueda. En muchas leyendas tomar algún tesoro de los revolucionarios puede traer consecuencias fatales para quien lo intente, ya sea porque se enfrenta a un reto imposible de lograr o porque el dinero mismo lo llevará a su perdición.

Además del bandolero social, hay otro grupo de protagonistas que aparecen recurrentemente en las leyendas: los personajes sobrenaturales. Este tipo de personajes tienen un carácter ambivalente en la narración y, por este mismo carácter, su recepción tendrá también este mismo matiz.³ Puede ocurrir que estos personajes aparezcan para alertar sobre actitudes poco deseables para la comunidad: que alguien se desvíe del camino, se emborrache con frecuencia, desobedezca a sus padres, por ejemplo. Otra circunstancia en la que se les pudiera encontrar se relacionaría con algún favor o con algún elemento de guía o aliento para quienes interactúan con ellos.

² Aurelio González estudia estos personajes desde su caracterización en los corridos. “Los héroes de la primera etapa, con características más bien propias del bandolero (en ocasiones social) que hacen que la comunidad pueda identificarse con ellos (de ahí el sentido épico) y que permiten identificarlos como prerrevolucionarios, se caracterizan a partir de elementos que son comunes con los que aparecen en corridos con temas más estrictamente novelescos” (2015, p. 143). Más adelante afiade: “La realidad prerrevolucionaria y aquella que surge del movimiento de 1910 no están libres de contradicciones, y lo mismo ocurre con los bandoleños sociales; siempre quedan muchas dudas sobre este sentido social y la tradición matiza o reconstruye el concepto por completo” (2015, p. 158).

³ Para intentar ejemplificar este aspecto, sería necesario traer a la discusión lo que señala Nieves Rodríguez Valle sobre un personaje sobrenatural recurrente en la tradición oral mexicana: el coyote. “El coyote recorre la literatura como un personaje que ama y odia, que se ama y que se odia, que ayuda y ofende, que agradece y traiciona, que se respeta y se teme, que es invencible y capaz de vencerse, que es el más astuto y, en el género del cuento, el más tonto” (2013, p. 148).

Bien vale la pena preguntarse qué sucede con el valor de verdad en estas comunidades, cuál pudiera ser el sentimiento de sus habitantes respecto a las historias que se cuentan. En decir, cuando se habla de la comunidad como parte importante de la tradición oral es necesario evidenciar que es una suerte de personaje extratextual que influye en lo textual. Los valores que la comunidad favorece son aquellos que aparecen como relevantes en las leyendas y aquellos que se quieren evitar pueden aparecer como hechos peligrosos o de riesgo en los relatos. La asociación de una comunidad con un elemento negativo puede hacer que la gente no sienta tanto orgullo por su región, de ahí que los personajes sobrenaturales puedan aparecer o lejos del centro urbano, en el campo, en la montaña, asociada incluso a elementos naturales que pueden ser considerados salvajes y, por tanto, poco civilizados. Un acontecimiento positivo como el nacimiento de un prócer, el triunfo de una batalla o la protección de la divinidad reforzarán el orgullo de pertenecer a ese lugar. Desde este aspecto se puede considerar que el paso de un valor fehaciente a un valor de verdad como el del relato mítico al de la leyenda recae en elementos extratextuales y, quizás, no sea exagerado suponer que el paso del valor de verdad al de verosimilitud, de la leyenda al cuento sea también un factor que propicia la comunidad y, en particular, los transmisores privilegiados.⁴

En el siguiente apartado, se presentan los avatares de la comunidad de Santa Martha Acatitla respecto a la instalación de la cárcel de mujeres en la localidad. El propósito de traer a la discusión este elemento, que se centra más en lo social, es intentar vislumbrar si la imposición de una construcción como la cárcel, y lo que implica en el día a día de la comunidad y la posible atención negativa que pudiera atraer, pudiera ser un factor para que algunos miembros de la comunidad busquen, en todo lo que se relaciona a la región, mostrar sólo aspectos positivos de la misma y con esto tomar decisiones sobre la manera como se cuentan las leyendas y los cuentos.

⁴ Aurelio González explica que “existen otros transmisores, sin embargo, que son los verdaderos recreadores, poseedores de acervos amplios por el dominio que tienen del lenguaje tradicional y, por lo mismo, realmente hacedores, es decir, ‘poetas’ de la tradición oral, capaces de conservar el texto y remodelarlo poéticamente en el momento en que lo integran a su memoria” (2005, p. 222).

SANTA MARTHA ACATITLA: PREPA SÍ, CÁRCEL NO

En la imagen de Santa Martha Acatitla están presentes los reclusorios femenil y varonil y también una larga tradición de historias sobre brujas, curanderas y santeros. Desde la periferia, estos elementos podrían considerarse completamente negativos; sin embargo, la localidad adoptó con interés y curiosidad aquellas prácticas asociadas a lo sobrenatural, pero se manifestó en contra de la permanencia de una de las penitenciarías y con esto demostró su rechazo hacia los demás centros penitenciarios.

En la primera mitad del siglo XX, se construyó la primera cárcel de mujeres en Santa Martha Acatitla, si el campo semántico de una cárcel es hostil *per se*, fue más hostil la arbitrariedad con la que se designó la ubicación del penal de Santa Martha. En *¡Prepa sí, cárcel no! Un sueño, una lucha y un logro*, una publicación coordinada por Juan Gerardo López, se explica que:

El Oriente de la ciudad, su calidad natural de confín, determinada por la existencia de los últimos restos del otrora enorme lago de Texcoco y el joven conjunto volcánico de la Sierra de Santa Catarina, fueron decisivos para que en 1950 se le escogiera para construir la primera Cárcel de Mujeres del país, con un proyecto que pretendía fomentar la reinserción social de las presas y que en menos de treinta años devino en otro monumento más a la corrupción y a la voluntad de reprimir. (2019, p. 5)

El inmueble inició sus funciones en 1954; fue, además, la primera cárcel del país exclusiva para mujeres. En 1984 se trasladó a las internas al reclusorio de Tepepan y después a las instalaciones contiguas a la penitenciaría de varones de Santa Martha, así el primer inmueble fue cerrado y abandonado. Sin embargo, durante el gobierno del presidente Ernesto Zedillo empezó el rumor entre los vecinos que el gobierno del entonces Distrito Federal pretendía reabrir el penal. El 15 de marzo de 1997, Oscar Espinosa Villareal, jefe del departamento del Distrito Federal, anunció la conversión de la antigua Cárcel de Mujeres en un penal de seguridad media para varones (López, 2019, p. 17). Esto provocó inconformidad entre la población, quienes se organizaron en un movimiento para protestar ante este hecho bajo el lema:

“Prepa sí, cárcel no”, que exigía un mejor uso de las instalaciones en cuestión: una oportunidad educativa para los jóvenes.

El contexto político y social de Santa Martha Acatitla en ese momento se puede definir como el de una comunidad unificada por la crisis económica y general desencadenada por la devaluación de la moneda nacional en 1982, y la deficiente respuesta gubernamental ante la emergencia provocada por el terremoto de 1985. Según Juan Gerardo López, la crisis provocada por el gobierno hegemónico dio lugar al fortalecimiento de los izquierdistas y al reconocimiento de espacios de participación ciudadana en las problemáticas públicas (2019, p. 6).

La protesta en contra de la reapertura comenzó con un hecho conocido como “abrazo a la cárcel”, en el que los vecinos rodearon las nueve hectáreas del inmueble, haciendo una suerte de valla humana alrededor de él en señal de apropiación. Posteriormente, el 28 de mayo de 1997 se realizó una consulta pública a seis mil personas cuya mayoría optaba por la conversión del espacio en una preparatoria (López, 2019, p. 18-19).

En julio de ese mismo año, la Dirección General de Reclusorios informó que se estimaba que la reconstrucción de la excárcel finalizaría en agosto o septiembre. Ante la cercanía de este plazo, los vecinos bloquearon la Calzada Ermita-Iztapalapa el 28 de julio y, con esto, impidieron el paso de los albañiles a las obras del penal (López, 2019, p. 19). Esto muestra cómo la oposición de los vecinos era absoluta, cuando se les entrevistaba exponían que “ya no queremos ser el traspaso del Distrito Federal, aquí en Iztapalapa se tienen dos centros penitenciarios (Reclusorio Oriente y Penitenciaría), un relleno sanitario (Santa Catarina) y un corralón de autos robados, ¿por qué no pensar en otros proyectos de mejoramiento urbano?” (López, 2019, p. 20). Con lo cual se marca una conciencia sobre aspectos negativos que empezaban a señalar esta zona de la ciudad como un sitio sin proyectos sociales y sin apoyo a las comunidades; por el contrario, parecía que todo aquello que era indeseable para la ciudad terminaba en esta zona.

La fuerte convicción de la necesidad de más espacios para jóvenes con el deseo de estudiar la preparatoria se convirtió en una esperanza para el movimiento de “rechazados” después de la aprobación del sistema de examen único en el Valle de México para el ingreso al Nivel Medio Superior. Bajo este panorama, el 22 de agosto de 1997 se presentó un grupo de

manifestantes de distintas colonias frente a las oficinas del Departamento del Distrito Federal con la consigna: “Cárcel no, prepa sí”. El registro de los lugares de quienes fueron a manifestarse se puede encontrar en el texto de Juan Gerardo López, quien constata que “la prensa recuperaba los nombres de las colonias: Santa Martha Acatitla, El Edén, San Sebastián Tecoloxtitlán, Paraíso, La Joya, La Joyita, Unidad Habitacional Morelos, Coronado, Jalpa, Ejército de Oriente, Ermita Zaragoza, Solidaridad, San Lorenzo y Peñón Viejo” (2019, p. 20-21). La efervescencia del momento, y quizás la falta de fe en las autoridades, propició que los manifestantes no esperaran la aprobación gubernamental e iniciaran el proyecto de la preparatoria con la participación de profesores voluntarios y alumnos dispuestos a realizar trabajo comunitario para preparar el espacio que tomarían. Este esfuerzo vio sus frutos el 8 de septiembre de 1997, fecha en que iniciaron las clases (López, 2019, p. 22-23).

El 19 de octubre de 1998, la Secretaría de Educación, Salud y Desarrollo Social, Clara Jusidman anunció que el gobierno del Distrito Federal asumiría la construcción de una preparatoria en la antigua cárcel de mujeres, ya que los jóvenes de Iztapalapa mantenían una preparatoria en la banqueta de la antigua cárcel en condiciones que a la funcionaria le parecieron lamentables (López, 2019, p. 29). Después de enfrentar toda una serie de vicisitudes: espacios de estudio improvisados, falta de un plan de estudios, deserción de docentes y alumnos, jornadas de servicio comunitario, plagas, ataques porriles, entre otros, la Escuela Preparatoria de Iztapalapa (EPI) se constituyó oficialmente el 22 de junio de 1999 con la visita del jefe de Gobierno, Cuauhtémoc Cárdenas, al plantel (López, 2019, p. 29-31).

Hay huellas que han quedado en el inmueble y que reflejan el uso que tuvo en el pasado, por ejemplo, se conservan los altos muros y las torres de vigilancia; sin embargo, la voluntad comunitaria ha sabido sortear estos embates y esta historia para apropiarse del espacio público y dirigirlo a un aspecto positivo. Actualmente, este espacio lo utiliza el Plantel Iztapalapa de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, el Plantel Iztapalapa 1 del Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal, una clínica de displasias y el jardín de niños Círculo infantil. El espacio fue renombrado como “Casa Libertad”, y García Barrios apunta que “mantiene vínculos de cooperación con los vecinos de la zona, destacan sus espacios de acceso libre, como son la biblioteca y el herbario” (López, 2019, p. 15).

El rechazo hacia la imagen de la cárcel se puede considerar como un rasgo propio de la comunidad de Santa Martha, no porque la defina en general, sino porque representa una situación de injusticia que afecta a cada habitante del pueblo, para González Cedillo “este penal cambió el entorno del pueblo, le robó más de la mitad de su territorio, el pueblo quedó aislado por años; sólo el viejo montículo y sus alcanfores son visibles a lo lejos” (1996, p. 52). Tal como lo describe González Cedillo, la estructura del penal es lo único que se aprecia desde afuera de Santa Martha Acatitla, es probable que por eso sus habitantes cuiden el discurso que dan cuando alguien se acerca al pueblo.

Como se aprecia en este breve recuento de hechos, hay un despertar, una conciencia clara de buscar un mejor rostro para la región y de no atraerle más aspectos negativos. Asimismo, se aprecia una fuerte organización comunitaria que es capaz de construir proyectos sociales positivos, como la reconversión de la cárcel en un centro de estudios, y con esto buscar mejores condiciones de vida.

Una vez que se ha planteado que hay una voluntad por presentar una visión positiva de la localidad, es sugerente conocer la relación de la comunidad con la figura de Santa Martha. De este modo, se puede apreciar de mejor manera las prácticas en torno a ella y si existe la recepción ambivalencia que se ha planteado con anterioridad para los personajes sobrenaturales en los relatos de tradición oral.

LA DUALIDAD DEL CULTO A SANTA MARTHA

Según el estudio “Santa Marta en la tradición popular” de Noemí Quezada Ramírez, cuando el culto a Santa Marta se trasladó del sur de Francia hacia la Nueva España sufrió un proceso de sincretismo con las prácticas mágicas de las mujeres del nuevo territorio, quienes más allá de invocar, “conjuraban el nombre de Santa Marta junto con el de diversos demonios para obtener favores amorosos” (1973, p. 228). De esta magia amorosa existe un registro en el Ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación de México: “cinco son estos procesos, en todos ellos son mujeres las conocedoras de esta práctica mágica. El primero data de 1592 y el último de 1629” (Quezada, 1973, p. 228). La naturaleza de los conjuros, su efectividad, “la atracción del ser amado por medios indirectos y en contra de su voluntad” (Quezada,

1973, p. 228), y la intervención de la Santa Inquisición provocaron un cis- ma en el culto a Santa Marta. Como lo señala Quezada Ramírez “es a partir de 1622 que se establece la diferencia entre Santa Marta la Buena y Santa Marta La Mala” (1973, p. 228).

La dualidad del culto a Santa Martha también se advierte en las prácticas del pueblo de Santa Martha Acatitla. A pesar de que la fe que se le profesa a Santa Martha es firme y constante, las inclinaciones hacia el catolicismo han coexistido entre los pobladores de Santa Martha Acatitla a la par de las prácticas de brujas y curanderos. Si en algún punto este pueblo se distinguió y fue reconocido por su labor evangelizadora, en otros momentos Santa Martha Acatitla fue un pueblo bastante visitado para solicitar trabajos de brujería.

La tradición herbolaria y botánica, gestada en el pueblo desde las prácticas de Moctezuma III en el Peñón Viejo, fue un conocimiento heredado por chamanes, brujas y curanderos, quienes también se dividían por cuanto algunos hacía el bien y otros el mal, al respecto Guillermo González Cedillo explica que:

Supieron observar qué efectos tenían en las personas, tanto para hacer beneficios como maleficios. En Santa Martha y San Sebastián hubo gran tradición para hacer el mal. Doble herencia, tanto prehispánica como colonial. Invocaban a Santa Martha, la mala, con las nueve habas y la novena de los nueve martes, para retener los amantes y hombre que las mujeres deseaban. En la modalidad de Santa Martha, la buena, la invocaban como patrona de las amas de casa. Las brujas de aquí fueron muy temidas en el siglo pasado, ya que practicaban muchos trabajos y maleficios. (1996, p. 36)

En estas prácticas era común la metamorfosis, las brujas tomaban forma de *tlahuapochis* (mariposas de mal agüero), solían dejar sus patas en las pertenencias de las personas a quienes querían afectar, y con el resto del cuerpo volvían a sus casas para volver a transformarse en personas. También hacían trabajos en el panteón, por medio de alimentos, fotografías, muñecos o prendas de los perjudicados. Además, según González Cedillo, “otras familias practicaban el espiritismo, otras, las sesiones de la cuija” (1996, p. 36).

En esta inclinación hacia Santa Martha “la mala” se puede hallar una explicación de los motivos literarios presentes en las leyendas de este pueblo,

basta con prestar atención a los títulos reunidos –“A don Sidronio Escalona lo acompañó el mismísimo Lucifer”, “Historia tenebrosa del Charro Leyva en Santa Martha Acatitla”, “La carreta de la Muerte en Santa Martha Acatitla”, entre otros– para advertir que entre los lugareños el interés por las apariciones o los espantos no sólo está presente, sino que soslaya la doctrina católica. Al menos en las leyendas el mal se sobrepone al bien, aunque en la praxis el pueblo cumpla puntualmente con sus deberes católicos y la celebración a su santa patrona, que es homenajeada en la leyenda “Cómo apareció la serpiente a los pies de Santa Martha”.

DE LEYENDA ORAL A CUENTO ESCRITO

Quizá valga la pena preguntarse, ¿cómo se reflejan estos elementos socioculturales y contextuales en la recolección de materiales orales y cómo influye en la vida de los relatos de tradición oral? Para dar respuesta a esta inquietud tomamos como base el trabajo de campo que realizamos el 10 de diciembre de 2024 en Santa Martha Acatitla. Nos reunimos con el maestro Calixto Rosas Vázquez, cronista de la localidad, en el atrio de la parroquia de Santa Martha Acatitla, quien muy amablemente aceptó compartirnos las historias que conoce de esta comunidad. Es importante puntualizar que esta era la segunda ocasión que nos encontramos con el Mtro. Rosas Vázquez, en la primera nos explicó aspectos puntuales de la historia de la parroquia, de los revolucionarios que llegaron ahí, y de la dinámica de la comunidad cuando había agua. No reparó en detalles y su entusiasmo se mantuvo siempre positivo al compartirnos su conocimiento como cronista sobre la historia de la localidad. Sin embargo, algo que llamó nuestra atención fue que cuando le preguntamos por leyendas nos dijo que esos relatos “eran literatura”. Desde este aspecto, notamos que había una suerte de resistencia hacia estas historias en contraposición del orgullo que provocaba el pasado prehispánico y revolucionario de Santa Martha.

Una de las formas en las que se puede interpretar la frase sentenciosa del maestro Calixto es la posibilidad de asociar el término “literatura” con “mentira” dado su carácter de verosimilitud. Esto presentaría un afán por mostrar sólo hechos comprobables que pudieran atestiguar lo mejor de

Santa Martha frente a los estereotipos negativos que acarrea el pueblo.⁵ Por ejemplo, es probable que haya personas que no hayan escuchado ningún otro dato de esta localidad, pero sepan que ahí hay una cárcel.

Ahora bien, habría qué pensar en el efecto que esto tiene sobre los relatos de tradición oral. Si las leyendas tratan de personajes como el bandolero social, personajes sobrenaturales o ánimas en pena, se puede asociar que hay más elementos negativos que positivos en la comunidad. Por el contrario, si se reconoce la existencia de estos relatos, pero sin darles el valor de verdad, se pueden contar como “literatura” como un elemento de fantasía que puede entretenir, divertir, pero que, en el pacto que se establece entre la persona que comunica y su auditorio, se sabe que no es verdad lo que se dice. Al menos así es como nos los ha compartido el Mtro. Calixto Rosas en el trabajo de campo.

El primer contacto que se tuvo con el trabajo del Mtro. Calixto Rosas Vázquez fue por la recopilación y reelaboración que él mismo ha hecho sobre relatos de tradición oral. Los impresos de donde se obtuvo este primer acercamiento se pueden consultar en el Archivo Histórico de Iztapalapa y se encuentran bajo la denominación de *Cuentos mexicanos breves, Conoce tu comunidad y Contemos cuentos* (2011-2015). En los cuadernillos donde ha publicado su trabajo, deja asentado quién le ha comunicado el relato con lo cual deja constancia también de que los ha aprendido de la tradición oral. Sin embargo, es necesario destacar que, al prepararlos para su publicación, los ha reelaborado. Es decir, han pasado por el filtro de la escritura no sólo por su forma de presentación, sino por la conciencia de cambiar ciertos aspectos del relato para adaptarlos a este formato. Desde el nombre de las colecciones se nota un cambio en la forma de entender y compartir los relatos, ya que se nombran como cuentos, pero al analizar los textos se pueden encontrar las fórmulas características de las leyendas como marcas textuales que caracterizarían a estas historias dentro de esta categoría.

Por ejemplo, en el siguiente texto se muestra el inicio de “Cómo apareció la serpiente a los pies de Santa Martha”:⁶

⁵ Como ya se ha señalado, en esta zona hay un relleno sanitario, el corralón de autos robados y dos centros penitenciarios.

⁶ El libro que contiene esta historia pertenece a la colección Cuentos mexicanos breves.

Un día Felipe Ramírez me contó que su abuelito, don Anastasio Ramírez, le platicaba que cuando estuvo trabajando de albañil en la parroquia del pueblo de Santa Martha Acatitla por 1930; pasaba continuamente cerca del altar, hasta que uno de esos días descubrió con asombro que justo en los pies de la imagen de Santa Martha estaba echada una enorme serpiente. (cit. en Ramírez, 2025, p. 79)

Al principio del relato, se encuentran un par de marcas textuales comunes en las fórmulas de inicio de la leyenda. A saber, el tiempo indeterminado y el hecho de que el relato lo transmitió su abuelo, alguien en quien confía y en quien, en este caso, recaería el valor de verdad. El texto comienza con “un día”, con esto se presenta una marca de indeterminación del tiempo; después, se revela que en esa ocasión se escuchó un relato aun más antiguo, pues esa historia se la contó al transmisor su abuelo. Hay un par de referentes que pueden comprobarse en la realidad: el primero, la existencia de la parroquia del pueblo de Santa Martha, donde se desarrolla las acciones del relato; el segundo, que don Anastasio Ramírez, el abuelo del informante, trabajó como albañil en ese lugar alrededor de 1930. Es decir, por las marcas textuales que se incluyen en el relato bien se podría clasificar el tipo de texto como leyenda, si se consideran ambas como la construcción del valor de verdad.

Es necesario subrayar que este relato, ya sea en los cuadernillos que se encuentran en el Archivo Municipal de Iztapalapa o en el trabajo de campo que se realizó, se lee y se escucha tras la visión del Mtro. Calixto Rosas Vázquez, cronista de Santa Martha Acatitla. Esto cobra particular relevancia cuando él mismo decide nombrar a este tipo de textos como “cuentos”. Se aprecia así una forma de reelaboración de la tradición oral mediada por la visión de un transmisor profesional y presentada ahora con características de la tradición escrita. Incluso la etiqueta de “literatura” con la que enmarca el Mtro. Rosas Vázquez su trabajo muestra esa conciencia de reescritura y nueva versión de los relatos.

Esta forma de catalogar las historias por parte del Mtro. Calixto Rosas se presenta también cuando en el trabajo de campo le pedimos que nos comparta esta historia y él comienza de la siguiente manera: “Ahora teniendo de fondo aquí nuestra bellísima parroquia les voy a comentar otro cuento –bueno, este es algo que me contaron, pero yo lo convertí como en

un cuento—”.⁷ Si bien hay una dubitación del Mtro. Rosas Vázquez sobre cómo clasificar lo que nos va a contar, hay también una conciencia sobre que él ha modificado las historias para que tengan una forma de presentación diferente. De este modo, el relato que nos comparte se puede entender como un texto oralizado, en el que hay una conciencia de una escritura previa que ahora se transmite mediante la voz.⁸

Este aspecto muestra la voluntad de quien escribe y quien comparte el texto desde una conciencia muy clara del contenido. Por ejemplo, en la entrevista de trabajo de campo, cuando inicia el relato, lo hace de un modo diferente: “Resulta que aquí en la parroquia, aseguran, que atrás hay una cueva y que ahí se esconden o pueden entrar personas, es como una gruta, pues de ahí salían algunas serpientes a tomar el sol –como a esta hora o tal vez un poco más tarde–”. Se observa que el foco del punto de vista está modificado respecto al relato que había publicado tiempo atrás. Ahora, en vez de nombrar a quien le ha transmitido la historia y con ello dotarla de las fórmulas de valor de verdad, inicia con la descripción del lugar. Es decir, se presenta el espacio donde ocurre la acción como aspecto principal. La indeterminación de “aseguran” se relacionaría, más bien, con un “cuentan”, pero con ese matiz de quien quiere hacer una historia creíble, verosímil, más que verdadera.

Un personaje que aparece recurrentemente en las historias de tradición oral que hemos recogido en Santa Martha Acatitla es el cincuate.⁹ El Mtro. Calixto Rosas presenta una versión de la historia en su libro, “Historias en Santa Martha del malvado cincuate”.¹⁰ El íncipit del relato es el siguiente:

⁷ Recolección en trabajo de campo de Itzel Adamari Ramírez Figueroa y Agustín Rodríguez Hernández el 10 de diciembre de 2024 en el atrio de la parroquia de Santa Martha Acatitla. Las grabaciones son parte de la colección “Voces vivas de Iztapalapa” de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa.

⁸ Sobre el término oralización, Margit Frenk señala que “el autor que prevé una recitación o una lectura en voz alta de su texto frente a un grupo de oyentes escribe de manera diferente de aquel que escribe anticipando una lectura silenciosa y solitaria [...], podemos estar seguros de que ese autor escribe escuchando el efecto sonoro de sus palabras y dándoles un movimiento y una organización que correspondan a lo que un público auditor puede captar, gozar y aun memorizar” (1997, p. 14-15).

⁹ Cincuate proviene del náhuatl *centi-* mazorca de maíz, y *cóatl-* culebra, esta serpiente pude de encontrarse en distintas regiones del país porque se caracteriza por habitar en los maizales (Goyenechea, 1994, p. 498).

¹⁰ Este libro pertenece a la colección “Conoce tu comunidad”.

Un día la señora Judith Sánchez vino a mi casa y me contó que su suegra, Martha Torres, le platicó que hacía tiempo contaban en Santa Martha Acatitla, que unas señoras habían ido al cerro, por donde ahora es San Miguel Teotongo, desde este lugar se podía apreciar muy bien la parroquia, las casas del pueblo, el Peñón Viejo, el Gran Lago de Texcoco y la Carretera México-Puebla (cit. en Ramírez, 2025, p. 82)

Aquí las fórmulas de inicio colocan nuevamente al informante frente al Mtro. Rosas Vázquez quien actúa como una suerte de testigo de la historia. Es decir, hay manera de creer en la historia por dos vías, en principio porque la historia la cuenta Martha Torres, la suegra de Judith Sánchez, a quien se puede relacionar como una persona de sabiduría por su tiempo en la comunidad y por el rango de respetabilidad dentro de la familia; la segunda vía, sería el mismo Mtro. Calixto Rosas quien ha sido testigo del relato y quien ostenta el cargo de cronista de Santa Martha Acatitla, es decir, es alguien respetado y con conocimiento dentro de la comunidad.

Cuando se le pide en el trabajo de campo al Mtro. Rosas Vázquez que cuente esta historia inicia de este modo: “Miren, después de que pasó la Revolución mexicana, las señoras de aquí del pueblo acostumbraban ir a buscar verdolagas, quelites, al cerro –al cerro de San Pablo que es donde tenían las tierras la gente de aquí de Santa Martha–, iban señoras, muchachas, hasta niños”.¹¹ En principio, hay una conciencia clara de que le está contando esta historia a un público presente, además, por la forma de recolección de campo, se tiene una videocámara en frente del Mtro. Calixto Rosas quien nos comparte el relato con las herramientas de un cuentacuentos: se mueve dentro de un espacio determinado, utiliza las manos y las expresiones de la cara para dar mayor realce a ciertos fragmentos de la historia. Hay una tensión en su relato, pues mientras continúan ciertas marcas textuales que se pueden comprobar en la realidad como la época de la Revolución mexicana como un pasado anterior, hasta cierto punto, indeterminado; el cerro de San Pablo, del cual incluso hace una acotación importante sobre su

¹¹ Recolección en trabajo de campo de Itzel Adamari Ramírez Figueroa y Agustín Rodríguez Hernández el 10 de diciembre de 2024 en el atrio de la parroquia de Santa Martha Acatitla. Las grabaciones son parte de la colección “Voces vivas de Iztapalapa” de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa.

importancia para la cotidianidad de la comunidad; también hay elementos que caracterizan la performance del relato como los movimientos del Mtro. Rosas Vázquez, quien parece utilizar estos referentes geográficos e históricos como elementos de construcción de la verosimilitud.

La disposición del Mtro. Calixto Rosas al transformarse en cuentacuentos presenta la voluntad de un transmisor profesional, más que tradicional, no sólo por incluir elementos de teatralidad en el relato, sino también por la modificación que hace del texto. Al comenzar su narración, hace una introducción como si la cámara de trabajo de campo fuera más bien la de un programa de difusión cultural y la grabación fuera parte de un programa o una cápsula que se fuera a transmitir. Es decir, parece haber una transformación consciente del cronista del pueblo que comparte aspectos puntuales, históricos y de origen prehispánico de los espacios arquitectónicos, al cuentacuentos que nos comparte relatos literarios. Esta construcción nueva del espacio en la performance del cuentacuentos nos traslada de los relatos de tradición oral que escuchó de viva voz a la tradición escrita y a la oralización del texto. Finalmente, al concluir la historia de “Cómo apareció la serpiente a los pies de Santa Martha”, el Mtro. Calixto Rosas recurre a la fórmula clásica del cuento: “Y colorín colorado, este cuento [se ha acabado]”, con la cual termina no sólo su relato, sino también esa transformación, esa suerte de impostura, que lo ha llevado a presentarse como cuentacuentos y regresa a ser el cronista interesado en difundir la historia de su pueblo y está dispuesto a contarnos otro relato, para lo cual, volverá a transformarse.

CONCLUSIÓN

La forma de trabajo del Mtro. Rosas Vázquez muestra una tensión en la relación entre la oralidad y la escritura. Por un lado, hay una recopilación de historias de la tradición oral, dando crédito a las personas que comparten con él el acto comunicativo y se intentan respetar las palabras de la persona informante. Por otro lado, hay una recreación de la historia en varios niveles: primero, al editar las historias para ponerlas al alcance del público en los cuadernillos y nombrarlos “cuentos”; segundo, cuando en el trabajo de campo sustituye las fórmulas de inicio de valor de verdad por aspectos materiales del lugar en el que nos encontramos haciendo la entrevista y, a

pesar de tener el edificio a las espaldas, tensar la relación entre la verdad y lo verosímil al afirmar “aseguran” para destacar que lo que se escucha es más un cuento, un relato literario.

Una posible razón de que el Mtro. Rosas Vázquez de manera consciente cambie ciertos aspectos de la leyenda tradicional al pasarl a cuento, se puede dilucidar al revisar la entrevista con Sara Pantoja de *El Universal*, él señala que su intención es “revertir la imagen de que Santa Martha es lo peor de Iztapalapa” y, además de evitar la imagen del reclusorio como en su trabajo “Santa Martha Acatitla, más que una cárcel” (2014). De este modo, se observa la voluntad del transmisor profesional que quiere mostrar sólo ciertos aspectos de la región y dejar otros de lado. En este sentido, la cárcel se muestra como una sombra constante sobre la reputación del pueblo y de la cual no es sencilla desligarse.

El valor de verdad que textualmente existe en las leyendas que cuenta el Mtro. Calixto Rosas Vázquez se pierde dada la forma como lo cuenta, en los paratextos que acompañan a sus publicaciones y el énfasis que él mismo pone al presentar estos relatos como literatura. El contexto en el que los comparte no es sencillo, sin duda, el orgullo por la región y su labor como cronista de Santa Martha propician el deseo de dar a conocer lo mejor y los más valiosos de la comunidad e intentar desincentivar una visión negativa.

En este sentido, el maestro Rosas Vázquez nos está mostrando un ejemplo de cómo las leyendas se pueden convertir en cuentos cuando el valor de verdad no se prioriza como importante por la comunidad y cambia de la tradición oral a la escrita. Da cuenta, además, de cómo este valor es contextual y que, a pesar de que las marcas textuales, como las fórmulas de inicio se encuentren en el texto, éstas se pueden cambiar por las fórmulas de cierre del cuento, por ejemplo, al momento de transmitirlas de viva voz. En este caso, los relatos se cargan por completo de verosimilitud para dar a entender que aquello que se cuenta no necesariamente pasó en la comunidad o no debe creerse como tal, por el contrario, son historias con las que nos podemos entretenir y entender como divertimento, no como parte de la Historia de la comunidad.

Como se ha dejado de manifiesto la relación entre la oralidad y la escritura depende de muchos factores en los textos que nacen de la tradición oral y se transforman al editarlos y pensarlos desde una profesionalización

de quien los transmite. Este aspecto deja en claro que un transmisor privilegiado de la tradición oral puede estar en contacto con un transmisor profesional y esta interacción da cuenta de la vida de los relatos tradicionales, los cuales pueden pervivir en ambas tradiciones si se siguen cultivando estas vías de transmisión.

FUENTES CONSULTADAS

- FRENK, M. (1997). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- GARCÍA, M. (2017). Casa Libertad. En L. Schlaeper y B. García. (Eds.). *Las flores de Casa Libertad: Colecta vegetal*. pp. 13-15. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- GONZÁLEZ, G. (1996). *Santa Martha Acatitla, la reina de la laguna*. México: Taller de Investigación; Edición popular Late Iztapalapa IV.
- GONZÁLES, A. (2015). *El corrido. Construcción Poética*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- GONZÁLES, A. (2005): El romance: transmisión oral y transmisión escrita. En *Acta Poética*. Núm. 1-2. pp. 219-237.
- GOYENECHEA, C. (1994). Mexicanismos en el léxico de la herpetofauna. En *Estudios de Lingüística Aplicada*. Núm. 19. pp. 494-503.
- LÓPEZ, J. (Coord.). (2019). *¡Prepa sí, cárcel no! Un sueño, una lucha y un logro*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- RAMÍREZ, A. (2025). *Leyendas de mi pueblo Santha Martha*. (Tesis de pregrado). Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- RODRÍGUEZ, N. (2013). El coyote. Protagonista ambivalente en el imaginario mexicano. En *Revista de El Colegio de San Luis*. Vol. 3. Núm. 6. pp. 146-163.
- QUESADA, N. (1973). Santa Marta en la tradición popular. En *Anales de Antropología*. Núm. 10. pp. 222-240.
- PANTOJA, S. (2010). Profeta en su propia tierra. En *El Universal*. Recuperado de: https://www.pressreader.com/mexico/eluniversal/20100827/282355446055307?srsltid=AfmBOooG6i-4dXLfiW2ldVMLHpkS3ihqrOBVxvC2Y1gitWiJA17-knh_E consultado el 22 de marzo de 2025.

- PEDROSA, J. (2005). La leyenda. En *Liceus. Biblioteca Virtual de Humanidades*. pp. 1-20. Recuperado de: <https://www.liceus.com/producto/la-leyenda/>
- Rosas, C. (2015). *Cómo apareció la serpiente a los pies de Santa Martha*. Ciudad de México: Edición de autor.
- Rosas, C. (2014). Santa Martha Acatitla, más que una cárcel. En L. Schlaepper y B. García. (Eds.). *Las flores de Casa Libertad: Colecta vegetal*. pp. 9-11. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Rosas, C. (2011). *Historia en Santa Martha del Malvado Cincuate*. Ciudad de México: Edición de autor.
- ZAVALA, M. (2020). La leyenda. Aproximaciones a un género “casi inasible”. En *Revista de Literaturas Populares*. Núm. 1-2. pp. 185-221.

Fecha de recepción: 1 de abril de 2025

Fecha de aceptación: 28 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1218>

ORALIDAD E IRÓNÍA EN LOS JUICIOS FICCIONALES A *CANTINFLAS, TRES PATINES Y EL TEQUILAS*

Francisco Raúl Casamadrid Pérez*
Raquel Iglesias Plaza**

RESUMEN. Este artículo explora la oralidad y la ironía como herramientas discursivas en contextos judiciales ficcionales a través de un análisis comparativo de tres personajes icónicos: *Cantinflas* (en el filme *Abí está el detalle*), *Tres Patines* (de la serie radiofónica *La Tremenda Corte*) y el *Tequilas* (de la novela *El circo que se perdió en el desierto de Sonora* de Miguel Méndez). Se considera la función del chiste y la ironía como medios para trascender su efimeridad, reconocer su carácter performático y su capacidad de ser mediatizados y ficcionalizados. El estudio examina cómo los personajes mencionados utilizan un lenguaje peculiar, el humor y la parodia, para subvertir la solemnidad del sistema judicial, revelar sus contradicciones y construir una forma de resistencia cultural. Se analiza la oralidad como campo de batalla donde la picardía y la ironía exponen arquetipos sociales y cuestionan el poder, ofreciendo una resignificación de la voz popular frente a las estructuras establecidas.

PALABRAS CLAVE. Oralidad; ironía; géneros orales; parodia; cultura popular.

* Investigador en la Universidad Pedagógica Nacional, México. Correo electrónico: raul_casamadrid@hotmail.com

* Maestra en Estudios del Discurso por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Correo electrónico: raqueliplaza@gmail.com

ORALITY AND IRONY IN THE FICTIONAL TRIALS OF *CANTINFLAS, TRES PATINES, AND TEQUILAS*

ABSTRACT. This article explores orality and irony as discursive tools in fictional judicial contexts through a comparative analysis of three iconic characters: *el Tequilas* (from the novel *El circo que se perdió en el desierto de Sonora* by Miguel Méndez), *Tres Patines* (from the radio series *La Tremenda Corte*), and *Cantinflas* (from the film *Abí está el detalle*). The concept of oral genres is redefined to transcend its ephemerality, and acknowledge its performative function and capacity for mediation and fictionalization. The study examines how these characters utilize peculiar language, humor, and satire to subvert the solemnity of the judicial system, expose its contradictions, and forge a form of cultural resistance. It analyzes orality as a battleground where mischief and irony expose social archetypes and challenge power, offering a re-signification of the popular voice against established structures.

KEY WORDS. Orality; irony; oral genres; satire; popular culture.

INTRODUCCIÓN: LA RISA, REMEDIO INFALIBLE

La revista más leída en el mundo, *The Reader's Digest*, publicó su primer número en febrero de 1922, y una de sus secciones más gustadas fue *Laughter, the Best Medicine* (*La risa: la mejor medicina*, aunque en su versión en castellano la sección fue bautizada como: *La risa, remedio infalible*). En su edición cubana (la primera) y en México (a partir de 1962), la publicación fue conocida simplemente como *Selecciones*. La sección de chistes, escrita por los propios suscriptores, contenía colaboraciones para la revista; recordemos cuando, con ironía, una lectora publicó que mientras realizaba una investigación sobre las fobias le sorprendió saber que el miedo a las palabras largas se llama: *hipopotomonstrosesquepedaliofobia...*

Los chistes, que presentan con frecuencia la apariencia de anécdotas,¹ tienen como vía principal de transmisión la oralidad, entendida como la expresión verbal que no depende del lenguaje escrito, la cual ha sido un vehículo esencial en la configuración de la memoria colectiva y la identidad cultural. Walter Ong (2011) distingue entre la oralidad primaria, propia de sociedades sin escritura, y la oralidad secundaria, característica de los medios electrónicos modernos, donde la voz y la narración adquieran nuevas dimensiones comunicativas.

La recurrencia a géneros de tradición oral, como el chiste, tanto como la comicidad, han estado históricamente entrelazados en la evolución de los medios de comunicación, desempeñando un papel central en la transmisión cultural y la construcción de significados sociales, como un fenómeno de oralidad secundaria que buscamos exponer en el presente estudio.

En términos de su configuración, la oralidad posee una lógica propia y un pensamiento diferenciado de la cultura escrita: “la oralidad primaria, es decir, la oralidad de una cultura totalmente ágrafo, no puede pensar en términos de escritura. No sabe lo que quiere decir escritura, pues la escritura no estructura su pensamiento” (Ong, 2011, p. 34). El propio autor establece que el discurso oral tiene como finalidad la comunicación y la mnemotecnia, por lo cual la conformación formulaica es fundamental en este.

Cabe señalar, pues, que no siempre lo que se transmite por el medio oral constituye un lenguaje oral, en el sentido descrito por Ong. Apuntemos aquí la distinción entre el medio sonoro (el habla) y la conformación prototípica del mensaje oral, que busca su transmisión efectiva, más allá de lo inmediato, por medio de lo que Walter Ong llama “tecnologías de la palabra”;² es decir, la tradición oral, cuyos rasgos y géneros –como el chiste– pueden ser retomados, no sólo en obras escritas, sino, asimismo, en los medios masivos de comunicación.

¹ Los chistes no son anécdotas, necesariamente, aunque pueden surgir de éstas. Cf. Gómez Estrada, *El chiste mexicano en internet*, en Claudia Carranza, Danira López, Mercedes Zavala, *Reír y llorar. Lo trágico y lo cómico en formas narrativas de la tradición oral de México*, p. 53-68.

² Asimismo, cabe distinguir entre el medio escrito y la conformación prototípica de la escritura (lo escritural), como veremos adelante, en el caso del género del juicio jurídico, que, si bien recurre al medio oral, lo hace prototípicamente en términos escriturales, pues “la escritura tiene precisión y conservación [mientras] la oralidad tiene espontaneidad, inmediación y simplicidad (Cappelletti, en Medina Lima, 1978, p. 132).

En este sentido, el cine y la radio han sido espacios fundamentales para la resignificación de los géneros orales, al integrar elementos de dialogismo, narración humorística y juego lingüístico que caracterizan al chiste, y permitir, al mismo tiempo, que una sociedad analfabeta o semianalfabeta acceda a la realidad del mundo que le rodea sin el compromiso de conformar su pensamiento a través del tamiz de grafías o estructuras sociales preestablecidas, sino en una forma más fresca, gracias a la palabra viva, como hilo conductor de un discurso vital y significativo.

La comedia, como expresión cinematográfica o radiofónica, se nutre de estructuras narrativas y estrategias discursivas propias de la oralidad, como la repetición, el ritmo y la interacción con la audiencia. La radio, por ejemplo, ha permitido la consolidación de formas humorísticas basadas en la sátira política, la parodia y el absurdo, consolidando géneros que combinan el carácter performático de la oralidad con guiones cuidadosamente estructurados. Así lo señala la investigadora Mary Douglas, en su obra *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, donde reflexiona sobre la resignificación conceptual³ a través del humor, a la vez que apunta cómo, al analizar la comicidad, ésta puede utilizarse para desafiar las categorías y los límites sociales, al tiempo que crea nuevas formas de significado; quizás por ello apunta que “la risa es un reconocimiento de la incongruencia” (Douglas, 1991, p. 287).

³ “El término ‘resignificación’ nos lleva a una conceptualización que entraña un acto de otorgamiento de un nuevo significado o de cambio de sentido interpretativo a acciones, contextos y experiencias” (Sierra, 2023, p. 13). La resignificación conceptual, entonces, sería el proceso mediante el cual se otorga un nuevo sentido, interpretación o valor a una idea, noción o categoría previamente establecida, a partir de su recontextualización en un discurso, práctica o representación distinta. En el caso del humor, esta resignificación se logra al subvertir, parodiar o ironizar conceptos normativos, revelando sus contradicciones, límites o posibilidades ocultas. En los juicios ficcionales protagonizados por *Cantinflas*, *Tres Patines* y el *Tequilas*, el humor no sólo funciona como recurso estético o narrativo, sino como una herramienta crítica que permite la resignificación conceptual de nociones jurídicas, morales y sociales. Este proceso consiste en otorgar nuevos sentidos a conceptos previamente establecidos, mediante su recontextualización en discursos populares cargados de ironía y oralidad. Así, el juicio deja de ser un acto solemne para convertirse en un espacio de subversión simbólica, donde el acusado desmonta el discurso oficial y revela sus contradicciones a través del ingenio verbal. En este sentido, el humor actúa como catalizador de una reinterpretación cultural que desafía las narrativas dominantes.

En el cine, el teatro, la televisión y la radio, la oralidad cómica se ha manifestado en la tradición del *stand-up* y en el uso del diálogo como herramienta para la subversión de normas sociales, evidenciando la relación entre humor y crítica sociocultural. El Nobel francés, Henri Bergson, en su ensayo *La risa: ensayo sobre el significado de lo cómico*, señala que, mientras “lo cómico se dirige a la inteligencia pura: la risa es una especie de anestesia momentánea del corazón” (Bergson, 1973, p. 15). Bergson analizó a la risa como un fenómeno social, pues dedujo que la comedia se basa en la observación y en la crítica de las conductas humanas.

El título de nuestro artículo pretende ser claro y preciso al comunicar, de entrada, su tema central (oralidad e ironía) y los objetos de estudio (los tres personajes). Intentamos generar interés y curiosidad en el lector al nombrar directamente a personajes icónicos de la cultura latinoamericana. El tema del juicio oral como hilo conductor une a los tres personajes que se manifiestan en tres obras de distintos géneros, y establece el escenario para el análisis de la oralidad y la ironía en un espacio de poder. Con un enfoque específico, proponemos un análisis pertinente de cómo estos personajes utilizan la oralidad en juicios humorísticos e irónicos, en distintos medios de transmisión distintos a la oralidad primaria (cine, radio y novela), para contribuir a resignificar lo oral más allá de su forma tradicional.

LOS GÉNEROS ORALES

Los géneros orales,⁴ como expresión cultural dinámica y multifacética, emergen como un objeto de estudio privilegiado para comprender la com-

⁴ En el análisis de los juicios ficcionales protagonizados por *Cantinflas*, *Tres Patines* y el *Tequilas*, resulta indispensable considerar la noción de “géneros orales” como formas discursivas que emergen en contextos de comunicación inmediata, caracterizadas por su espontaneidad, interacción directa y fuerte vinculación con prácticas socioculturales específicas. Estos géneros, que incluyen desde el relato popular hasta el juicio dramatizado, configuran estructuras temáticas, composicionales y estilísticas que permiten la construcción de sentido en la oralidad. Como señala Mijaíl Bajtín, los géneros discursivos –incluidos los orales– son “tipos temáticos, composicionales y estilísticos de enunciados determinados y relativamente estables, que surgen en cada esfera de la praxis humana” (Bajtín, 1982, p. 248). En este sentido, los juicios ficcionales no sólo reproducen un formato jurídico, sino que lo transforman mediante recursos propios de la oralidad popular, la ironía y el humor.

plejidad de la comunicación humana. Intentamos abordar, desde distintas perspectivas, el juicio oral y la ironía como material oral que será el objeto de nuestro estudio, y así entender dinámicas sociales, formas de comunicación, estructuras de pensamiento, conformación de saberes locales, prácticas tradicionales y manifestaciones artísticas.

El análisis de la oralidad, en general, y de la oralidad en la comedia, en particular, nos permite examinar cómo se construyen y transmiten los significados a través de la palabra hablada, el gesto, la entonación y otros recursos paralingüísticos. Vale la pena explorar la forma en que la comedia se adapta a los diferentes contextos sociales y culturales, y cómo se transforma a lo largo del tiempo para contribuir, así, a una comprensión más profunda de la oralidad como fenómeno complejo y multifacético, capaz de generar conocimiento, construir identidades y transformar la realidad social.

Aportaciones académicas de revistas especializadas, como por ejemplo, la *Revista de Literaturas Populares* editada por la Universidad Nacional Autónoma de México y congresos internacionales, como el de Historia Oral: Voces y Silencios de la Realidades Contemporáneas, o el de Lyra Mínima, evidencian la forma en que la oralidad ha evolucionado; incluso, en ámbitos como el de la comedia o el cinematográfico, el radiofónico y la novelística, al tiempo que impactan en la construcción de discursos críticos y en la resignificación conceptual de los géneros orales. La comedia, en sus diversas manifestaciones orales –desde el chiste cotidiano hasta el monólogo escénico– constituye un espacio privilegiado y profundo de cambio de perspectiva, más allá de una acto puramente lingüístico o cognitivo.

Si bien los discursos orales se han entendido como formas de comunicación verbal que ocurren en tiempo real, formas efímeras y a menudo espontáneas (sean conversaciones, discursos, o bien, narraciones o chistes), una resignificación conceptual en el contexto contemporáneo, y especialmente en su análisis, implica trascender esta visión para reconocer su complejidad, performatividad, intencionalidad y su capacidad de ser mediatizados y ficcionalizados.

Los géneros orales pueden definirse como las construcciones discursivas dinámicas y performativas que, más allá de su producción verbal en tiempo real, operan como matrices culturales de sentido; su análisis revela capas de significado social, político y estético, a través de sus modulaciones humorísticas, irónicas y satíricas. Para Walter Ong (2011) es fundamental entender

la oralidad en sus dimensiones primaria y secundaria, así como la tecnología (la escritura, y por extensión, los medios) que la transforman y reconfiguran; mientras que para Diana Taylor (2019) el lenguaje oral no sólo describe sino que hace y crea cosas; es decir: funciona como un demiurgo, al tiempo que presume su carácter performático en la construcción de realidades, especialmente, en contextos sociales, como en el caso de un juicio ficcional.

Sobre los géneros hay que destacar su dinámica y performática; es decir, no son estáticos, sino que se construyen en la interacción; asimismo, como matrices culturales de sentido, llevan impregnados códigos culturales, valores y visiones del mundo. Al ficcionalizar y mediatizar textos pertenecientes a la tradición oral (como los chistes, en este caso), se constituyen como materia de análisis, insertados ya en los discursos artísticos del cine, la radio o la novelística. En dichos discursos, la oralidad, por su constitución estética, puede ser simulada o amplificada tecnológicamente, e, inclusive, adquirir, por el contexto, modulaciones humorísticas, irónicas y satíricas.

LOS MEDIOS, EL HUMOR Y LA ORALIDAD

Los géneros se transforman al pasar por diferentes “mediaciones” (incluidas las tecnológicas, como la radio, el cine y la escritura de las novelas), y su consistencia nos permite argumentar cómo la oralidad –en distintos casos– se resignifica al ser ficcionalizada y mediatizada (Martín-Barbero, 2002). El humor, la parodia y la sátira operan, a través del lenguaje, para subvertir lo hegemónico; se trata de distintas “voces” (como las de cada personaje) que interactúan en un espacio discursivo; en este caso, el de un juicio ficcional (Bajtin, 1989). Estas voces, muchas veces, emulan o recrean el discurso de la cultura popular (en las dimensiones del habla y los géneros orales). La oralidad y la crítica social aparecen, asimismo, en espectáculos como las fiestas y los carnavales, donde se subvierten las normas y se cuestiona el poder, aprovechando la cercanía entre la gente: “espectáculos sin escenario y sin separación entre actores y espectadores” (Bajtín, 1987, p. 7).

También es importante mencionar como nuestro objetivo el de buscar y poder encontrar en qué se asemejan y en qué son distintos los dos tipos textuales de juicios que se analizan en cuanto a pautas lingüísticas, tales como las palabras que se utilizan. Estos dos tipos textuales son: los juicios orales

reales y los juicios ficcionales que nos abocan. En los juicios que analizamos la oralidad se convierte en un campo de batalla judicial y humorístico; su performance es el espacio del tribunal, que se torna en escenario ficcional privilegiado donde se desenvuelven los diálogos, los interrogatorios y los testimonios, que no sólo transmiten información, sino que construyen realidades: revelan o desfiguran la verdad a través del absurdo y el humor en el terreno de la oralidad performática. ¿Cómo la oralidad de los personajes (su habla particular, sus idiolectos, sus estrategias discursivas) se convierte en una forma de resistencia ante el sistema judicial (formal y a menudo opresivo) que los juzga?

En el personaje del *Tequillas*, de la novela de Miguel Méndez, la oralidad se “escribe” cuando se ficcionaliza literariamente. A propósito, es necesario señalar que existe una diferenciación entre la oralidad literaria y el habla coloquial que se manifiesta de forma espontánea. Francesc Fernández (2008) aclara que en el proceso de inserción de lo coloquial en una obra literaria se procede a una “transposición” y cita a continuación a Luis Cortés Rodríguez:

La incorporación de lo coloquial a lo literario no se puede conseguir nunca con autenticidad. Siempre se lleva a cabo una adaptación, que implica [...] manipulación cuya causa no es otra [...] que esa doble función que, genéricamente, desempeña lo coloquial en la literatura: intensificar el *realismo* de la ficción y *caracterizar* a los personajes. (2008, p. 102)

Ello nos conduce al análisis de cómo el autor de *El circo que se perdió en el desierto de Sonora* logra plasmar la voz del personaje y el ambiente oral del juicio en el desarrollo de los pasajes del texto. Con *Tres Patines*, de la serie radiofónica *La tremenda corte*, sucede que la oralidad es el único medio con que se constituye el personaje; y aquí recae en Leopoldo Fernández, el actor que crea y personifica a José Candelario *Tres Patines*, construir y formatear, con humor e ironía –es decir, con una oralidad pura, pues no cuenta con apoyo visual– a un personaje complejo y vital, tan real que el radioescucha parecería estar mirando físicamente al propio *Tres Patines* al oír su discurso, muchas veces, descabellado. Finalmente, resulta válido preguntarse ¿cómo la voz, el tono, el ritmo y el uso de los silencios de *Cantinflas* logra potenciar su “cantinfleo” con su corporalidad?; en el filme *Abí está el detalle* se trata

de una oralidad mediatizada y amplificada, que se combina con la visualidad de sus gestos, muecas y movimientos, así como con las particularidades irrisorias de su vestuario (el trapo que cuelga de sus hombros y que él llama pomposamente “la gabardina”, el sombrerito de paja desgastado y los pantalones caídos debajo de la cintura).⁵

En los tres casos podemos coincidir con que, al final, el uso peculiar que realizan los personajes de *la palabra* es su arma de batalla; se trata de una resistencia oral: oralidad escrita, oralidad hablada y oralidad escenificada: tres casos (novelística, radiodifusión y cinematografía) donde tres distintos personajes son capaces de llenar las palabras con una multitud de sentidos y significados; situaciones judiciales de ficción, en el trasfondo de un mundo real, donde los autores (escritores, actores y guionistas) logran situar a la ironía, la parodia y el doble sentido como operadores de estrategias simbólicas de la propia oralidad.

CINE, NOVELA Y RADIO: UNA ÉPOCA DORADA PARA RECORDAR

El cine de comedia mexicano tuvo una espléndida Época de Oro, desde 1936 y hasta 1952; pero no hay que olvidar que el cine nació mudo, y que, antes de adquirir el don de la palabra (su oralidad) ya existía la radiodifusión; es decir: primero fue el cine mudo, luego la radio y finalmente el cine sonoro. En México desde finales de la década de los veinte, la señal de las radioemisoras alcanzó a millones de hogares. De hecho, las radiodifusoras comenzaron por transmitir eventos en vivo, conciertos de música y programas –a los cuales llamaron *audiciones*–; así fue el caso de Radio Educación, una de cuyas primeras transmisiones fue la del proceso penal a José de León Toral, el asesino confeso del presidente electo Álvaro Obregón. Por sus ondas radiales la audiencia de toda la nación pudo enterarse de los alegatos de su defensor, el abogado Demetrio Sodi (en aquella época los juicios eran públicos) así como de la comparecencia de importantes testigos implicados en el magnicidio que modificaría la historia política del país.

⁵ Cabe apuntar que, en un juego de espejos, los tres personajes parten de un escrito, ya sea el texto novelístico o los guiones, radiofónico y cinematográfico, aunque los actores improvisen, en un momento dado. Esto constituiría un tipo de oralidad especial, digamos, híbrida o intermedia, que puede estar basada en géneros de la literatura de tradición oral, como el chiste, el refrán (deturpado) o el albur (juego de palabras de doble sentido).

Recordemos que, a principios de la década de los treinta, la radio era el principal y más difundido medio de comunicación, con emisoras como la famosa XEW, “La voz de América Latina desde México”, que comenzó sus transmisiones en septiembre de 1930 y que, apenas cuatro años después, contaba ya con cincuenta mil watts de potencia radiada, de tal suerte que era posible captar su señal a lo largo y ancho de toda la República, e incluso, allende sus fronteras. La radio cumpliría, en muchos sentidos, una importante labor social.

Dentro de su programación, las emisoras transmitían series cómicas, que son memoria histórica y constituyen un terreno fértil para el análisis de la ironía como género oral y forma discursiva. En estas producciones, la ironía se manifiesta a través de diálogos ingeniosos, situaciones absurdas y personajes que encarnan la contradicción. La ironía –entendida como un procedimiento retórico en donde el enunciado significa algo diferente o contrario a lo que expresa explícitamente (Hutcheon, 1994)– se convierte en una herramienta para subvertir las normas sociales, cuestionar el poder y resignificar –esto es, dar un nuevo significado o sentido a acciones, contextos y experiencias–, en un proceso de reflexión y empoderamiento que permite reconquistar la propia historia, al revisar críticamente conceptos, ideas y costumbres arraigados en la cultura mexicana. En este tenor resulta, como lo señala Linda Hutcheon en *Irony's Edge: the Theory and Politics of Irony*, que “la ironía es una forma de discurso que desafía las expectativas y revela las contradicciones inherentes a la realidad” (Hutcheon, 1994, p. 5).

En Cuba, la serie radiofónica *La Tremenda Corte*, con *Tres Patines* como personaje principal, desplegó con ironía situaciones cómicas que revelaban la picardía y la astucia del personaje indiciado frente a la autoridad. Ya lo afirma Kathleen C. Riley en *Comedy in Latin American Theater*: “la comedia latinoamericana a menudo utilizó la ironía para subvertir las estructuras de poder y desafiar las normas sociales” (Riley, 2010, p. 123).

La ironía en el cine de comedia mexicano y las series cómicas de la radio no se limitó a ejercer una crítica social, sino que también se utilizó para resignificar y revisar conceptos sociológicos, como lo son la identidad nacional, la familia, el amor, etcétera. Y es que, a través del humor, ciertamente, se cuestionan los estereotipos y se construyen nuevas representaciones –en este caso– de la mexicanidad. Y, en este sentido, es comprensible que la ironía pudiera llegar a convertirse en una herramienta para la reflexión y la transformación social.

Por otra parte, para el teórico Teun A. van Dijk, el discurso, tanto oral como escrito, desempeña un papel fundamental en la construcción y el mantenimiento de las relaciones de poder; en su libro *Discurso y poder* señala que “el discurso no es sólo una forma de comunicación, sino también una forma de acción social” (Dijk, 2009, p. 19). El cine de comedia mexicano, las radioseries cómicas y la literatura en general han sido espacios privilegiados para la manifestación de la ironía como estrategia discursiva y género oral. La ironía ha sido un recurso fundamental en la producción humorística de México, dotándola de un carácter crítico y subversivo. Tanto en el cine como en la radio y en la novelística, la ironía permite resignificar convenciones sociales, cuestionar estructuras de poder y ofrecer un comentario agudo sobre la realidad política y cultural del país.

El investigador Lauro Zavala profundiza sobre el tema, y en su *Manual de análisis narrativo* señala: “la ironía es un concepto resbaladizo donde el mismo empleo de un término puede variar de una lengua a otra o incluso de un lector a otro” (2007, p. 64);⁶ en este libro aparece su “Glosario para el estudio de la ironía literaria”, donde expone las distintas formas que adopta la ironía, dependiendo del contexto narrativo en donde se ubique, para impactar a su receptor. Por supuesto, el guion cinematográfico, el libreto radiofónico y la novela literaria se nutren de la oralidad y deben ser estudiados en su calidad discursiva y textual.

La radio, en los años treinta del siglo pasado, cumplía una importante labor social; especialmente para quienes cruzaban la frontera y pasaban “del otro lado”: este fue el caso de Miguel Méndez. Nacido en Arizona, siendo niño tuvo que vivir del lado mexicano, cuando Estados Unidos cayó en la depresión económica; chico de origen, Méndez, muy joven aún, cruzó la frontera para trabajar en la pizca de algodón y tomate del lado mexicano, y se vio envuelto en el dilema de pertenecer a dos culturas; pero, al mismo tiempo, paradójicamente, a ninguna, pues es bien sabido que los chicanos eran segregados en los Estados Unidos al mismo tiempo que no eran bienvenidos en tierra mexicana. Imaginamos que para aquel niño bilingüe el escuchar las

⁶ El autor abunda que la ironía implica “la presencia yuxtapuesta de perspectivas opuestas entre sí, ya sea en el interior de un elemento narrativo, entre el narrador y el personaje, entre alguno de éstos y el lector, o entre lo que el lector conoce de las convenciones narrativas y lo que ocurre en el plano diegético” (Zavala, 2007, p. 44).

transmisiones radiales en la propia lengua materna resultaba un verdadero oasis frente a la cultura dominante yanqui y a la de sus ancestros, que también lo marginaba. Miguel Méndez calificaba como fuereño hacia ambos lados de la frontera: pocho en México y chicano en los Estados Unidos.

La obra del novelista chicano, *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*, se debe en buena medida –así lo suponemos– a todas aquellas emisiones radiales que el niño Méndez captó en su pequeño radio-receptor mientras trabajaba en campos agrícolas cerca de la frontera; de ahí que en su novela nos brinde un verdadero compendio de intertextualidades, donde resaltan los dichos, las canciones, los poemas, los albures, los refranes y toda suerte de géneros de la literatura de tradición oral con que se van construyendo sus personajes, en una narración llena de frescura y originalidad. Uno de lo que más destaca es el *Tequilas*, un borrachales cuyo juicio disparatado queda inserto en el relato que, dentro de la novela, hace el Chavo a don Homo, los dos narradores de *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*.

La obra de Méndez pone en evidencia que la ironía, estrictamente hablando, es un mecanismo intertextual. Lauro Zavala define a la intertextualidad como la “teoría posmoderna que sostiene que todo está relacionado con todo” (2007, p. 48). Desde cualquiera de sus aristas o sus facetas, en la novela de Méndez,⁷ y –hay que decirlo–, en general, la ironía será siempre un elemento intertextual.

⁷ Méndez describe su interés por la intertextualidad, dado que en ella observa, de modo explícito o difuso, que se integran al tejido textual de la poética otras voces; voces que hacen del texto un cuerpo abierto en donde abundan reminiscencias de citas y ecos de otros textos, en donde se revela la tradición literaria de la lengua y sus señas de identidad. Así sucede en su novela, cuando el personaje de don Servando Calía (el empresario, amo y señor del circo) pregunta, a rajatabla, al Poeta Loco (artista, juglar, recitador de poemas ajenos y propios), si alguna vez ha declamado piezas como *El brindis del bohemio*. Posteriormente es el propio Poeta Loco quien enlista su repertorio: *El seminariano de los ojos negros*, *La chacha Micaila. Me voy a retirar del vicio [sic]* o las *Coplas a su padre*. Con soltura el autor introduce así, a vuelta pluma, la poesía popular de Guillermo Aguirre Fierro (San Luis Potosí, 1887-1949), Miguel Ramos Carrión (Zamora, 1848-Madrid, 1915), Antonio Guzmán Aguilera *Gus Aguila* (Zacatecas, 1894-México, 1958), Carlos Rivas Larrauri (1900-1944) e, incluso, del caballero pre-renacentista Jorge Manrique (Jaén, 1440-Cuenca, 1479); el apego a la oratoria magnífica de los locutores de aquella época y la admiración por los oradores y declamadores surgió en Miguel Méndez –así lo creemos– de su afición como radioescucha (Iglesias, 2014).

LOS JUICIOS: LA JUSTICIA COMO CAMPO PARA LA ORALIDAD

En el cine de comedia mexicano, la ironía ha operado en múltiples niveles, desde el uso de personajes arquetípicos –como el pelado de *Cantinflas* o el pachuco de *Tin Tan*–, hasta la construcción de tramas que subvierten discursos hegemónicos mediante el doble sentido y la sátira social (Pérez, 2007). La figura de *Cantinflas*, por ejemplo, se erige como un símbolo de la ironía popular, al encarnar al sujeto marginal que, a través de un lenguaje enredado e incomprensible, ridiculiza a la autoridad y evidencia las contradicciones del poder (Monsiváis, 1982). Por su parte, las series cómicas de la radio (y la televisión) han sido espacios de experimentación y consolidación de la ironía como género oral.

A través de diálogos rápidos, juegos de palabras y exageraciones satíricas, estas producciones construyeron discursos que desafiaron narrativas oficiales (Martín-Barbero, 2002). En este sentido, la radio ha funcionado como un espacio de oralidad secundaria (Ong, 2011), en el que la ironía se reinventa constantemente mediante la interacción entre emisor y receptor.

Mientras que en su origen la ironía operaba como una herramienta de resistencia en espacios comunitarios y narraciones populares, en el contexto mediático adquirió nuevas dimensiones discursivas, mismas que permiten cuestionar y reconstruir las percepciones sobre la sociedad mexicana. Así, la ironía en la comedia fílmica y radiofónica no sólo representa una estrategia lingüística, sino un acto performativo que desarticula certezas y posibilita la construcción de nuevos significados en la cultura contemporánea. Tanto el filme *Abí está el detalle* como la serie radiofónica *La Tremenda Corte* son ejemplos paradigmáticos del uso de la oralidad y la ironía en el humor popular hispanoamericano. La ironía –ese concepto resbaladizo– está siempre viva y evoluciona constantemente.

Un ejemplo es el juicio oral que se desarrolla en la película mexicana *Abí está el detalle* (Bustillo, 1940), un hito del cine de comedia mexicano; en gran parte debido al peculiar estilo verbal de Mario Moreno *Cantinflas*. Su discurso es un ejemplo de lo que Carlos Monsiváis (1981) señalaba como “cantinfleo”; es decir, un uso del lenguaje que juega con la ambigüedad, la circularidad y la aparente falta de sentido, pero que, paradójicamente, deja entrever una crítica social.

En el filme, el personaje de *Cantinflas* manipula el lenguaje para confundir a sus interlocutores, evadir responsabilidades e, incluso, trastocar la autoridad del juez y del sistema judicial. La oralidad en este contexto no es sólo un recurso estilístico, sino un mecanismo de resistencia frente a las estructuras de poder. Además, el uso de la oralidad en la película se vincula con el habla popular de la época, incorporando modismos, giros lingüísticos y una musicalidad propia del español mexicano. Esta dimensión oral es crucial para la construcción del personaje y su interacción con el entorno, reforzando la idea de que lo cómico surge tanto de lo dicho como de la manera en que se dice.⁸

Se trata de una comedia de enredos en donde el enjuiciado es *Cantinflas*. Cínico y vividor, el personaje de Mario Moreno (*Cantinflas*, en el filme) acude noche a noche a visitar a su novia, Paz, quien sirve en una casa rica y le permite siempre cenar en su cocina. Una noche, ella le pide que mate al perro *Bobby*, que ha contraído rabia; a cambio de este servicio, Paz le dejará seguir cenando gratis. Mas, presa de un terrible embrollo, *Cantinflas* –quien en la confusión ha tomado la personalidad de Leonardo, el hermano de Dolores, la señora de la casa– es sorprendido por don Cayetano, el dueño de casa, quien, al sospechar de la infidelidad de su esposa, ha acudido acompañado de la policía con el ánimo de sorprenderla. En la corte, *Cantinflas* confiesa haber matado a *Bobby*, el perro rabioso; pero en el juicio todos creen que quien habla es Leonardo, confesando con descaro el asesinato de *Bobby*, el estafador ex amante de la dueña Dolores, que apareció para extorsionarla. Finalmente, el juez encuentra culpable a *Cantinflas* y es condenado a la pena de muerte. Al final, todo se aclara cuando aparece el verdadero Leonardo.

Durante el juicio, tanto los abogados como el juez –quien se esfuerza por representar a un celoso guardián del lenguaje jurídico– terminan pronunciando una retahíla de argumentos sin sentido, como corresponde al habla característica de *Cantinflas*. El juicio se ha convertido ahora en un relajo generalizado que no es sino una descarga de verborragia que cumple la función estratégica de despistar al oyente. Al comienzo del juicio, los

⁸ El habla de *Cantinflas* es ficcional; en su conformación recurre a modismos y términos del habla popular, a la vez que se caracteriza por no cumplir con las principales características del discurso: coherencia, cohesión y adecuación.

policías se dirigen a *Cantinflas*, quien se encuentra sentado frente al estrado y, cuando llega el Juez, lo conmina a que se incorpore:

—El Juez -le dice uno de los uniformados.

—...que pase -le responde *Cantinflas*.

—¡Que se levante, que ahí está el Sr. Juez!

—¡Ah!...

—Se reanuda la audiencia -dice el Juez; y añade- ¿El Sr. Agente del Ministerio Público desea interrogar de nuevo al acusado?

—Ciertamente, Señor Juez -dice el fiscal, y añade- el Señor Defensor ha aprovechado la circunstancia de que algunos de los testigos no han podido identificar al acusado para hacernos dudar de su personalidad. Me interesa demostrar que si su identificación es difícil sólo se debe a que este hombre ha sabido ocultarse durante mucho tiempo bajo un nombre falso...

—¡Tómele usted nuevamente la protesta!- le indica el Juez a su subalterno.

—¡Póngase de pie el acusado!

—Muchas gracias, así estoy bien- responde despreocupadamente *Cantinflas*.

—¡Póngase de pie!- le ordena el Juez.

—Bueno, hombre, nomás sin enojarse -pide *Cantinflas*- ...y, ¿'ora qué?

—Por enésima vez -dice el Juez- le conmino a que guarde respeto.

—¡Qué va uno a guardar- dice airadamente *Cantinflas* -si aquí no se puede guardar nada. Ya me volaron mi dinero y hasta la levita...

El público en la sala ríe con estruendo y el Juez se enoja:

—¡Silencio! -dice el juez mientras golpea con su martillo la mesa- Se recuerda al público que debe guardar silencio. Bueno, el Señor agente del Ministerio Público tiene la palabra para interrogar al acusado.

—Muy bien. Pasaré a demostrar lo del nombre falso. Vamos a ver, amiguito -dice el Fiscal dirigiéndose socarronamente a *Cantinflas*- ¿Cuál es su gracia?

—La facilidad de palabra- responde *Cantinflas* mientras el público estalla en carcajadas.

—¡Silencio!- interrumpe de nuevo el Juez -el cinismo de este señor no tiene nada de visible y sí mucho de indignante. ¡Silencio!

La ironía, por el carácter intertextual descrito arriba, carga, en este caso, con un doble sentido, el cual opera como un discurso paralelo, diciendo una cosa para significar lo contrario, o revelar el absurdo. En este diálogo sucede una inversión de expectativas; en el contexto situacional se produce un contraste entre lo que se espera y lo que sucede en el juicio. El humor aparece como herramienta subversiva: la burla, la farsa, el chiste, lo absurdo y el chacoteo desarman la solemnidad de la justicia y del poder. Es un mecanismo ajeno en apariencia a la crítica social y política, pero que permite a la audiencia ver las contradicciones del sistema.

IRONÍA Y JUICIO

Cantinflas y *Tres Patines* representan la figura del “pícaro moderno”, que a través del uso relajiento de la oralidad logran engañar, confundir o desorientar a sus adversarios. Tanto en *Abí está el detalle* como en *La Tremenda Corte* la ironía es el eje central del discurso humorístico. En ambos casos, los protagonistas adoptan una postura aparentemente ingenua o despistada, para subvertir el orden social y burlarse de las instituciones.

La Tremenda Corte es un programa radiofónico que se transmitió de 1942 a 1962, desde Cuba. Esta comedia creada por el español naturalizado cubano Cástor Vispo se desarrolla al interior de una corte judicial ficticia, y maneja un humor blanco en donde se plantean situaciones absurdas. Tiene como personaje principal a José Candelario *Tres Patines*, quien siempre engaña o roba a Rudesindo o a Nananina. La mayoría de sus robos consisten, normalmente, en productos comestibles, como gallinas, vacas y otros víveres.

La Tremenda Corte presenta siempre un intenso juego verbal por parte de *Tres Patines*; su estilo de humor está basado en la oralidad y los juegos de palabras. Gracias a la interpretación del natural de Jagüey Grande, Leopoldo Fernández (1904-1985), en el papel de José Candelario *Tres Patines*, entramos en contacto con un personaje cuya retórica juega constantemente con la tergiversación del lenguaje, los dobles sentidos y la reinterpretación de significados. Aquí podemos establecer una diferencia con *Cantinflas*, quien basa su humor en cierta verborrea delirante, ya para encubrir su ignorancia o ya para eludir la autoridad. *Tres Patines*, por su parte, emplea la oralidad como una herramienta de transgresión, desafiando las normas establecidas del discurso legal y ridiculizando la solemnidad de los tribunales.

La estructura del programa, basada en juicios humorísticos, resalta la dimensión oral del humor, al exagerar el contraste entre el lenguaje jurídico, escritural, rígido y técnico, y el habla coloquial, jugueta y ambigua, en la voz de *Tres Patines*. Esta oposición genera situaciones cómicas donde el equívoco es la principal fuente de humor, y donde la oralidad actúa como un mecanismo de inversión de roles y de cuestionamiento de la autoridad. Blanca Estela Ruiz señala que “en *La Tremenda Corte* se echa mano de equívocos, anfibologías e hipérboles para la construcción de un discurso lúdico en donde también se recrean la parodia y la ironía” (2006, p. 24).

Desde una perspectiva teórica, la ironía en estos casos se puede entender en términos que Linda Hutcheon (1994) define como un “doble discurso”, el cual implica tanto un significado literal como una intención oculta de burla o crítica. En este sentido, la oralidad cómica en *Tres Patines* y *Cantinflas* no sólo es una herramienta para generar risa, sino también un mecanismo de resistencia frente a las estructuras de poder, resignificando así la relación entre el lenguaje, la justicia y la autoridad. En seguida, transcribimos un breve fragmento del inicio de una de las sesiones de *La Tremenda Corte*, donde el acusado es señalado por robo:

- ¡Audencia pública!... El tremendo Juez de *la Tremenda Corte* va a resolver un tremendo caso.
- Doctor- dice el asistente al Juez -¿Le digo el caso que tenemos para hoy?
- Sí como no, ¿de qué se trata?
- De un hurto.
- ¿Qué fue lo que se hurtaron?
- Una botella de vino tinto.
- Pues llame entonces a los implicados en este vinotinticidio.
- Enseguida, Sr. Juez: ¡Albino Blanco de Mesa!; ¡Luz María Nannina!; ¡José Candelario *Tres Patines*!; y, ¡Mr. Robert One Strike!
- Y, vamos a ver, Mister -dice el Juez- ¿Usté' es americano, de verdad?
- Oh, yes Sir; mí ser de Oregon —dice el extranjero con su acento americano.
- ¿De Oregon o de llega y pon? -pregunta el Juez.
- De Oregon...¿yu no haber estado en Oregon? -pregunta el extranjero.

—No, señor- responde el Juez - no conozco ese estado...

—Eh...¿y Oregon es un estado? -interrumpe de pronto *Tres Patines*.

—Claro que sí; ¿qué creía Usted que era Oregón?

—Es una orquesta.

—No, *Tres Patines*, no... la orquesta se llama Aragón.

—Y ¿de qué estaban hablando ustedes?

—De Oregon.

—¿No es lo mismo?

—No, señor, no es lo mismo.

—Eso digo yo, que no es lo mismo, pero ¿y por qué suena tan parecido?

—No lo sé- responde el Juez.

—¿Ah, no?, averígualo.

—No, no tengo porqué averiguarlo... averígualo usté', que quiere saberlo...

—Dígame, americano -continúa el Juez- ¿cómo se llama usted?

—Mister Robert One Strike.

—One Strike... -repite el Juez.

—Yes

—Entonces será usted pariente de Mister Strike Two -le pregunta el Juez, dejando la solemnidad a un lado.

—Oh, yes sir, ¡somos hermanos!...

—Hombre claro que sí- interrumpe *Tres Patines*- Oye. Americano, ¿tú no tienes un primo que se llama De Gol?

—*Tres Patines*, no se meta en la conversación -le reclama el Juez.

—Toy aclarando del árbol ginecológico del americano, chico.⁹

—¡Genealógico, *Tres Patines*! -lo corrige el Juez.

—Eso es en español, pero yo lo estoy aclarando en inglés...

—Pues no aclare nada; usté' es el acusado, ¿verdad, *Tres Patines*?

⁹ Como se puede observar, un chiste, como género de tradición oral, es otra cosa. Se trata, más bien, de un juego de palabras que denuncia la falta de preparación del dicente; la expresión se asemeja a la famosa frase atribuida a *Cantinflas*: “Oiga usted, qué falta de agricultura”, que puede interpretarse como un comentario irónico sobre la educación, la cultura, los modales o la falta de algo esencial. Hay que situar, por otro lado, que este tipo de expresiones se ubica a mediados del siglo pasado, donde hacer bromas a partir de la condición femenina era moneda corriente.

—Yes, I am el acusado.
 —¿Qué es eso de “I am”?; usted’ quiere decir: “Yo soy”.
 —No, no; yo quiero decir que I am...
 —¿Cómo que “I am”?
 —Sí, sí; que hay hambre, porque todavía no he comido...

Si en *Cantinflas* la solemnidad y la demagogia refractan un sistema judicial sin sentido, en *Tres Patines* la burocracia y el discurso oficial resultan incomprendibles; y, en ambos casos, la realidad del pueblo devela una retórica legal que para la gente común y corriente carece de sustento, frente a la ineficacia de un sistema que regularmente privilegia al rico sobre el pobre. De esta suerte, la picardía marca distancia y abre un espacio para la aparición de la voz del pueblo, en personajes típicos de la oralidad popular. Observamos el surgimiento del pícaro, del travieso pilluelo que evade a la justicia y se burla del sistema. *Cantinflas*, el *peladito* mexicano y *Tres Patines*, el *vivo* cubano, orillan al espectador hacia la reflexión cultural, como arquetipos del absurdo verbal y modelos del clásico personaje pobre y trámposo, pero simpático.

EL JUICIO DE EL *TEQUILAS* O LA INTERTEXTUALIDAD EXOLITERARIA

El concepto de *intertextualidad exoliteraria* abarca, por un lado, la inserción al texto literario de fórmulas de la tradición oral, ya sean refranes, frases hechas, voces anónimas, consignas políticas, canciones o eslóganes. Por otro lado, también pueden insertarse en esta categoría textos escritos pero que no son literarios: es el caso de textos científicos, periodísticos, ensayos, plegarias religiosas y textos con otras características, como son los judiciales (Martínez, 2001, p. 80-81 y 168-169).

En algunos relatos de la novela *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*, los rasgos del discurso pertenecen a la oralidad coloquial, y la variación paródica de los componentes del género judicial se da en una situación específica de comunicación; en el juicio al *Tequilas*, veremos cómo se insertan rasgos del género judicial.¹⁰ La novela orquesta un diálogo en donde el efecto paródico

¹⁰ Un antecedente remoto en la literatura española –por ello no menos importante de señalar– de una práctica interdiscursiva que se acerca al género judicial es la novela picaresca *Lazarillo de Tormes*. El pícaro, su protagonista, narra su vida mediante una práctica autobi-

permea y transgrede el sentido de un discurso que debería tener un tono serio, pero que se trastoca en una versión irónica y jocosa del género judicial.

Para ello nos abocaremos en un análisis orientado a la problemática de los géneros discursivos, sus estilos, estructura y transgresiones, que son resultado de una combinación múltiple y particular en diferentes niveles pero que, a la vez, pueden y permiten tener variaciones. En el caso del diálogo insertado en el relato que analizaremos, el rompimiento de las especificidades del género judicial está dado por un tratamiento paródico del mismo. Se trata de un relato oral rescatado por el Chavo,¹¹ en su pueblo, Santa Ana, y trata sobre un “borrachales” conocido como el *Tequilas*. El Chavo relata a don Homo el juicio oral celebrado contra este personaje, de un modo que, en principio, remite a la voz de la oralidad: “Bueno, yo cuento lo que me contaron” (Méndez, 2002, p. 83).

Comencemos por señalar que una expresión dada en un ámbito discursivo tiene factores o momentos; uno de ellos es su “capacidad de agotar el sentido del objeto del enunciado” (Bajtín, 1982, p. 266). En esferas oficiales, como las del orden judicial, el enunciado tiene un carácter estandarizado que no da pie a un momento creativo. Un ejemplo de esto se da cuando el comisario condena al *Tequilas*: “te conmino a pagarle a esta señora” (Méndez, 2002, p. 121), de modo que –podemos inferir– no existe la posibilidad de interpretar otra idea. Sandig y Selting también contemplan este factor interpretándolo desde el punto de vista de la estilística pragmática. Sobre todo, en contextos institucionales donde existen, de forma recurrente “fórmulas realizativas explícitas para restringir las interpretaciones posibles” (2001, p. 215). En tiempo futuro del modo indicativo –el modo no es imperativo, pero el sentido del veredicto sí lo es– es la manera en que sentencia el comisario al *Tequilas*: “dormirás en la cárcel de noche; barrerás

gráfica confesional. En dicha práctica Antonio Gómez-Moriana afirma haber encontrado un modelo tomado de los interrogatorios judiciales propinados a los acusados en los procesos inquisitoriales. Gómez-Moriana comenta acerca del “modelo que creo haber descubierto en mis investigaciones sobre el género: el discurso autobiográfico confesional propio de los acusados en los procesos, tal como era impuesto por el ritual de tales prácticas sociales en la España de su tiempo” (2009, p. 109).

¹¹ El Chavo es el narrador secundario de la novela; un joven con la inquietud de convertirse en escritor, que se acerca a don Homo, el narrador principal en *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*, quien funge como su mentor.

inmundicias de las calles de día” (Méndez, 2002 p. 122). En consecuencia, esta sentencia no podrá entenderse de otro modo.

El planteamiento combinatorio de la utilización del género judicial que se encuentra en una situación específica de comunicación –un juicio oral ficcional, sui géneris por lo alejado de lo prototípico, e insertado en una novela– da por resultado un texto paródico con variaciones –en términos de Sandig y Selting– o transgresiones –en términos de Ciapuscio– en el juicio oral ficcional del *Tequilas*. Además, este es un juicio paródico porque el relato, en sí, es paródico. Como afirma Hutcheon: “la parodia no puede tener como *blanco* más que un texto o convenciones literarias” (Hutcheon, 1992, p. 178).

Los géneros pueden ser géneros discursivos primarios simples, los cuales se generan en la comunicación inmediata, como sucede en un diálogo oral de conversaciones sociales, íntimas, cotidianas o familiares. En ellos, la comunicación discursiva con la realidad es inmediata; pero pueden perderla cuando forman parte de los géneros complejos. Un ejemplo de ello es la reproducción de los diálogos en una obra literaria. Los géneros, además, pueden ser secundarios complejos, como los judiciales, científicos o periodísticos. Estos géneros reelaboran los géneros primarios simples (Bajtín, 1982, p. 250), como sucede con la novela de Méndez, que absorbe el género oral coloquial. Ahí, el diálogo es el resultado de una mezcla o combinación de un género discursivo primario –el género oral coloquial– y un género discursivo secundario –el judicial.

Cada género tiene una expresividad propia que le corresponde. Pero los géneros pueden llegar a tener una reacentuación; en el caso que nos interesa, un género discursivo elevado y oficial –como lo es el judicial– puede tener una reacentuación paródica o irónica; lo solemne puede convertirse en algo jocoso o alegre y el resultado es algo nuevo: “Los maté en defensa propia” (Méndez, 2002, p. 122). Cuando el *Tequilas* confiesa su crimen de este modo, las palabras o términos específicos tomados del género judicial se tergiversan, ya que una persona mata en defensa propia para defenderse de su agresor cuando éste atenta contra su vida. Pero resulta que, en este caso, los “muertos” no son seres humanos, sino dos pares de pavos:

Juez: ¡Habla! ¿Asesinaste tú a los susodichos pajarotes cocinables, cuyo nombre corre por guajolotes, pavos o en su defecto chihuis,

propiedad de doña Lucrecia Romo aquí presente?

Tequilas: Sí, yo los maté.

J: ¿Con qué objeto?

T: Para comérmelos.

J: Digo que si con qué arma, beodo inculto, pendejo.

T: Pues con un machete pues.

J: Di la causa, motivo o en su lugar razón para caer en tan abominable crimen, ¡responde!

T: Los maté en defensa propia, señor.

Estamos frente a una parodia del sistema legal donde, por medio de la oralidad irónica de un personaje se trastocan aspectos específicos de la formalidad judicial. El *Tequilas* construye su identidad a través del habla, frente a la burocracia y ante la incomprendición cultural con la voz del marginado, del chico o del migrante; el lenguaje fronterizo define la identidad de cada personaje y, por extensión, de un grupo social o nacional. Las representaciones orales reflejan la relación de la sociedad con la ley, la autoridad y la verdad en el contexto cultural fronterizo. Mientras que en los diálogos es posible identificar las figuras retóricas de la ironía, la hipérbole y el doble sentido.

Se da por descontado que es imposible que cuatro guajolotes atenten contra la vida de este personaje. Sucede que se ha producido una desviación de la significación de los términos del género judicial, debido a un tratamiento paródico del mismo, porque, como indica Linda Hutcheon, la parodia efectúa un enlace entre el texto que se parodia y el texto parodiante: “este desdoblamiento paródico no funciona más que para marcar la *diferencia*: la parodia representa, a la vez, la desviación de una norma literaria y la inclusión de esta norma como material interiorizado” (Hutcheon, 1992, p. 177).

Bajtín, por su parte, apunta que en “todo enunciado” se pueden encontrar discursos ajenos insertados directamente al contexto de éste (1982, p. 283). Cuando en el juicio, Lucrecia Romo (dueña de los “pajaritos sábrosos”) pide al comisario: “Deje libre a este hombre” utiliza el recurso de una marca de obligación, orden o mandato en modo imperativo: “Deje”, prototípica en el uso del género judicial, junto a la palabra “libre”, también apegada al lenguaje legal y que “representa una expresividad típica del género” (Bajtín, 1982, p. 279).

Presentamos a continuación un modelo, elaborado por Ridaño Rodrigo, adaptado al juicio oral del relato del *Tequilas*; es un esquema donde se representan “los actores implicados en los actos judiciales, así como las relaciones de poder existentes entre los participantes entre un juicio oral” (2010, p. 21). En este esquema sólo hemos agregado los nombres de los personajes que ocupan una posición y una función actoral en el juicio:

Esquema de las relaciones actorales existentes en los juicios (Modelo: Susana Ridaño Rodrigo, 2010:22)



Estas relaciones nos ayudan a comprender y contrastar que existe una alteración de los roles actorales de los participantes. El juez está al centro porque es el que detenta más poder, puesto que tiene la decisión final, y su misión es dictar sentencia; está representado por el comisario Caballo del Cid, quien a la vez funge como fiscal en el bloque acusador. Una de las diferencias más notorias en este juicio ficcional es la inversión del procedimiento habitual que se realiza en un juicio real, ya que el comisario-juez primero juzga y sentencia al *Tequilas* para, posteriormente, comenzar con el interrogatorio. En un juicio ordinario es el fiscal quien se encarga de interrogar al acusado; por tanto, cuando el comisario interroga al *Tequilas*, está actuando en el bloque acusador y no como juez (Iglesias, 2017, p. 182).

En el bloque defensor ocurre algo más curioso: no hay abogado defensor; el *Tequilas* se defiende solo; más bien, se justifica, porque de entrada se culpabiliza de lo que lo acusan. Esta actitud no es común en un juicio real; Ridaq Rodrigo explica que “lo habitual es que los inculpados manifiesten que se consideran inocentes del delito del que se les acusa” (2010, p. 26). Desde el principio de la narración se describe a un *Tequilas* derrotado, cuya postura se compara –por medio de una ingeniosa imagen– con la de un pavo muerto: “Delante del comisario juez, colgaba la cabeza el *Tequilas*, con gesto contrito de santo garroteado” (Méndez, 2002, p. 121). En este mismo bloque defensor actúa Lucrecia Romo –al final del juicio– como defensora, pese a que –como se sabe– es la acusadora particular en contra del *Tequilas*, por causarle perjuicio. Al mismo tiempo, la testigo es, también, Lucrecia Romo; y el acusado –el *Tequilas*– tiene un papel protagónico, en función de que el juicio gira en torno a él. En definitiva, estamos frente a un juicio oral disparatado en donde la acusadora termina siendo la defensora, poniendo en tela de juicio los roles actorales que debería tener cada participante en el mismo.

Sandig y Selting clasifican los “estilos específicos según el género [discursivo] y el tipo de actividad” (2001, p. 211). Así como tenemos la capacidad de reconocer el estilo de un poema romántico, de una receta médica o de cocina, o estilos de jerga como el lunfardo o el caló chilango, también podemos localizar el estilo de un lenguaje especializado, como el judicial. Para ello es importante ubicar roles o papeles específicos entre los muchos estilos que existen. Es el caso del comisario cuando actúa como fiscal quien “por medio del estilo, contextualiza su discurso” (p. 211) como representante de la ley. Pero, además, el comisario cambia de estilo en su discurso para así contextualizar estilísticamente en una parte del mismo. Logra esto apartándose de una forma rígida y estereotipada del género, y utilizando –dentro de un contexto judicial– rasgos lingüísticos propios de un estilo oral coloquial. Cuando interroga al *Tequilas*, lo impreca de la siguiente manera: “¡Habla! ¿Asesinaste tú a los susodichos pajarotes cocinables?” (Méndez, 2002, p. 122). Lo que se interpreta es que el comisario conoce al acusado –recordemos que están en el pequeño poblado de Santa Ana– y que tanto la diferencia social como la posición de poder en el juicio, entre el comisario y el *Tequilas* permiten que haya diferencias en las relaciones de cortesía señalada (Iglesias, 2017, p. 184).

Por otro lado, un dialecto regional que se utiliza como un estilo social y local se comporta como una variación lingüística importante para sus hablantes, cohesiona la identidad, la comunidad y el mundo social entre quienes lo hablan (Sandig y Selting, 2001, p. 211). En el nivel del léxico, por ejemplo, encontramos que cuando el comisario le pregunta al *Tequilas* si él mató a los animales, lo hace reformulando el concepto de pavo mediante una variación de estilo regional propia del estado de Sonora: “guajolotes, pavos o en su defecto *chihuis*” (Méndez, 2002, p. 122).

Otra característica de la estilística se presenta en la variedad de alternativas que se tienen para mencionar un mismo objeto que se diferencia estilísticamente. Los rasgos de estilo léxicos tienen que ver con la capacidad de denotar una misma cosa con diferentes vocablos. Las “*connotaciones* de significado pertenecen a diferentes *niveles estilísticos* e indican con nitidez distintas esferas de acción, tipos de actividades, temas o *mundos sociales*” (Sandig y Selting, 2001, p. 208). Podemos observar cómo, en la combinación de los dos géneros que analizamos (judicial y oral coloquial), se entremezclan términos cercanos al habla coloquial, pero, también, se interponen los de nivel normal o estándar y los de nivel específico, cuando el comisario tiene que interpelar al acusado. En la siguiente cita se observa claramente esta combinación de niveles estilísticos: “¿Asesinaste tú a los susodichos *pajarotes cocinables*, cuyo nombre corre por *guajolotes*, *pavos* o, en su defecto, *chihuis*, propiedad de doña Lucrecia Romo, aquí presente? (Méndez, 2002, p. 122).

A continuación, elaboramos una tabla con las palabras obtenidas del texto, en la cual se presentan las diferentes connotaciones de un mismo vocablo que, en su nivel estándar, se denomina pavo:

Coloquial	Normal/estándar	Específico
Pajarotes	Pavo (latín: <i>pavus</i>)	Guajolote (nahuatlismo)
Chihuis	Aves comestibles	

Para Guiomar Ciapuscio los textos concretos representan “una categoría o género de textos (*tipos*)” (2012, p. 91) que descubren las cualidades comunes que permiten, por ejemplo, asignarlos al tipo o género judicial.

En el juicio al *Tequilas* se pueden encontrar formulaciones lingüísticas que son clara evidencia de este género; vocablos del lenguaje legal como: “crimen perpetrado”, “conmiso”, “aducir”, “acción violenta”, “abominable crimen”, etcétera, que son recurrentes en el texto. Pero, como Ciapuscio reconoce, puede producirse una transgresión de las expectativas, ya que sólo con un conocimiento de lo que se espera del género es posible interpretar textos que constituyen un desvío deliberado del mismo (2012, p. 95-96). En este juicio ficcional, por medio de una parodia del género judicial se alcanzan efectos humorísticos diversos, como risa, sorpresa e ironía.

Dos ejemplos: el comisario se presenta y se autonombra como: “yo, el de la vara de la auroridá pues” (Méndez, 2002, p. 121).¹² Y, cuando le pide al *Tequilas* que explique la causa de su acción violenta así lo aborda: “expresala ahora ante este honorable cuerpo justiciero” (2002, p. 122). Sería imposible contrastar estos dos enunciados con algún juicio real, puesto que se trata de un juego paródico en donde la ironía ocupa una función preponderante: “ironizar es siempre, en cierta forma, bromear, descalificar, volver irrisorio, burlarse de alguien o de algo” (Kerbrat-Orecchioni, 1992, p. 211).

CONCLUSIONES

En síntesis, el análisis de la oralidad e ironía en los juicios ficcionales del *Tequilas*, *Tres Patines* y *Cantinflas* demuestra cómo la palabra hablada, mediada en novela, radio y cine, se resignifica como una potente matriz cultural y performática. Lejos de la mera comicidad, estos personajes emplean el ingenio verbal, la picardía y la parodia para subvertir las solemnidades judiciales, exponer las contradicciones del poder y erigirse como una forma de

¹² En realidad el comisario-juez se refiere a la vara de la justicia como emblema de autoridad. Si nos remitimos a Bajtín, es posible encontrar entre *El circo... y Don Quijote de la Mancha* un “eslabón en la cadena de la comunicación discursiva; como la réplica de un diálogo, la obra se relaciona con otras obras-enunciados: con aquellos a los que contesta y con aquellos que le contestan a ella” (1982, p. 265). De este modo, pareciera que los consejos que da el Quijote a Sancho Panza para gobernar su ínsula pudieran servir, también, a la decisión que tendrá que tomar el comisario juez: “Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al delincuente; que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo. Si acaso doblas la vara de la justicia, no asea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia” (Cervantes, 1985, p. 634).

resistencia cultural de la voz popular. Su estudio no sólo ilumina la riqueza de los géneros orales en la ficción, sino que ofrece una valiosa ventana a la complejidad de nuestras sociedades latinoamericanas, donde el humor y la ironía se convierten en poderosas herramientas de crítica social. Estamos frente a la presencia de una fuerte carga de secuencias paródicas que tienen componentes lúdicos y que se desarrollan a lo largo de juicios aglutinados por conversaciones de tipo oral coloquial con un contenido humorístico, y con intertextos de la tradición oral y el habla popular.

En suma, el análisis revela cómo estos personajes trascienden la mera comicidad para convertirse en potentes mecanismos de resignificación de textos orales correspondientes a géneros como el chiste y el albur. Lejos de ser sólo un registro de lo hablado, la oralidad en sus voces, mediada por la literatura, la radio y el cine, se erige como una matriz cultural de resistencia. A través del humor y la parodia, sus discursos subvierten la solemnidad y la rigidez del sistema judicial, exponiendo sus absurdos y contradicciones. Estos personajes, arquetipos de la picardía latinoamericana, demuestran que la palabra, utilizada con ingenio e ironía, puede ser una herramienta formidable para cuestionar el poder, generar crítica social y, en última instancia, ofrecer una ventana a la complejidad de nuestras sociedades, reafirmando el valor intrínseco de la voz popular en la construcción y deconstrucción de la realidad.

FUENTES CONSULTADAS

- ANÓNIMO (2016). *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Madrid: Verbum.
- BAJTÍN, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BAJTÍN, M. (1987) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. México: Alianza.
- BAJTÍN, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BERGSON, H. (1973). *La risa: ensayo sobre el significado de lo cómico*. México: Alianza.
- BUSTILLO, J. (1940). *Abí está el detalle*. Filme producido por Jesús Grovas. México
- CERVANTES, M. (1985). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Librerías Sánchez.

- CIAPUSCIO, G. (2012). La lingüística de los géneros y su relevancia para la traducción. En M. Shiro, P. Charaudeau y L. Granato (Eds.). *Los géneros discursivos desde múltiples perspectivas: teorías y análisis*. pp. 87-98. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- DIJK, T. (2009). *Discurso y poder*. Madrid: Gedisa.
- DOUGLAS, M. (1991). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Cátedra.
- DOUGLAS, S. (2004). *Listening in: Radio and the American Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FERNÁNDEZ, F. (2008). El habla coloquial y vulgar en *La sombra del viento*: análisis ejemplar de su traducción al alemán, al inglés y al francés. En J. Brumme y H. Resinger (Eds.). (2008). *La oralidad fingida: obras literarias*. pp. 101-119. España: Iberoamericana/Vervuert.
- GARCÍA, E. (1998). *Historia documental del cine mexicano*. México: Era.
- GÓMEZ, G. (2020). El chiste mexicano en internet. Hacia una recopilación de chistes en la Ciudad de México. En C. Carranza, D. López y M. Zavala (Coords.). *Reír y llorar. Lo trágico y lo cómico en formas narrativas de la literatura de tradición oral de México*. pp. 53-68. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- GÓMEZ-MORIANA, A. (2009). Diastratía: valor operacional de un concepto. En *Itinerarios*. Vol. 10. pp. 95-118.
- HUTCHEON, L. (1994). *Irony's Edge: the Theory and Politics of Irony*. Oxfordshire: Routledge.
- HUTCHEON, L. (1992). Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía. En A. Domenella *et al.*, *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*. pp. 171-193. México: UAM-Unidad Iztapalapa.
- IGLESIAS, R. (2017). *Metaficción e intertextualidad en la novela “El circo que se perdió en el desierto de Sonora”, de Miguel Méndez*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios del Discurso. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- IGLESIAS, R. (2014). *“El circo que se perdió en el desierto de Sonora”: un oasis para la oralidad*. Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1992). La ironía como tropo. En A. Domenella *et al.*, *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*. pp. 195-221. México: UAM-Unidad Iztapalapa.

- MARTÍN-BARBERO, J. (2002). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. México: G. Gili.
- MARTÍNEZ, J. (2001). *La intertextualidad literaria. Base teórica y práctica textual*. Madrid: Cátedra.
- MEDINA, I. (1978). *Oralidad y escritura en el proceso civil mexicano*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- MÉNDEZ, M. (2002). *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*. México: FCE.
- MONSIVÁIS, C. (1982). *Características de la cultura nacional*. México: Secretaría de Educación Pública.
- MONSIVÁIS, C. (1981). *Escenas de pudor y viviandad*. México: Grijalbo.
- ONG, W. (2011). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE.
- PÉREZ, R. (2007). *Estampas de nacionalismo popular mexicano: Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*. México: CIESAS.
- RIDAO, S. (2010). *El género judicial. Materiales para su estudio lingüístico*. Trujillo-Miajadas: Junta de Extremadura.
- RILEY, K. (2010). *Comedy in Latin American Theater*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- RUIZ, E. (2006). El chiste del chiste en *La tremenda corte*: lo cómico verbal bajo las teorías de Henri Bergson y Violette Morin. En *Del@Revista, Investigación, Publicación Electrónica de Estudios Literarios*. Núm. 1. Diciembre 2006. Universidad de Guadalajara.
- SANDIG, B. y SELTING, M. (2000). Estilos del discurso. En T. Dijk (Comp.). *El discurso como estructura y proceso*. pp. 207-231. Barcelona: Gedisa.
- SIERRA, Á. (2023). La resignificación del futuro: una reconceptualización del concepto de igualdad. En *Revista Clepsydra*. Núm. 25. pp. 13-29.
- TAYLOR, D. (2019). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- TRES PATINES RADIO (2024). Marzo 2024. *La Tremenda Corte Tres Patines Episodios Completos*. Disponible en: YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=2SDAurLDnko>

FRANCISCO RAÚL CASAMADRID PÉREZ y RAQUEL IGLESIAS PLAZA

ZAVALA, L. (2007). *Manual de análisis narrativo: literario, cinematográfico, intertextual*. México: Trillas.

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2025
Fecha de aceptación: 25 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1219>

EL GESTO COMO MARCADOR DEL GÉNERO EN LA ORALIDAD: PROPUESTAS PARA SU ESTUDIO

Santiago Cortés Hernández*

RESUMEN. Este trabajo parte de dos principios para hablar del gesto como marcador del género en la oralidad: el hecho de que los actos de comunicación orales están conformados por más elementos que las emisiones lingüísticas; y el hecho de que el género de estos actos debe ser determinado considerando elementos contextuales y de su ejecución. Tras analizar una serie de ejemplos de cómo la dimensión gestual caracteriza distintos géneros orales, el artículo propone ideas para utilizar sistemas de clasificación de los factores de la comunicación no verbal para hacer análisis complementarios de los contenidos verbales

PALABRAS CLAVE. Gesto; género literario; comunicación no verbal; artes verbales; oralidad.

GESTURE AS A MARKER OF GENDER IN ORALITY: PROPOSALS FOR ITS STUDY

ABSTRACT. This paper discusses gesture as a gender marker in oral communication. It considers two principles: the fact that oral communication acts consist of more than linguistic utterances; and the fact that the gender of these acts must be determined by considering performance and context elements. After analyzing a series of exam-

* Profesor de la Licenciatura en Literatura Intercultural en la ENES, UNAM, Morelia, México. Es investigador del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: gatoquelee@gmail.com

bles on how gesture characterizes different oral genres, the article proposes ideas for using classifications of nonverbal communication in order to perform complementary analyses of verbal content.

KEY WORDS. Gesture; literary genre; nonverbal communication; verbal arts; orality.

I. INTRODUCCIÓN

Para hablar sobre la cuestión del género de las manifestaciones literarias orales -o de las artes verbales que circulan en ambientes de oralidad- resulta necesario, en primera instancia, revisar algunos de los estudios que han abordado este tema ya sea directa o tangencialmente. Varias de las teorías que se han enfocado en describir las dinámicas de la comunicación oral de los seres humanos en el siglo XX, ya sea dentro de un espectro de lo estético o fuera de él, han establecido dos principios que son fundamentales para este trabajo. El primero es que cualquier acto comunicativo que esté instalado en el mundo de la oralidad, ya sea por su forma de composición, por su transmisión o por su performance, está conformado por más elementos que la mera emisión de discursos lingüísticos: en la construcción y transmisión de significados participan una serie de factores contextuales que rodean a la ejecución, pero también múltiples elementos de la comunicación no verbal. El segundo principio es que el género de esos discursos, en tanto que actos comunicativos complejos, no puede determinarse considerando solamente sus componentes lingüísticos, pues eso implicaría un fallo metodológico grave al no observar el resto de las recurrencias contextuales y no verbales que les dan coherencia dentro de una tradición. Abordaremos en seguida estos dos principios a manera de antecedentes para el tema que este trabajo desarrollará: cómo el gesto puede ser un factor determinante para establecer o caracterizar el género que corresponde a determinadas manifestaciones de arte verbal oral.

El establecimiento de estos dos principios se remite a ideas que no son nuevas en ningún sentido. La idea, por ejemplo, de que el significado producido en eventos de la comunicación oral va más allá de lo lingüístico es el núcleo de la teoría del performance expuesta, entre otros, por Richard

Bauman, quien identificó desde los años 70 del siglo XX la necesidad de desarrollar una aproximación a las artes verbales centrada en la performance en sí misma, aproximación en la que “la manipulación de medios lingüísticos es secundaria a la naturaleza de la performance, concebida y definida como un modo de la comunicación” (1983, p. 8-9). Este mismo tipo de señalamiento ha sido el principio de trabajo para varios de los estudiosos más notables de la narración y la poesía oral en el último medio siglo. Tal es el caso de Ruth Finnegan (1977), quien plantea que los complejos significados que se generan en la poesía oral solo pueden desentrañarse si vamos más allá de los textos y concebimos esos actos de comunicación como un tipo de acción social en la que la audiencia juega un rol determinante. También es la aproximación que traza John Miles Foley en dos libros fundamentales, *The Singer of Tales in Performance* y *How to Read an Oral Poem*, en los que, además de desarrollar propuestas de análisis de discursos orales basadas en la performance, advierte del peligro de abordar las manifestaciones de arte verbal oral considerando solo sus partes lingüísticas o literarias: “Looking oral poetry through the lens of literature –our ever-present if usually unnoticed filter– is much like peering through the wrong end of a telescope. Instead of enlarging the object or process on which the instrument is trained, this ‘backwards’ perspective graphically diminishes it” (Foley, 2002, p. 28).

Algunos estudios que combinan el análisis literario con las perspectivas antropológicas han hecho también eco de esa necesidad de ir más allá de los componentes lingüísticos de las manifestaciones orales para interpretar adecuadamente sus significados. Tal es el caso de John D. Niles, quien en su estudio *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature* (1999), además de plantear que la capacidad de narrar es el rasgo definitorio de la especie y la cultura humana, establece que toda performance oral va más allá del intercambio de palabras: “Oral performance has a corporeality about it, a sensible somatic quality, that derives from the bodily presence of performers and listeners. [...] Literature that is performed aloud in a traditional setting depends on a visible, audible, olfactory, and sometimes tactile connection between performers and their audiences” (Niles, 1999, p. 53).

Más allá de los estudios literarios, aquellos que tratan sobre la comunicación humana en general también han señalado la importancia de considerar los elementos no lingüísticos para estudiar la construcción de significados

en nuestros actos comunicativos orales. Por poner solo un ejemplo, Mark L. Knapp, siguiendo los textos de Ray Birdwhistell (1970) sobre la antropología de la gestualidad, señala que “en una conversación normal de dos personas, los componentes verbales suman menos del 35 por ciento del significado social de la situación mientras que más del 65 por ciento del significado social queda del lado de lo no verbal” (Knapp, 2009, p. 33).

Por otro lado, la idea de que el género de los discursos orales no puede ser determinado únicamente por sus componentes lingüísticos también tiene ya una historia de trabajo amplia. Esta particularidad de los discursos orales fue señalada primero desde el campo de la antropología en la primera mitad del siglo XX. Al tratar de organizar y analizar textos etnográficos recabados en trabajo de campo, antropólogos como Franz Boas, por ejemplo, señalaron que las distinciones entre cuentos y mitos podía establecerse de manera más efectiva si se consideraba el uso social de los relatos y la percepción de los narradores y sus audiencias, y no solo el análisis del contenido y estructura de los textos. También, de manera muy temprana, Paul Radin (1926) señaló que los factores contextuales y situacionales de la ejecución de los relatos eran determinantes para la asignación de una categoría de género, al menos en el caso de los mitos de los nativos norteamericanos estudiados por él.

Otra de las teorías interesantes que se han planteado sobre este tema es la que lanzó André Jolles (1970) hacia 1930 con respecto a lo que él llamó las “formas simples” del discurso. Bajo ese término se refería a distintos géneros primigenios de habla que constituyen en principio gestos verbales o formas que denotan una disposición mental en el discurso. Aunque la propuesta no tuvo gran impacto en las ideas de su época, el planteamiento es interesante porque considera justamente una definición del género basada en la intención de su emisor, es decir, en factores externos o distintos al contenido verbal.

Más recientemente, varias teorías han desarrollado también esta posibilidad de concebir el género de los discursos tomando como base elementos distintos a su producción lingüística. Un ejemplo notable en este sentido es lo que sucede con las metodologías desarrolladas por Dell Hymes (1962) como parte de una “etnografía del habla”. Hymes subrayaba la necesidad de “analizar la uniformidad de patrones subyacentes en los distintos tipos de eventos del habla para poder hacer una clasificación de géneros orales que

correspondiera con la realidad” (Cortés, 2014, p. 192) y para ello desarrolló un modelo de análisis sociolíngüístico que proponía una lista de variables a observar dentro de cualquier acto de comunicación.¹

II. EL GESTO Y EL GÉNERO

Partiendo de estos principios sobre la naturaleza de la comunicación oral y la clasificación de sus géneros, la pregunta que surge de manera natural es la siguiente: si consideramos a los discursos orales como actos complejos dentro de un sistema de comunicación, ¿qué otros elementos debemos considerar, entonces, para establecer de manera más adecuada el género de esos actos comunicativos? Los mismos trabajos que hemos revisado en los antecedentes indican una serie de factores que pueden considerarse para esos efectos. Dell Hymes, por ejemplo, nos dice que el género de un discurso oral es justamente una suma de factores entre los que se incluyen los escenarios, los actores, las secuencias y los fines de los actos comunicativos, entre otras cosas. En el panorama de los estudios sobre oralidad del último siglo, uno de los factores que ha sido considerado como determinantes del género es el gesto. A pesar de esto, son pocos los trabajos que han planteado alguna observación más específica de cómo los gestos pueden determinar los géneros del discurso oral, o cómo podemos utilizar las clasificaciones de las dimensiones gestuales como sustento para la clasificación de los discursos orales.

En las líneas que siguen, este trabajo se dedicará a exponer algunos ejemplos de cómo en distintos tipos de discurso oral podemos identificar recurrencias evidentes de los gestos, y de cómo esas recurrencias se convierten en marcadores importantes para definir los géneros de la comunicación oral. Aunque sistematizar esa observación requiere de un trabajo de más largo aliento, los ejemplos que aquí se revisarán nos permiten hacer una primera propuesta para observar mejor las dimensiones gestuales de la comunicación oral con el fin específico de la delimitación de géneros en una tradición dada. Antes de iniciar con los ejemplos de recurrencia gestual, sin embargo,

¹ Se trata del modelo “SPEAKING”, acrónimo para los siguientes elementos: setting and scene, participants, ends, acts sequence, key, instrumentalities, norms, genre. Véase, para un panorama más amplio sobre este tema, el artículo “Sobre el concepto de género en la literatura oral” (Cortés, 2014).

es necesario hacer un par de precisiones en cuanto al concepto del gesto y a las condiciones que nos permiten utilizarlo como variable en un análisis.

Existen muchos estudios que han abordado el tema del gesto desde distintas disciplinas, aunque podemos decir que, ya sea desde perspectivas lingüísticas, antropológicas, filosóficas, psicológicas o de la teoría de la comunicación, el propósito de esos trabajos ha sido casi siempre el mismo: desentrañar el funcionamiento de ese otro sistema de signos que está instalado en el territorio de la comunicación no verbal de los seres humanos, y que interactúa en distintos modos de complementariedad, sustitución o redundancia con nuestros sistemas verbales.

Los psicólogos Paul Ekman y Wallace V. Friesen (1975), por ejemplo, desarrollaron un sistema de codificación de la acción facial (Facial Action Coding System, FACS), con la intención de analizar y categorizar todos los movimientos faciales visibles independientemente de su contexto. Su propósito era demostrar que algunas expresiones faciales correspondían de manera universal a emociones básicas como la alegría, la tristeza, el miedo, etc. Desde la antropología, el estudio del gesto dio lugar también a toda una teoría formulada y expuesta por Ray Birdwhistell, primero en *Introduction to kinesics: an annotation system for analysis of body motion and gesture* (1952) y después en *Kinesics and context; essays on body motion communication* (1970). En estos trabajos Birdwhistell, además de acuñar el término de “cinésica”, definió el gesto como un tipo de movimiento comunicativo y planteó clasificaciones y tipologías realmente útiles, que han tenido un impacto en la teoría de la comunicación hasta nuestros días.

También podemos mencionar, para completar esta breve nota, los importantísimos estudios de Marcel Jousse y de Vilém Flusser, quienes hacen interactuar perspectivas antropológicas y filosóficas en el estudio de las dimensiones del gesto. En estos autores encontramos las ideas, por ejemplo, de que el quehacer humano, en cuanto expresión, comunicación y pedagogía, puede concebirse como un tipo de gesto antropológico (Jousse, 2008), o la noción de que los gestos son movimientos simbólicos mediante los cuales una persona confiere un significado a sus pasiones (Flusser, 1994). Algunos estudios neurolingüísticos mucho más recientes, han venido a completar este panorama al demostrar que el área de Broca, aquella encargada del

manejo del lenguaje, se activa en el cerebro de forma similar tanto con la producción de discurso verbal, como con la producción de gestos.²

Dada la diversidad de enfoques que existen para abordar el tema, es necesario establecer que, para los propósitos de este trabajo, nos referiremos al gesto como todos aquellos aspectos de la comunicación no verbal que involucran el movimiento del cuerpo en general y una serie de acciones y consecuencias de ese movimiento en particular. Así, consideraremos como parte de la gestualidad variables que pueden ir desde movimientos del cuerpo y de la cara en general, hasta el manejo del espacio o de determinados artefactos, pasando también por una serie de elementos del paralenguaje, como el manejo de la voz.

Ya en el campo específico del estudio de los discursos orales con rasgos estéticos, también es necesario decir que la posibilidad de analizar las dimensiones gestuales de los actos comunicativos depende siempre de su observación directa en sus contextos de producción, o de la preservación de una serie de metadatos o de condiciones contextuales y extralingüísticas en su documentación. Aunque esto parece una verdad evidente, es necesario hacerla explícita aquí, pues constituye una de las condiciones de factibilidad para lo que se planteará en seguida: para poder considerar de manera adecuada las dimensiones gestuales del discurso es necesario tener acceso directo a los contextos de producción o bien disponer de lo que podríamos llamar una “documentación densa” de los actos comunicativos.

Por último, es necesario recordar que, aunque intentaremos enunciar en este trabajo algunas recurrencias que se observan en distintas tradiciones con respecto a los gestos, nunca debemos perder de vista que, como todo aspecto de la comunicación humana, la gestualidad es también polisémica por naturaleza, por lo que su significado solo se concreta en un contexto específico. Dicho de otra forma: de ninguna manera se busca aquí aproximarnos a normas universales sobre el funcionamiento de ese otro sistema de signos.

² Véase: <https://www.agenciasinc.es/Reportajes/La-neurociencia-explora-el-camino-de-los-gestos-a-las-palabras#:~:text=Tanto%20el%20C3%A1rea%20de%20Broca%20como%20el,personas%20que%20emplan%20la%20lengua%20de%20signos%20%93>.

III. ALGUNOS EJEMPLOS DE RECURRENCIAS GESTUALES COMO MARCADORES DEL GÉNERO

A. El chisme: manejo del espacio y gesto vocal

Algunos de nuestros géneros discursivos orales más familiares y frecuentes apenas han sido sujeto de atención académica desde los estudios literarios. Tal es el caso del chisme: a pesar de que podemos distinguirlo claramente en la práctica comunicativa, contamos con muy pocas caracterizaciones de este tipo de discurso. El chisme, sin embargo, es tan identificable como género del discurso oral, que existen trabajos que lo han utilizado como fuente de información para hacer estudios antropológicos, psicológicos o sociolingüísticos.³

De acuerdo con Fabiola López Rodríguez (2015 y 2018), podemos concebir al chisme como “un género discursivo de la conversación casual altamente interactivo en el que los interlocutores se refieren y valoran a una tercera persona: sus actividades, su forma de ser, su relación con alguno(s) de los participantes de la interacción o algún episodio particular de su vida privada” (2018). Esta caracterización, que sigue a otros autores ya sea en aproximaciones sociológicas (Eder y Enke, 1991) o en acercamientos de corte sociolingüístico (Eggins y Slade, 1997), está totalmente basada en el análisis del contenido narrativo del género y tiene el problema de que deja fuera una gran cantidad de posibilidades del chisme, que no coinciden temáticamente con esto. Los chismes que no están centrados en una persona, o aquellos que tienen como sujeto un evento colectivo, quedarían excluidos de esta caracterización. Las definiciones que podemos encontrar del chisme por lo general tienen ese mismo perfil.

Sin embargo, si lo analizamos desde su realidad performática, de inmediato saltan a la vista al menos dos recurrencias del comportamiento gestual que definen a este género discursivo. La primera tiene que ver con el manejo del espacio: la práctica del chisme exige proximidad entre los interlocutores.

³ Véase, por ejemplo, Deborah Jones, “Gossip: Notes on women’s oral culture” (1980); o “El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad en estudiantes adolescentes”, de Chávez *et al.* 2007.

Para nadie es desconocido que los chismes se cuentan en pequeños círculos de comunicación, y en circunstancias que permiten la reducción máxima de la distancia que separa a emisores y receptores de los mensajes. La segunda recurrencia tiene que ver con una serie de gestos vocales que, al menos en las tradiciones de habla hispana, son también perfectamente reconocibles como caracterizadores del género chisme. Para exemplificarlas de manera rápida, podemos pensar en que el manejo de una serie de fórmulas como “¡Qué crees que me contaron!” o “¡A que no sabes lo que pasó!” exigen no solamente la narración subsecuente, como bien afirma López Rodríguez, de una serie de hechos muy particulares, sino también el dominio y manejo de determinado tono, volumen y entonación en la voz. Si bien puede haber muchas variantes dependiendo de los contextos de producción, podemos estar de acuerdo en que el chisme y el volumen alto de la voz son incompatibles en la realidad comunicativa.

Así, con unos cuantos trazos, podemos afirmar que el chisme, como género del discurso oral, puede definirse también por una serie de recurrencias muy claras en la dimensión gestual de su performance. Una descripción basada en las recurrencias gestuales del género, además, nos permitiría evitar algunos de los problemas de exclusión que se produce por las caracterizaciones basadas en el contenido verbal.

B. Rapear en modo cipher: comportamientos cinésicos

Entre las muchas modalidades de la improvisación del rap existe una que consiste en el rimado por turnos dentro de un grupo, sin generar confrontación explícita entre los participantes. Esta modalidad del freestyle rap, conocida como *cipher*,⁴ ofrece un campo muy provechoso para la observación de dimensiones gestuales, tal vez debido a que resultan muy evidentes ciertas recurrencias cinésicas que no están en relación de complementariedad con el contenido de los versos, sino que parecen constituir una especie de condiciones gestuales necesarias para la realización del discurso.

⁴ Fernando Orejuela define *cipher* como: “the ring formed by players of the dozens, MCs and b-boys” (2015, p. 216).

En este caso la definición del género se hace siempre por una vía doble: verbal y gestual. En la dimensión verbal observamos una manifestación de la creación improvisada que sigue una serie de normas relacionadas con la habilidad y el ingenio del ejecutante. Estas normas de la poética verbal, que han sido ampliamente estudiadas por Alexis Díaz Pimienta (1998), se ven complementadas por las características propias del freestyle rap: una manera particular de rimar con base en el juego contra un beat musical repetitivo.⁵ Las composiciones que se improvisan en un *cipher* no tienen ningún tema en particular: se puede improvisar, literalmente, sobre cualquier cosa. En la dimensión gestual, por otra parte, encontramos una serie de características recurrentes que en este caso dan las marcas más distintivas para poder decir que lo que estamos presenciando es un *cipher*, dentro de las amplias posibilidades y variantes del rap. Estas recurrencias rozan lo coreográfico y se mueven en dos niveles cinésicos: uno grupal y otro individual.

Podemos definir el comportamiento cinésico grupal de un *cipher* como una recurrencia gestual en la tradición del freestyle rap que establece condiciones para la improvisación de un discurso verbal. Esta recurrencia consiste en la conformación de un semicírculo de personas, cuyo centro es un micrófono que se irán turnando los participantes. Las constantes no terminan ahí, pues el comportamiento grupal parece también seguir una serie de pautas como, por ejemplo, que los participantes balancean continuamente el cuerpo de un lado a otro siguiendo el ritmo del beat, realizan movimientos de los brazos que tienden a “cobijar” y a enfatizar lo que el improvisador en turno dice, mueven rítmicamente la cabeza con un gesto afirmativo y esperan de esta forma el turno para colocarse al centro del círculo e improvisar. Una de las características gestuales más recurrentes de estas ejecuciones, que también está presente en todos los géneros del rap, consiste en el hecho de que los participantes observan un semblante serio de manera continuada, con variaciones solo hacia gestos de enojo o malestar, pero nunca hacia la risa o el regocijo.

Además de esas recurrencias gestuales del *cipher*, que conforman una especie de marco para la ejecución de la improvisación verbal, también podemos observar algunas características constantes en la gestualidad

⁵ Juan Juárez Martínez (2021) ha estudiado algunas manifestaciones de esta forma particular de la improvisación.

individual de la persona que improvisa en el centro del grupo. Entre las más frecuentes podemos citar una postura del cuerpo que incluye un semblante severo, y una actitud de enojo y agresividad que se expresa en varios movimientos del cuerpo como la extensión de los brazos, movimientos rítmicos de la cabeza y las manos. Conforme la improvisación va llegando a sus puntos álgidos, algunos de esos gestos incrementan su intensidad (ya sea por la fuerza con la que se hacen o por la velocidad), y frecuentemente los versos más logrados, los llamados “punchline”, se acompañan con gestos como un giro de la muñeca entre otros.

En una manifestación frecuente del freestyle rap encontramos, así, un claro ejemplo de recurrencias gestuales que al mismo tiempo definen un género y construyen las condiciones para su ejecución. El comportamiento gestual grupal parece marcar las fronteras entre los distintos géneros de freestyle rap: si, por ejemplo, se suprime el círculo del *cipher* también puede suceder la improvisación, pero casi siempre esta se da en un modo de confrontación entre dos ejecutantes ante un público. En ese caso estaríamos observando un género o un subgénero distinto. Valga decir, como colofón a este apartado, que estas observaciones iniciales parecen ser extensibles a muchas otras manifestaciones de canto ritual, en las que los comportamientos cinésicos grupales conforman condiciones y recurrencias que definen, condicionan y posibilitan la emisión de discursos verbales.

C. El canto cardenche y los gestos de la voz

Los gestos de la voz, ese paralenguaje particular constituido por una amplia diversidad de recursos vocales como como el tono, el volumen, la frecuencia, el timbre, la altura, etc. son una de las dimensiones gestuales que caracterizan de manera más evidente ciertos géneros del discurso oral. Identificamos claramente esas recurrencias dentro de la tradición, por ejemplo, cuando escuchamos cosas que categorizamos como “un regaño” o “una solicitud de ayuda”, los cuales se producen en volúmenes, timbres y tonalidades específicas, marcadas culturalmente. De la misma forma, algunas artes verbales con intenciones más estéticas se caracterizan sobre todo por el manejo de este tipo de recursos, como veremos en seguida.

El fenómeno que estamos describiendo es más evidente en algunas manifestaciones del canto a capela, donde toda la dimensión musical está apoyada en el gesto de la voz, como sucede con el canto cardenche. Este tipo de canto es una tradición endémica de la Comarca Lagunera –una región compartida por dos estados del norte de México (Coahuila y Durango)– que trata por lo general de temas como el desamor, la pobreza, la muerte, etc. Puede ejecutarse tanto en contextos religiosos como profanos, y generalmente participan en él tres voces de diferente tesitura, más frecuentemente masculinas.⁶

De acuerdo con lo que sabemos sobre este género, el canto cardenche puede provenir de otras tradiciones como las pastorelas y se instaura como una práctica de canto de los trabajadores mineros y agrícolas, quienes tras largas jornadas laborales se lamentaban de ciertas cosas y entretenían el tiempo (y a veces también el hambre) con este canto polifónico. Es, pues, un canto para acompañar momentos de descanso. Tal vez derivado de este origen histórico, la manera de cantar de los cardencheros es muy peculiar: son cantos que prácticamente no implican ningún tipo de gesticulación en un nivel cinésico. Los intérpretes pueden estar sentados o de pie, con los brazos quietos (frecuentemente cruzando las manos al frente o detrás) y con un semblante estoico.

En contraste radical con la quietud del cuerpo, el canto cardenche explota la dimensión gestual de la voz. Hay una serie de recursos que se han identificado muy bien desde sus definiciones musicales como un tipo de ornamentación vocal. Héctor Lozano, por ejemplo, nos dice que “en las cardenchas, los adornos que aparecen son: *glisando*, *bordato*, *apoyatura* y el *grupeto*” (2002, p. 93). Hay además una serie de peculiaridades con respecto a la afinación, el ritmo y el movimiento melódico de las distintas voces, que hacen que en ocasiones esos gestos vocales generaren efectos y combinaciones atípicas dentro de la tradición occidental.

Este ejemplo, además de darnos un caso de caracterización de un género tradicional de canto polifónico por los gestos de la voz, nos lleva a pensar que tal vez convendría, en un análisis más amplio de la caracterización

⁶ Una definición más técnica de este tipo de canto es la que proporciona Lozano para referirse a su interpretación: “La manera de interpretarse se define como una polifonía vocal ejecutada a tres y cuatro voces que corren en intervalos de 3^a, 6^a y 8^a paralelas, en isorritmia, normalmente a tiempo lento, sin ningún acompañamiento instrumental” (Lozano, 2002, p. 66).

gestual de los géneros orales, hacer una correspondencia entre el tipo de gestos que manejan y el origen de esas artes verbales. No sería descabellado pensar que existe una relación entre el gesto y las actividades que dan origen a determinadas manifestaciones. Aunque todos los géneros orales pudieran tener rastros gestuales de su origen social, en algunos podría ser más evidente, como en el caso de los cantos de trabajo, los cantos rituales, las oraciones en prácticas religiosas colectivas, etc. Me parece, en este sentido, que extender ese estudio de la gestualidad a una dimensión histórica en el caso de los géneros también sería provechoso.

D. Marcadores gestuales de discursos explicativos

En nuestro discurso cotidiano generamos continuamente un tipo de discursos que dan instrucciones sobre cómo hacer algo (seguir un proceso, producir un objeto, conseguir un objetivo, etc.). Si bien en estos discursos la función estética no es la primordial, su éxito o efectividad comunicativa depende de todas formas de la elección y de la ejecución de una serie de recursos de lo verbal y lo no verbal, que podemos considerar como parte de una poética. Para los fines de este trabajo agruparemos esos discursos (recetas de cocina, instrucciones para llegar a un sitio, etc.) bajo la categoría de “discursos explicativos”.

Los discursos explicativos orales suelen requerir una abundancia de gestos cinésicos en modo de complementariedad y redundancia, y tal vez esa abundancia puede explicarse atendiendo a las necesidades que propicia el discurso verbal. Si observamos a una persona que da instrucciones a otra para llegar a un lugar, caeremos en la cuenta de esto: dar ese tipo de instrucciones obliga a un tipo de movimiento del cuerpo, de la cabeza y de las extremidades, para indicar direcciones (rumbos o puntos cardinales), pero también a la producción de gestos ilustradores⁷ complementarios para indicar de manera efectiva las cosas que se señalan verbalmente con deícticos

⁷ Dice Mark Knapp que los gestos “ilustradores” son “actos no verbales directamente unidos al habla o que la acompañan y sirven para ilustrar lo que se dice verbalmente. Pueden ser movimientos que acentúen o enfaticen una palabra o una frase, esbozen una vía de pensamiento, señalen objetos presentes, describan una relación espacial o el ritmo de un acontecimiento, tracen un cuadro del referente o representen una acción corporal (Knapp, 2009, p. 20).

(“hacia allá”, “más arriba”, etc.). Pareciera aquí haber una relación entre el gesto y la deixis: conforme aumenta en la parte verbal la denotación de significados en dependencia del contexto de la enunciación, también aumenta la presencia de gestos cinésicos que complementan y precisan la localización de los interlocutores en el espacio y en el tiempo.

Este mismo fenómeno de superabundancia de gestos cinésicos es observable en muchos discursos y relatos que explican el origen o las características de un sitio, es decir, en múltiples narrativas de lo territorial. En muchas de ellas puede observarse cómo el gesto que acompaña al discurso verbal tiende, por ejemplo, a utilizar el cuerpo para representar el territorio del que se habla.⁸ Otro caso de proliferación de gestos ilustradores como marca de un género explicativo se da en las recetas de cocina que se transmiten por vía de la oralidad, donde las formas específicas de procesar ingredientes (batir, mezclar, cortar, picar, etc.), las medidas (una pizca, una taza, etc.), y otros varios procedimientos van acompañados de movimientos del cuerpo que reproducen gestualmente la acción de la que se habla, aunque no se encuentren los interlocutores en el momento de la preparación de alimentos. Nuestros discursos orales explicativos más cotidianos se encuentran repletos de ejemplos como estos, donde es muy evidente la proliferación de un tipo muy específico de gesto, tal vez como consecuencia de la abundancia de deixis en su contenido verbal.

La exposición de esta serie de ejemplos diversos no tiene otra intención que la de preguntarnos si este fenómeno de la recurrencia gestual como determinante de un tipo de discurso es una constante en todas las artes verbales y en todos los discursos orales. Dado que todos los géneros del discurso oral están fuertemente apoyados en la comunicación no verbal para la construcción de sus significados, no me parece descabellado afirmar que, en el mundo de la oralidad, este fenómeno constituye más bien una norma. Si hasta ahora hemos clasificado los géneros de la oralidad observando las recurrencias de

⁸ Véase con respecto a este tema el caso que se expone en la introducción al libro *El rey que se ahogó* con respecto a la narrativa recopilada en la Isla de Yunuen (Michoacán, México), donde se identificó una “estrategia narrativa [que] consiste no solo en evocar las acciones del rey que huye, sino también en representarlas gestualmente de una forma paralela: hay una representación del espacio mediante el cuerpo, y una identificación de lugares específicos con partes anatómicas” (Cortés y Granados, 2019, p. 25-26).

sus emisiones lingüísticas es porque nuestro modelo para hacerlo proviene de los estudios y los análisis literarios. Sin embargo, si situamos el análisis de los géneros en el terreno de las artes verbales como una performance, la dimensión gestual aflora como uno de los factores más determinantes.

Así, habría que empezar a preguntarse por las dimensiones gestuales que suceden en la ejecución de aquellos géneros que “hemos dado por hechos”. ¿Contar una leyenda o un cuento o un mito, por ejemplo, implican alguna recurrencia de tipo gestual? Se ha dicho a menudo que la diferencia entre estos géneros depende de la perspectiva o la postura de los interlocutores hacia la materia de la que se habla, sin embargo, esa diferencia también podría ser definida en términos de una cierta disposición gestual, pues a final de cuentas la postura de los interlocutores, en la performance, no tiene solo una expresión verbal, sino que encuentra formas muy específicas y diferenciadas de gestualidad, como la seriedad, la sonrisa, o los tonos de la voz con que se cuenta algo. La vía que venimos describiendo tal vez también sea útil para establecer clasificaciones más efectivas de géneros o subgéneros de las tradiciones orales que sistemáticamente han presentado dificultades para su distinción: ¿qué diferencia en la dimensión gestual, por ejemplo, a la ejecución de las distintas variedades del son en México?

IV. Hacia una propuesta de método

Una vez que ha quedado de manifiesto la utilidad de observar las recurrencias gestuales para caracterizar el género de los materiales orales, comienzan a surgir una serie de preguntas como las siguientes: ¿Se pueden establecer constantes del gesto o de la comunicación no verbal como determinantes de géneros orales específicos? ¿Qué tipo de metodología requerimos para observar científicamente el gesto como una variable dentro de los elementos contextuales de la performance? ¿Cómo podemos empezar a crear sistemas para la clasificación de esa dimensión gestual de los actos comunicativos? ¿Debemos partir de la descripción de las dimensiones gestuales de los actos comunicativos para clasificar genéricamente las artes verbales?

Este trabajo no puede atender a todas estas preguntas, pero su propósito último, como hemos dicho, es proponer algunas vías para sumar la dimensión gestual al análisis de determinados discursos orales que requieren de

una caracterización como géneros performáticos. En este sentido, podemos decir que aunque la importancia de la comunicación no verbal sea tan evidente en los actos comunicativos orales, crear un sistema clasificatorio basado en el gesto no resulta práctico ni viable. Tenemos ejemplos de esta forma de proceder en algunos trabajos como el de Justine Cassell y David McNeill (1991), quienes parten de una tipología general del gesto para después aplicarla al análisis narratológico de ciertos tipos de discurso. La clasificación, sin embargo, resulta tan específica y diversa, que termina por no permitir la definición de recurrencias en la práctica e incluso llega a relegar la dimensión verbal de los eventos comunicativos a un segundo plano.

Una opción viable para hacer una descripción del “gesto” como marcador de la poética de la comunicación oral podría ser utilizar sistemas de clasificación de los factores de la comunicación no verbal que puedan ser usados de manera complementaria al análisis de los contenidos verbales. Esto permitiría tomar esos marcadores gestuales en consideración al momento de caracterizar un género del discurso oral, y obtener así descripciones más densas y más acordes a la naturaleza de nuestros objetos de estudio. Para estos efectos podríamos, por ejemplo, seguir los esquemas de clasificación que derivaron de la escuela de la antropología del gesto para definir los rasgos gestuales de un género a partir de la descripción de tres tipos de recurrencias posibles: las que tienen que ver con el comportamiento cinésico (movimientos del cuerpo), las que tienen que ver con los recursos paralingüísticos (los gestos vocales y los recursos de la voz), y las que tienen que ver con la relación de los hablantes y el entorno (proxémica, cercanía de los hablantes, distancia). Al menos en los ejemplos que se han abordado en este trabajo, ese tipo de descripción haría evidente que ciertos géneros se apoyan más en un tipo de comunicación no verbal más que en otra, o que las recurrencias gestuales se observan claramente en uno de esos tres aspectos, mientras que los otros están sujetos a variación libre. En el caso del chisme, por ejemplo, las recurrencias gestuales están situadas en la relación de los hablantes y el entorno, mientras que en el caso del canto cardenche las recurrencias que definen al género están casi totalmente situadas en recursos del paralingüaje. Los géneros que muestran recurrencias gestuales conformadas por comportamientos cinésicos, por su parte, también lo hacen apoyándose en tipos diferentes de movimientos: los géneros expli-

tivos del discurso oral, por ejemplo, recurren sobre todo a gestos cinésicos ilustrativos. Una posibilidad interesante para completar esta descripción de la recurrencia de los gestos cinésicos sería describir si estos suceden en complementariedad, sustitución o reiteración de los discursos verbales. Los gestos ilustrativos que acompañan a la deixis verbal, como hemos visto, suelen, por ejemplo, suceder casi siempre como un fenómeno de reiteración.

De la misma forma que André Jolles decía que las formas simples del discurso denotaban una cierta disposición mental, podemos decir que el género de los actos comunicativos orales denota una cierta disposición gestual. Dada la importancia de la dimensión gestual en el fenómeno global de la comunicación, describir esa disposición gestual debería de ser un interés principal de los estudios sobre los discursos orales. Las pautas expuestas en este trabajo, si bien no pretenden resolver de manera definitiva ningún problema, sí aspiran a elevar el nivel de la discusión sobre este tema.

FUENTES CONSULTADAS

- BAUMAN, R. (1983). *Verbal Art as Performance*. Illinois: Waveland.
- BIRDWHISTELL, R. (1970). *Kinesics and Context; Essays on Body Motion Communication*. Louisville: University of Louisville.
- BIRDWHISTELL, R. (1952). *Introduction to Kinesics: an Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- CASSELL, J. y MCNEILL, D. (1991). Gesture and the Poetics of Prose. En *Poetics Today*. Vol. 12. Núm. 3. p. 375-404.
- CHÁVEZ, M., VÁZQUEZ, V. y DE LA ROSA, A. (2007). El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad en estudiantes adolescentes. En *Perfiles educativos*. Vol. 29. Núm. 115. p. 21-48.
- CORTÉS, S. (2014). Sobre el concepto de género en la literatura oral. En M. Masera (Ed.). *Poéticas de la oralidad: las voces del imaginario*. p. 185-201. México: UNAM.
- CORTÉS, S. y GRANADOS, B. (Coord.). (2019). *El rey que se ahogó. Relatos de Yunuén*. México: UNAM.
- DÍAZ, A. (1998). *Teoría de la improvisación poética*. Oiartzun: Sendoa.

- EDER, D. y ENKE, J. (1991). The Structure of Gossip: Opportunities and Constraints on Collective Expression Among Adolescents. En *American Sociological Review*. Vol. 56. Núm. 4. p. 494-508.
- EGGINS, S. y SLADE, D. (1997). *Analysing Casual Conversation*. Londres: Cassell.
- EKMAN, P. y FRIESEN, W. (1975). *Unmasking the Face: a Guide to Recognizing Emotions from Facial Clues*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- FINNEGAN, R. (1977). *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLUSSER, V. (1994). *Los gestos: fenomenología y comunicación*. Barcelona: Herder.
- FOLEY, J. (2002). *How to Read an Oral Poem*. Illinois: University of Illinois Press.
- FOLEY, J. (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- HYMES, D. (1962). The Etnography of Speaking. En *Anthropology and Human Behavior*. p. 13-5. Washington: Anthropological Society.
- JONES, D. (1980). Gossip: Notes on Women's Oral Culture. En *Women's Studies International Quarterly*. Vol. 3. Núm. 2-3. p. 193-198.
- JOUSSE, M. (2008). *L'Anthropologie du Geste*. París: Gallimard.
- JUÁREZ, J. (2021). Primeras palabras para el estudio performático del freestyle rap: la dimensión poética. En *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*. Vol. 53. Núm. 99.
- KNAPP, M. (2009). *Comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ, F. (2018). El chisme: estrategias discursivas desplegadas en su construcción. En *Estudios de Lingüística Aplicada*. Vol. 36. Núm. 67. p. 9-43.
- LÓPEZ, F. (2015). Antecedentes teóricos del chisme. En G. Gutiérrez, G. Mugford y R. Yáñez (Coords.). *Argumentación discursiva en textos orales y escritos*. p. 93-114. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- LOZANO, H. (2002). Polifonía de la región lagunera: polifonía religiosa y el canto cardenche. Tesis de licenciatura. UNAM, México.

- NILES, J. (1999). *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Pennsylvania: University Press.
- OREJUELA, F. (2015). *Rap and Hip Hop Culture*. Oxford University Press.
- RADIN, P. (1926). Literary Aspects of Winnebago Mythology. En *Journal of American Folklore*. Vol. 39. Núm. 151. p. 18-52.

Fecha de recepción: 12 de abril de 2025
Fecha de aceptación: 4 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1220>

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LOS *UT'AANI* COMO GÉNERO DISCURSIVO PRESENTE ENTRE LOS MAYAS LACANDONES DE LA COMUNIDAD DE NAJA', CHIAPAS*

Fabiola Alejandra Acevedo Coutiño**

RESUMEN. Los *ut'aani* son discursos tradicionales que practican los mayas lacandones que habitan en las tres subcomunidades que comprenden el territorio lacandón: Metzabok y Naja', al noroeste, y Lacanjá Chansayab, al sur.¹ El objetivo de la práctica de los *ut'aani* es propiciar-crear una situación deseada a través de las fórmulas verbales que lo estructuran, así como de repeticiones –paralelismos– cuya función es sincronizar el pensamiento y la voz de quien lo entona con la finalidad de manipular la realidad y materializarla a voluntad personal. Los discursos analizados para los fines de este artículo fueron cuarenta y uno *ut'aani*, recopilados por un mismo hablante maya lacandón que reside en la subcomunidad de Naja'.

PALABRAS CLAVE. Mayas lacandones; oralidad maya; rituales mayas; discursos rituales; *ut'aani*.

STRUCTURAL ANALYSIS OF *UT'AANI* AS A DISCURSIVE GENRE PRESENT AMONG THE LACANDON MAYA OF THE NAJA' COMMUNITY, CHIAPAS

* Esta investigación fue asesorada por la Dra. Valentina Vapnarsky, EHESS, París.

** Maestra en Estudios Mesoamericanos. Correo electrónico: alejandra.acevedo.coutino@gmail.com

¹ Estas son las tres subcomunidades lacandonas tradicionales, en tiempos relativamente recientes se añadieron Ojo de Agua, Chan K'in y Frontera Corozal.

ABSTRACT. *Ut'aani* are traditional discourses practiced by the Lacandon Maya who live in the three subcommunities comprising Lacandon territory: Metzabok and Naja', in the northwest, and La-canjá Chansayab, in the south. The objective of practicing *ut'aani* is to propitiate or create a desired situation through the verbal formulas that structure it, as well as through repetitions –parallelisms– whose function is to synchronize the thought and voice of the speaker in order to manipulate reality and materialize it at will. The discourses analyzed for the purposes of this article were 41 *ut'aani*, compiled by a single Lacandon Maya speaker residing in the Naja' subcommunity.

KEY WORDS. Lacandon mayas; mayan orality; mayan rituals; ritual discourses; *ut'aani*.

INTRODUCCIÓN

Los mayas lacandones, denominados en idioma original como *jach winik*, “verdaderos hombres”, se ubican al noreste del estado de Chiapas, México. Los lacandones detentan conocimientos antiguos que dan cuenta de su historia, y de su sabiduría ancestral. Ejemplo de ello, son los discursos denominados en idioma original como *ut'aani*. Los *ut'aani*, o *thanil*, se traducen literalmente como “la palabra de” (Knowlton, 2012, p. 253) o bien, cotidianamente son nombrados por los mayas lacandones como *secretos*. Los *secretos*, o *ut'aani*, son discursos que se musitan con el objetivo de propiciar que una práctica tradicional se realice con éxito. Dentro de las prácticas tradicionales lacandonas –mismas que se ha constatado que podrían realizarse acompañadas del pronunciamiento de un *ut'aani*– se encuentran, por ejemplo: sembrar maíz; sanar dolencias relacionadas con los huesos; preparar determinados alimentos a base de maíz y cacao; o bien, para elaborar objetos como cayucos, túnicas, piedras para cazar (Acevedo, 2014, 2016, 2023). En el contexto maya yucateco, Knowlton comenta que en el *Ritual de los bacabes*, los *u thanil* se realizan a menudo con fines curativos, aunque los conjuros relacionados con otros ámbitos de la vida, como la práctica de fuego y la caza, también aparecen en el registro documental (Knowlton, 2012, p. 253).

Ut'aani, o *thanil*, como lo han denominado Arzápalo (1987), Martel (1996, 2004), Knowlton (2012), o *ut'an* Boremanse (1981) refiere a un género oral que se había enmarcado en la cultura maya yucateca.² Estudios actuales han evidenciado que este género también se presenta entre los mayas lacandones actuales (Boremanse, 1981; Acevedo, 2014; Cook, 2019; Acevedo, 2023). Respecto al significado de la palabra *ut'an*, en términos cosmológicos, Martel (2004) señala que:

Para el pensamiento maya, *u t'an* (en la grafía colonial, y *t'aan* en maya moderno) “la palabra”,³ tuvo un significado profundo que rebasaba el concepto natural de “hablar” o “decir”, pues estaba dotada de una poderosa fuerza mágica y ritual. Y es que la vida diaria de los mayas era una constante coexistencia con los seres sobrenaturales que “hechos de puro viento” deambulaban por caminos y descansaderos, o emergían de las cuevas de agua, o filtraban su ser invisible entre los tejidos de la ropa y las esteras causando daño a los humanos. (Martel, 2004, p. 35)

² Arzápalo (1987), en el análisis retórico y pragmático *El Ritual de los bacabes*, así como Martel (1996) en el análisis del conjuro “U thanil u zizcunabal haa ti kak yan”, contenido en el Cuaderno de Teabo (folio 46) observaron algunos elementos que caracterizan los discursos rituales mayas *u thanil*, tales como: 1.- metaplastos: a) paranomasia; b) aliteraciones; c) anáfora; d) reduplicación; 2.- metataxas: a) antítesis y antónimos; b) estribillos; 3.- metáforas. Años después, Martel (2010) retomó estas características para analizar la oración “Ofrecimiento de las primicias del Señor” proveniente del pueblo de Pustunich, Yucatán. Se añadieron otros elementos a observar tales como: a) ritmo; b) rima; c) alteraciones fonológicas; d) contracciones; e) reiteraciones; f) iteración esotérica y g) préstamos lingüísticos. Merece un espacio más amplio reflexionar sobre la propuesta de análisis de ambos autores.

³ El poder de la palabra no se circunscribe únicamente a los mayas yucatecos, o lacandones, sino que está presente, incluso, desde los sumerios. Gill (2024) define los textos de encantamientos con el término sumerio *ka-inim-ma*. El autor interpreta este término como “palabra general” para cualquier tipo de recitación, pero también como jerga técnica que significa “encantamiento” (Gill, 2024, p. 52). Schramm (1981) comenta que el significado del término *ka-inim-ma* se traduce como “redacción”, “fórmula. El autor sugiere que *ka-inim-ma* es una categoría émica de los encantamientos como género en la antigua Mesopotamia (Gill, 2024, p.52). Varios de los *ka-inim-ma* que Gill (2024) analizó también están presentes entre los mayas lacandones, si bien, no con los mismos componentes semánticos que sugiere el discurso, sí con invocaciones y alto uso de metáforas. Los temas a destacar son: los de curación, agrícolas, de nacimiento, para manipular afectos de personas, para manipular emociones.

Dentro de los estudios sobre el tema de los *ut'aani* entre los mayas lacandones, Boremanse ha dedicado parte de su obra a analizar los discursos denominados *u kunan -u kunya-*, “su curación”, a los cuales ha definido en sus escritos como encantamientos de curación (Boremanse, 1981, 1991, 2007, 2020). El testimonio del sabio lacandón que brindó sus conocimientos para el desarrollo de esta investigación, revela que los (*u*) *kunya*, o (*u*) *kunan* pertenecen a la categoría general *ut'aani*. Este hecho fue advertido en 1981 por Boremanse, al decir que “tanto los encantamientos al *balche'* como los encantamientos terapéuticos (*kun.yah*) pertenecen a la categoría *t'an* (‘palabras’, ‘conjuros’), no a la categoría *k'ay* (‘canto’, ‘canción’), y tampoco a la categoría *pokol* (‘oración’)” (Boremanse, 1981, p. 192). Años posteriores, en 2020, Boremanse continuó confirmando la existencia de los *ut'aani* entre los lacandones al asegurar que “hay encantamientos que no son terapéuticos. Estos encantamientos no se llaman *u kunan* ‘su curación’, sino que se hace referencia a ellos con las palabras *u t'an-i* (‘su/ sus palabras’)” (Boremanse, 2020, párr. 7). Toda vez hecha la aclaración anterior, el trabajo a desarrollar tiene la finalidad de explicar la estructura formal de los *ut'aani*, así como las operaciones simbólicas que los configuran. Ambos fines con el objetivo central de revelar la eficacia performativa que guardan estos discursos para los mayas lacandones.

En 1981, Boremanse al referirse sobre los encantamientos, consideró que “la eficiencia de su magia radica en la fórmula (*t'an*) la cual memoriza y debe pronunciarse sin ser alterada” (Boremanse, 1981, p. 211). Sin embargo, respecto a las variaciones en los discursos, en 2020 Boremanse proporcionó información nueva sobre el tema al afirmar que sus:

Informantes de Naha' reconocieron que podía existir una variación del mismo encantamiento entre sus pares de Mensabák (Metzaboc). De hecho, el mismo encantamiento difiere de un individuo a otro. La esencia de la tradición oral nunca debe ser fijada. Con el tiempo, la memoria de un hombre le llevó a no reproducir un encantamiento en términos idénticos a los que había pronunciado anteriormente, sino a recrearlo a partir de un modelo articulado por el sistema simbólico del encantamiento. (Boremanse, 2020, párr. 53)

De acuerdo con lo anterior, y en correspondencia con el testimonio del sabio lacandón analizado en este estudio, al transmitirse los *ut'aani*, es probable que existan modificaciones o adecuaciones que, en términos prácticos, conduzcan al aprendiz a memorizar mejor los conocimientos. Estas variaciones no deben considerarse negativas, al contrario, ya fueron advertidas por Menéndez Pidal al decir que “un texto tradicional existe con variantes tales, que son signo de las refundiciones por las que una obra vive una vida tradicional en boca del pueblo” (Menéndez, 1919, citado en Gómez, 2012, p. 9). En el contexto de los *ut'aani*, Boremanse observó que el “proceso mnemotécnico dejaba margen a la variación individual, por lo que no existía una única versión de un encantamiento, sino varias, dado que cada encantador reinventaba su propia versión. Sin embargo, todas estas variantes reproducían el mismo modelo” (Boremanse, 2020, párr. 55). Respecto a la importancia del dinamismo en los discursos rituales, Vapnarsky comenta que “las cualidades retóricas de un locutor, de la cual dependen directamente su poder y eficiencia pragmática, residen en su capacidad de combinar los distintos procedimientos de una manera individualizada, a la vez estilísticamente y contextualmente” (Vapnarsky, 2008, p. 178).

La presente investigación, no considera que los *ut'aani* sean magia ni que los discursos deban nombrarse como encantamientos, se opta por referirnos a las formas de expresión en idioma original, *-ut'aani o secretos-* a fin de que esta exploración epistemológica distinta nos conduzca a ampliar nuestros conocimientos sobre el concepto maya lacandón de *ut'aani*.

Las principales interrogantes que me surgieron al iniciar la recopilación y transcripción de los *secretos* han sido, en términos etnográficos y etnolingüísticos: ¿cuáles son las características que podrían definir a los *ut'aani*?; y de ser un género oral, ¿cuáles son sus características enunciativas?; ¿qué lo diferencia de los géneros orales lacandones *k'ay* “cantos” (Bruce, 1976; Cook, 2019); *uchmen tsikba' bâk*, “historias antiguas de los animales”; *ki'adesir* “dichos” (Ramos y Acevedo, 2023; Boremanse, 2024)?; ¿cuáles son sus componentes narrativos?; ¿qué conocimientos locales alberga en su estructura?; ¿cuál es su retórica?; ¿cómo se establecen las relaciones significativas entre los seres que se mencionan en su narrativa?; ¿cuál es el origen de los *ut'aani*?; ¿cómo se transmite su enseñanza?; ¿cómo se entrelaza la relación entre las prácticas sociales y la tradición oral?; ¿cómo es construida la efectividad de los *ut'aani*?; ¿cómo entienden esta efectividad los hablantes?

METODOLOGÍA

Los registros orales se grabaron en la comunidad de Naja', en el período de años que comprende de 2013 a 2020. El hablante que brindó sus conocimientos se llama Antonio Ramos Chankin y tiene 55 años de edad. Desde hace más de treinta años vive en la comunidad de Naja', sin embargo, sus conocimientos los aprendió en la comunidad de Metzabok, de donde es originario; y posteriormente, en la comunidad de Naja' accedió a los conocimientos de otros maestros.

Como se dijo párrafos arriba, las fórmulas verbales de los *ut'aani* no son fijas, su duración y sus versiones se distinguen por varios aspectos como, por ejemplo, el linaje de la persona que funge como maestro, su origen de nacimiento, su edad, sus historias de vida, así como su sabiduría. Los discursos analizados se grabaron en un contexto de enseñanza, y no en uno performativo, por tanto, es probable que existan variaciones de duración o textuales.

El método empleado para la recopilación de la información fue el método etnográfico. Anualmente, desde 2012 se programaron cuatro temporadas de campo en la subcomunidad de Naja', con una duración de 30 días en promedio cada una. El diseño de los instrumentos se orientó hacia recopilar información sobre los siguientes temas: tradición oral, operaciones simbólicas presentes en los *ut'aani*, aprendizaje-enseñanza de los *ut'aani*, historias de vida de las personas conocedoras de este discurso, calendarización de las prácticas tradicionales antiguas y actuales.

Lo anterior, bajo la premisa de que cada práctica tradicional lacandona podía acompañarse del pronunciamiento de un *ut'aani* para su exitosa realización. Metodológicamente, se enlistaron las distintas prácticas tradicionales lacandonas, y se observó que algunas de éstas se realizaban en determinadas épocas del año: pesca, recolección de alimentos, siembra, cosecha, etc. Ello motivó la calendarización de un número limitado de prácticas tradicionales. Las temporadas de campo fueron programadas conforme a dicho calendario, a fin de observar la forma en la que algunos hablantes realizaban la práctica tradicional en la temporada del año que le correspondía.

A la par de lo anterior expuesto, se acordó –con el sabio maya lacandón, Antonio Ramos– la enseñanza de sus conocimientos por la tarde-noche,

durante seis días, por cada temporada de campo.⁴ Una vez registrados los *ut'aani* en audio y video se procedió a trabajar las transcripciones con la hija del sabio lacandón, lo anterior con la finalidad de evitar errores en las transcripciones, así como en las traducciones.⁵ La persona maya hablante que apoyara en las transcripciones y traducciones debía estar familiarizada con las formas de habla del sabio lacandón, ya que los *ut'aani* se musitan a alta velocidad y ello dificulta su comprensión. Por ejemplo, al hacer las transcripciones era común observar la contracción en verbos compuestos, de tal forma que las fronteras de significado no eran claras, y en consecuencia, las traducciones de los discursos mantenían su opacidad. En este sentido, la labor de traducción a cargo de la hija del sabio lacandón fue fundamental.

El corpus consta de 41 *ut'aani* analizados. La selección de los discursos obedeció a que, en una etapa previa de la investigación, se hizo una primera propuesta de clasificación de los *ut'aani* lacandones. Por ello, para dar continuidad al primer ejercicio de clasificación, se propuso hacer la caracterización del género discursivo. Algo importante de mencionar es que, tanto la clasificación, como la caracterización son una propuesta que variará en función de los discursos analizados. Es decir, ambas son susceptibles de modificarse si el corpus de *ut'aani* a estudiar se amplía.

Los archivos se trabajaron en ELAN⁶ con cinco líneas: 1) transcripción

⁴ No es fácil que un sabio o una sabia acepte conocer los *ut'aani*. Para la realización de este estudio hubo una ardua labor de convencimiento al hablante. Generalmente los hablantes niegan conocer los *secretos* por temor a ser considerados “brujos” o “hechiceros”, y evitar verse envueltos en “habladurías” que los dañen moralmente en su comunidad. En Naja’, por ejemplo, muchas personas temen a Antonio Ramos y, al mismo tiempo, lo consultan para aliviar ciertos males mediante los *ut'aani*. Sin embargo, para varios investigadores que no han conseguido convencerlo de grabar sus conocimientos, estos no resultan “auténticos”: ya sea porque se niega a registrar sus *ut'aani*, o porque estos no cumplen con sus expectativas en cuanto a su extensión o forma. Aprovecho para señalar que mi postura académica se opone a toda forma de violencia lingüística hacia los hablantes. Asimismo, rechazo prácticas como la reproducción de grabaciones de los hablantes –ante otros miembros de su propia comunidad– sin su consentimiento expreso, con la oscura intención de evaluar la “veracidad” o “auténticidad” de sus conocimientos.

⁵ En una primera etapa de la sistematización de los *ut'aani*, colaboró, como traductor, un hombre maya hablante joven, quien propuso que las transcripciones debían trabajarse con alguien de la familia del sabio lacandón, debido a que él no estaba familiarizado con sus formas de habla.

⁶ ELAN, por sus siglas en inglés corresponde a EUDICO (European Distributed Corpora)

en idioma original; 2) traducción literal al español, 3) traducción libre al español, 4) verbos en idioma original, 5) traducción de verbos al español. Respecto a la escritura, es importante aclarar que la lengua maya lacandona, no tiene una convención oficial para su escritura. Por tanto, debido a que esta lengua pertenece a la rama yukatecana, las transcripciones se apegaron la convención del maya yucateco actual.

La ortografía y las traducciones se sustentaron en la propuesta por Hofling (2014), sin omitir la revisión de la propuesta de Roberto Bruce (1968), en el caso de las consonantes, el sonido “ts”, y no el “tz” propuesta por Bruce, a fin de seguir convenciones más modernas usadas para las lenguas mayas. En el caso del juego A, se optó por juntar el sufijo (pronombre) con la raíz verbal con la finalidad de ubicar al sujeto en las oraciones, o con la raíz nominal en el caso de usos como formas posesivas. Y en el caso del juego B, también se unieron, al final del predicado, como es común.⁷ Verbos auxiliares como *táan*, *k'aat*, o *ka'*, decidieron separarse para no perder el contexto ponderante en la oración. Los verbos con sustantivos incorporados se separaron para no perder de vista la transformación verbal. Algunas glotales, sobre todo con la consonante b no se marcaron por no contar con herramientas lingüísticas que permitieran distinguir los sonidos b y b'. Encontramos aparentes variaciones en la realización b/b' para las mismas palabras: *b'in*. Se anotaron por si podrían vincularse al modo de vocalización de los *ut'aani*.

Una vez hechas las traducciones, se procedió a analizar el significado de los diversos animales, plantas, árboles, lugares, de la selva mencionados en los discursos. Para ello, se diseñaron instrumentos de investigación orientados a captar esta información. Los cuestionarios se redactaron primero en español, y en un segundo momento, con ayuda de la hija del sabio lacandón, se adaptaron, en idioma original, a un lenguaje cotidiano para hacer aún más entendibles las preguntas. Las respuestas se registraron en audio y video, en idioma original y posteriormente se transcribieron y tradujeron al español.

Linguistic Annotator (Barreto y Amores, 2012, p. 295). ELAN es una herramienta profesional de anotación para grabaciones de audio y video desarrollada por el Max Planck Institute for Psycholinguistics, The Language Archive.

⁷ De acuerdo con Mateo Toledo (2017, p. 18) la persona y el número gramatical se marcan con dos juegos de afijos llamados juego A y juego B en la lingüística maya. El agente transitivo se marca con juego A; pero el sujeto intransitivo y el objeto se marcan con juego B.

Al realizarse la transcripción total de los *ut'aani* fue notorio observar que se presentaban palabras, o enunciados de manera repetitiva. A fin de saber el significado de las palabras, se diseñaron instrumentos orientados a develar si dichas palabras guardaban un lenguaje simbólico, o si eran formas cotidianas de expresar determinadas acciones. En resumen, los instrumentos de investigación se diseñaron para captar información sobre: 1) su estructura narrativa –o el estilo narrativo del colaborador principal–; 2) los elementos invocados en los discursos –animales, plantas, árboles, lugares– que se mencionan en dicha estructura; 3) la construcción de las operaciones simbólicas en los *ut'aani*.

Por último, para la presentación de los *ut'aani*, se ideó un sistema velado que daría cuenta de las características de los discursos, sin mostrarlos en su totalidad. En la parte final del estudio, se expone el *ut'aani k'at*, “las palabras del barro” con el propósito de mostrar el proceso de velado, el cual consistió en: 1) analizar por completo cada uno de los *ut'aani*; 2) ubicar las similitudes y las diferencias que mostraban entre ellos; 3) a partir del testimonio del hablante, conocer las funciones enunciativas de cada uno de los elementos; 4) etiquetar-conceptualizar las características. Esta sistematización tuvo un impacto significativo en la investigación, en tanto que, conocer los componentes de los *ut'aani*, y etiquetarlos genéricamente permitió saber qué era lo que se podía ocultar, sin que la cadena de significados expuesta por el hablante, sobre cada uno de sus partes, careciera de sentido. Es decir, se procuró exponer la riqueza del discurso, y a la vez, se conservó la secrecía de éstos.

DISCUSIÓN DE RESULTADOS

Los *ut'aani* que enuncian los mayas lacandones se hacen con la finalidad de acompañar y propiciar la adecuada realización de ciertas prácticas tradicionales. Los discursos además de describir la forma en la que debe realizarse el hacer tradicional, se acompañan de invocaciones y evocaciones de seres naturales y seres animales a fin de extraer su fuerza o emular sus atributos. Las principales características de los seres, desde la cosmogonía lacandona, es que poseen un corazón, *upixan* y un dueño, *u Yumi* quien tiene la función de resguardarlos. Cabe aclarar que no todos los seres que existen en la selva poseen esta cualidad, sino sólo aquellos a los que las deidades les otorgaron

cualidades inmanentes. Los 41 discursos analizados se distinguieron por el criterio de funcionalidad, es decir, por el objetivo por el cual se practican. En el análisis se observan diez tipos de *ut'aani*.⁸

A continuación, se presenta una propuesta de clasificación, así como los nombres de los discursos analizados para la caracterización de este género discursivo:

FIGURA I. CLASIFICACIÓN GENERAL DE LOS *UT'AANI*.⁹



Toda vez que los *ut'aani* se tradujeron, a simple lectura se observó que están conformados por frases confusas y –aparentemente– desordenadas. Al respecto, Martel, al estudiar el conjuro “U thanil u zizcunabal haa ti kak yan”

⁸ Boremanse nombra como “cantos” a una serie de registros que obtuvo en la comunidad lacandona de Lacanjá Chansayab. El autor los clasifica de acuerdo con las siguientes características: a) temas mitológicos; b) temas en relación con otros ritos religiosos; c) temas en relación con el entorno natural; d) temas de la vida cotidiana. Al finalizar la clasificación, el autor comenta que es posible que, en el pasado, algunos cantos hayan tenido una función mágica (Boremanse, 2024, p. 315).

⁹ Elaboración Fabiola Acevedo. Diseño: Ivelin Buenrostro.

que aparece en el Cuaderno de Teabo (folio 46), con datación del siglo XVII, y cuyo título traduce como “Lo que se dice para enfriar con el agua lo que en el fuego está” (Martel, 1996, p. 77) advierte que “la pronunciación confusa crearía un efecto auditivo y por consecuencia psicológico, en los oyentes. Es de suponer que estos –los oyentes– reconocían la sacralidad de las fórmulas, aunque desconocían su significado y función” (Martel, 1996, p. 44).

En el contexto de los conjuros mayas yucatecos, Arzápalo, en referencia al *Ritual de los Bacabes*, comenta que “una forma de codificar el lenguaje es mediante alteraciones fonológicas en la forma coloquial” (Arzápalo, 1987, p. 13). Al igual que Martel (1996), Arzápalo manifiesta que, a fin de mantener el lenguaje secreto de los conjuros, “un recurso común es el de eliminar la glotalización de algunos vocablos, los cual dificulta la comprensión del material léxico” (Arzápalo, 1987, p. 13). Respecto a los *ut'aani* registrados al sabio maya lacandón, llama la atención que la traductora al hacer la transcripción de los audios corrigió las glotales omitidas por su padre. Sobre ello, es importante señalar que los estudios fonológicos tienen una gran área de oportunidad para analizar estos aspectos en los *ut'aani*.

Martel, al examinar la estructura literaria del conjuro “*U thanil u zizcu-nabal haa ti kak yan*” distinguió tres momentos o partes en que se divide éste: “en la primera, el sacerdote nombra a la deidad y la invoca; en la segunda, el sacerdote realiza las acciones necesarias para exorcizar el mal, y en la tercera, describe el resultado de las acciones o el logro del ritual” (Martel, 1996, p. 51).

En los *ut'aani* registrados al sabio maya lacandón, cada frase –ordenadas en versos para su análisis– presenta acciones muy concretas.¹⁰ A nivel macro, se propusieron tres escenarios para describir los tres marcos narrativos¹¹

¹⁰ Se respetó el orden enunciativo que el sabio lacandón proporcionó en cada uno de sus discursos. El supuesto “orden” fue una estrategia metodológica para entender el sentido del texto, pero ningún *ut'aani* fue modificado al momento de transcribirlo o presentarlo. Por ello, el inicio y el final de cada uno de los discursos se descifraron gracias al testimonio del hablante, así como de su hija, al traducir los *ut'aani*. Metodológicamente fue importante ordenar la secuencia de los *ut'aani* para entender su estructura narrativa (macro y particular) y los objetivos por los que cada uno era entonado.

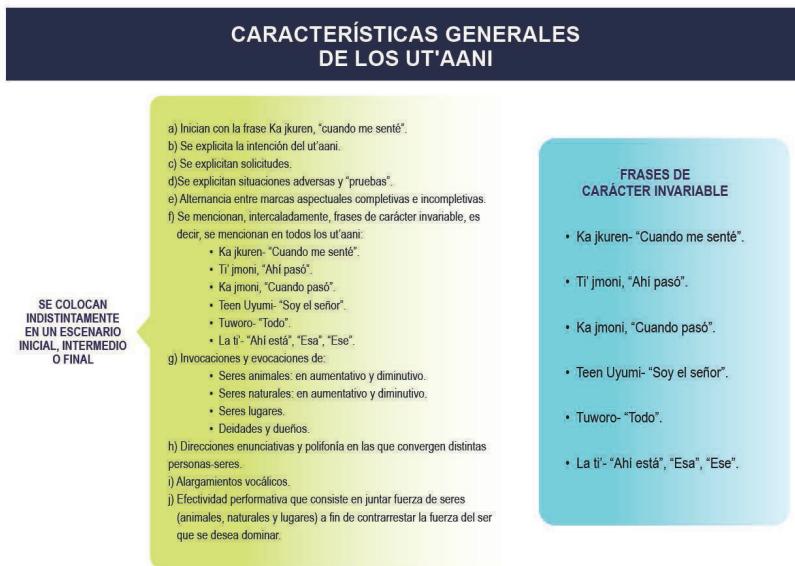
¹¹ No es una secuencia narrativa tradicional, como la de un cuento, sino que se enmarca en un contexto ritual. Los *ut'aani* presentan una secuencia de acciones rituales en las que el ejecutante se prepara física y simbólicamente para hacer uso de la palabra con autoridad.

de los discursos: 1) escenario inicial (E1); 2) escenario intermedio (E2); y, 3) escenario final (E3). A nivel particular, cada marco narrativo, en cada *ut'aani*, desempeña la misma función, pero en contextos distintos. El escenario inicial generalmente describe un ambiente introductorio sobre la práctica que se desea realizar con éxito. Mientras que en el escenario intermedio se presentan acciones dirigidas a: 1) potenciar y juntar las fuerzas de los seres que son invocados, así como de los atributos evocados de los mismos; 2) explicitar solicitudes, y 3) explicitar acciones que se desean evitar, o bien, crear. En última instancia, el escenario final genera un ambiente de éxito de la práctica, en donde se explicita que el objetivo se cumplió, –tal y como Martel (1996, p. 51) había advertido– y que quien entona se ha convertido en agente creador de esa realidad.

Por otro lado, a nivel particular, un *ut'aani* pueden iniciar describiendo el escenario final (E3), seguido de frases enmarcadas en el escenario intermedio (E2) y concluir en el escenario inicial (E1). Y otro *ut'aani* puede tener la siguiente secuencia E1- E2- E3. Es importante aclarar que, de los 41 discursos analizados, ninguno inicia con enunciados alusivos a un escenario intermedio (E2) (solicitudes, invocaciones, evocaciones); es decir, las palabras de poder necesitan, con anticipación, ambientarse, mentalmente, en un escenario inicial, o bien, en uno final.

Las características generales de los *ut'aani* son:

Esto se refleja en la fórmula verbal *ka jkuren*, “cuando me senté”. Posteriormente las acciones describen una ejecución técnica sobre la forma en la que se realiza el hacer tradicional (por ejemplo, moldear barro). Estas secuencias alternan con otras fórmulas verbales como: solicitudes, frases que aluden al viaje de “la palabra” por distintos escenarios (*ti'jmoni*, “ahí pasó”), o bien, condiciones adversas, como las pruebas. Finalmente se explicita el éxito de la práctica tradicional, o no, eso dependerá de los intereses del ejecutante. Cada acción nombrada tiene una progresión intencionada.

FIGURA 2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS *UT'AANI*.¹²

A fin de profundizar en tales características, a continuación se describen cada de ellas:

Inicio con la frase ka jkuren, “cuando me senté”

De acuerdo con el testimonio del colaborador principal del estudio, la frase *ka jkuren* alude al estatus de autoridad que guarda una persona sobre otra al momento de sentarse a hablar, y todos alrededor, deben guardar silencio y estar en calma. Dentro del corpus, únicamente dos, de cuarenta y un *ut'aani*, no inician con este enunciado. Esta expresión en los *ut'aani* marca el inicio de una serie de órdenes –a través de solicitudes e invocaciones de fuerzas auxiliares de otros seres– que realiza el ejecutante para que su práctica tradicional se realice con éxito, o a su conveniencia.

¹² Elaboración Fabiola Acevedo. Diseño: Ivelin Buenrostro.

Las intenciones y solicitudes en los ut'aani

Los *ut'aani*, en cuanto a sus propósitos, son versátiles, se anuncian tanto para fines positivos, como negativos. La premisa en todos los discursos es cumplir con el objetivo por el que se practica. Las solicitudes se distinguen por la alta frecuencia en la que se repiten, así como por presentarse en un ritmo sonoro de invocaciones, evocaciones de las fuerzas de distintos seres –naturales, animales, árboles, lugares–. Mientras que las intenciones únicamente se mencionan una o dos veces.

La intención y la solicitud establecen una relación por un principio de consecuencia. A modo de ejemplo, en los *ut'aani* de sanación, la intención puede expresarse así: “para que deje de doler el estómago”, mientras que la solicitud que se repite con frecuencia es: “que sane”, “que no duela”. Ambas expresiones aunque son parecidas, de fondo guardan una relación semántica entre el dolor –lo que se padece– y la sanación –lo que se desea–. Es decir, entre lo que se vive y lo que se desea propiciar.

Situaciones adversas y las pruebas

Durante el proceso de enseñanza es característico que sucedan *las pruebas*. Para los lacandones, “*las pruebas* son concebidas como retos que las deidades creadoras envían a los hombres para probar su fortaleza. Éstas consisten en enfrentar un daño, por ejemplo, una enfermedad; aunque también existen pruebas enviadas para comprobar si una enseñanza tradicional fue bien aprendida” (Acevedo, 2014, p. 93). Si la persona no aprendió bien su *ut'aani* puede dañarse a sí mismo. Por ejemplo, cuando se enseña el *ut'aani* para sanar las dolencias producidas por el gusano *chup*, si el aprendiz no lo recita de memoria adecuadamente, el gusano, al contacto con la piel, le puede producir fiebre y dolores musculares intensos. O bien, si el aprendiz recita el *ut'aani tok*, “secreto para rajar piedra” y no lo memoriza por completo, es probable que sus lanzas no salgan enteras, o bien, que, al momento de sentarse a rajar la piedra, el aprendiz se corte de gravedad una mano o el brazo (Acevedo, 2014, p. 116).

Así como las pruebas se presentan en la vida cotidiana, en la estructura narrativa se expresan en enunciados que alientan a la persona a ser valiente.

La explicitación de las pruebas –en la narrativa de los *ut'aani*– se formulan después de las solicitudes, intenciones, invocaciones, evocaciones. De los 41 *ut'aani* analizados, únicamente cinco explicitan las pruebas en su narrativa.

Usos del aspecto incompletivo en la estructura narrativa de los ut'aani

Una de las características más sobresalientes en la narrativa de los *ut'aani* es la alternancia del aspecto completivo e incompletivo. Al hacer el análisis entre el uso de una marca aspectual y otra, se propone que el uso de ambas es para diferenciar las acciones introductorias y aquellas que son trascendentales en la narración. Al respecto, Vinogradov comenta que “los cambios de marcación de tiempo/aspecto aparecen por razones pragmáticas cuando el hablante enfatiza algún episodio dentro de la sucesión narrativa”¹³ (Vinogradov, 2017, p. 203).

Antes de adentrarse en el significado que guarda el aspecto incompletivo en los *ut'aani*, conviene reparar brevemente en el uso de éste de manera amplia, en narraciones generales, para después focalizarnos en el uso del incompletivo en el discurso ritual. Para ello, Vinogradov refiere que:

Hay una tendencia a definir el incompletivo con base en una lista, a veces bastante larga, de significados elementales. Por ejemplo, Craig (1977, p. 60-63) indica seis usos elementales del incompletivo en el jacialteco (*poptí'*): 1) una acción que ocurre en el presente; 2) tiempo presente de narración; 3) presente habitual; 4) “presente pasado” para acciones que empezaron en tiempo pasado, pero todavía están ocurriendo; 5) expresión de simultaneidad; 6) construcciones futuras. Una lista, aunque menos extensa, también aparece en Dayley (1985, p. 80) para el incompletivo en *tz'utujil*: 1) aspecto habitual; 2) tiempo futuro inmediato; 3) pasado narrativo en discurso. Es importante señalar que para el completivo no se encuentran listas de

¹³ Vinogradov en el mismo artículo comenta que en la bibliografía –fuera de la tradición mayista– se consideran términos equivalentes el aspecto completivo e incompletivo con el perfectivo e imperfectivo (Vinogradov, 2016, p. 9). Sin embargo, en el caso de las lenguas mayas ambos aspectos son más complejos de definir, como lo evidencia en líneas sucesivas el autor al enlistar los usos del incompletivo en algunas lenguas mayas (Vinogradov, 2016, p. 11).

significados elementales como estos. Este hecho puede servir como evidencia de la complejidad semántica del incompletivo, a diferencia del completivo. (Vinogradov, 2016, p. 11)

Respecto a la constitución del discurso ritual, Vapnarsky comenta que la temporalidad de éste se comprende en la articulación con las secuencias temporales constituidas por los gestos y el lenguaje corporal, y las transformaciones internas y externas que produce el ritual (Vapnarsky, 2017, p. 429). En el marco del análisis del tiempo ritual y sus temporalidades:

El discurso ritual ha sido objeto de un análisis detallado con respecto a sus propiedades transformadoras: la performatividad de sus fórmulas y el poder de su poética (por ejemplo, Stasch 2011), la construcción verbal de las relaciones interpersonales/espirituales y su agencia (por ejemplo, Duranti, 1994; Fontaine, 2016; Senft y Basso, 2009; Robbins, 2001; Pitrou, 2016), la aparición de voces complejas (p. ej., Monod, 2000; Monod y Erikson, 2000; Haviland, 2000) e identidades (p. ej., Houseman y Severi, 1998), las transmutaciones epistémicas (p. ej., Déléage, 2009; Hanks, 2006), o la creación de un espacio ritual adecuado (por ejemplo, Hanks, 1990). Sin embargo, escaso tratamiento se le ha dado al tema del tiempo, fuera de consideraciones generales sobre la atemporalidad del ritual o el vínculo que genera con tiempos míticos o pasados históricos. (para Mesoamérica ver por ejemplo De la Garza, 2015; Gossen, 1974a). (Vapnarsky, 2017, p. 429)

En el estudio de la temporalidad ritual, aunque con limitaciones, los registros sí permiten delimitar algunas características sobre el tema. En este sentido, Vapnarsky, y otros,¹⁴ proponen algunas premisas respecto al análisis del discurso ritual:

¹⁴ La investigación se desarrolló en el contexto de la red internacional RITMO: Acciones rituales y tiempo: Creación, destrucción, transformación en Mesoamérica (CNRS, GDRI 2015- 2018). Se presentaron partes en la reunión Temporalités rituelles en Mesoamérique: séquences temporelles et cordinaciones des actions (Abbaye de Royaumont, octubre de 2015) y en la Conferencia El tiempo en recomposiciones: Enfoques interdisciplinarios sobre los rituales mesoamericanos (Sapienza Università di Roma, noviembre de 2016). Es fruto de una colaboración con participantes del grupo sobre discursos rituales mayas del GERM (en particular Aurore Monod Becquelin, Cédric Becquey y Marie Chosson) y también con espe-

1. El tiempo ritual es heterogéneo, implica una yuxtaposición de temporalidades, con diversas articulaciones y (a)sincronicidades.
2. Los rituales se distinguen en sus configuraciones temporales, es decir, la forma en que donde se evocan, instalan y combinan distintas temporalidades.
3. (Al menos entre los mayas) el discurso ritual juega un papel central en la indexación e instauración de esta pluritemporalidad. (Vapnarsky, 2017, p. 430)

En resumen, en el tiempo ritual, se abren distintas temporalidades por las articulaciones y (a) sincronicidades que pueden ocurrir en el contexto mismo. Antes de analizar las temporalidades encontradas en los *ut'aani*, es preciso recordar que estos se practican con la finalidad de propiciar una realidad deseada a partir de palabras que se enuncian y acciones que se piensan en distintas temporalidades. La narrativa de los *ut'aani*, destaca por alternancia entre marcas aspectuales completivas e incompletivas. De acuerdo con el estudio, las marcas aspectuales completivas “ambientan”, a modo de introducción, la narración de los *ut'aani*. En lo que respecta a las acciones con marcas aspectuales incompletivas, éstas indican una transición o un quiebre en las acciones descriptivas del completivo y abre una temporalidad en donde se enfatizan intervenciones puntuales del ejecutante, en donde sus invocaciones y evocaciones de fuerzas auxiliares son trascendentales en la creación de la realidad deseada. Según el testimonio del sabio lacandón, las acciones enmarcadas en el aspecto incompletivo tienen la función de inducir la mente del ejecutante a que la intención del *ut'aani* se materialice.

Al respecto, Vapnarsky comenta que, para aclarar la complejidad de las referencias temporales, los anclajes y las transformaciones, ha explorado la idea de la existencia de múltiples temporalidades, o más precisamente, temporalizaciones rituales (Vapnarsky, 2017, p. 431). Estas temporalizaciones rituales planteadas por la autora, se observan en los *ut'aani* cuando el ejecutante, en su discurso, oscila entre las temporalidades marcadas aspectualmente. Las acciones enmarcadas en modo aspectual completivo describen el procedimiento para realizar con éxito una práctica tradicional lacandona; mientras que las

cialistas en ingeniería de voz dentro del proyecto DIADEMS (ANR- 12-CORD-0022-05), especialmente Claude Barras y Martine Adda- Decker del LIMSI-CNRS, Univ. París-Sud.

acciones enmarcadas en incompletivo orientan el ritual hacia las peticiones, pero no como súplicas, sino como afirmaciones de que en ese momento está sucediendo la situación deseada. Asimismo, el aspecto incompletivo es referencial en cuanto a ubicar los seres naturales o animales expresados en los *ut'aani*. La secuencia narrativa del completivo, al describir acciones que suceden en la práctica social, alude a una temporalidad más concreta, mientras que el incompletivo, alude a una preparación mental, a través de la práctica de la certeza de que las acciones verdaderamente están sucediendo.

Un paréntesis conveniente de hacer en este momento, es referente al concepto “certeza”. Los lacandones entrevistados comentaron que la estructura narrativa de los *ut'aani* está diseñada de esa forma –alternancia del completivo e incompletivo– con la finalidad de adiestrar al cerebro sobre la certeza, “creer que lo que se está diciendo es cierto”. Para Fontaine, en el contexto de la iniciación Yurupari, entre los Yucuna de la Amazonía Colombiana, el ritual:

Tiene dos objetivos principales: 1) para los jóvenes, darles certeza de que las enseñanzas que se les dan son verdaderas; y 2) para aquellos que han sido elegidos para aprender chamanismo, la iniciación debe poner a prueba su capacidad de arriesgar toda su vida para obtener el control de la agencia simbólica descrita en estas enseñanzas. (Fontaine, 2016, párr. 36)

De tal forma que, en el marco del aprendizaje de las enseñanzas divinas, la certeza mental es una facultad que debe fortalecerse al practicar con disciplina las enseñanzas mismas.

El orden en el que se presentan las acciones, la alternancia de los aspectos temporales, las invocaciones, así como las frases invariables presentes en la estructura narrativa de los *ut'aani*, sugieren un ritmo estilo péndulo. Estudios anteriores sobre el habla ritual entre los diversos grupos mayas, han sugerido que los cambios en el ritmo de elocución actúan sobre la interacción con entidades espirituales, con otros participantes del ritual, o entre ambos (Hanks, 2009).

En resumen, ambos modos aspectuales crean espacios en donde suceden, sistemáticamente, una alternancia entre ambientaciones de escenarios

y afirmaciones e invocaciones de seres a fin de crear una realidad específica. En esos espacios, abiertos a dos “temporalizaciones rituales”, se establecen escenarios, diálogos, introspecciones, órdenes, y una mezcla de fuerzas de distintos seres invocados y evocados. En este sentido, es muy limitado afirmar que en los enunciados con marcas aspectuales en incompletivo exclusivamente se enfatizan hechos puntuales de la narrativa, como lo sugirió Vinogradov (2017, p. 203). Por el contrario, su función es marcar una duración distinta donde se precisan formas de hacer la práctica tradicional, de sentir los padecimientos –en el caso de los *ut'aani* de sanación–, y anhelar situaciones, entre otras cuestiones.

Invocaciones, evocaciones e intenciones

Las invocaciones y evocaciones son operaciones simbólicas y polirreferenciales que forman parte de la narrativa de los *ut'aani*. En el caso de ambas –invocaciones y evocaciones– son sustantivos, en algunos casos acompañados de adjetivos, con alta frecuencia repetitiva, aunque sin proporcionar mayor información. Los seres pueden mencionarse en distintos *ut'aani*, y son polirreferenciales, es decir, no siempre se invocará la misma cualidad del ser. Este rasgo enunciativo –muy económico en términos narrativos– es parte del estílo enunciativo del sabio maya lacandón que proporcionó sus conocimientos.

Las invocaciones nombran las características inherentes al comportamiento del ser; o bien, significados cosmológicos que estos guardan para los mayas lacandones. Mientras que las evocaciones tienen por objeto emular algún rasgo físico del ser. La distinción entre ambas operaciones simbólicas es información velada en los *ut'aani*, misma que sin el testimonio del hablante no se podría conocer. Sirva de ejemplo el *ut'aani* para tallar –o rajar– la piedra. Este *ut'aani* se practica con la finalidad de cincelar tradicionalmente una piedra a fin de extraer finas lanzas que se insertan en las puntas de las flechas que en tiempos pasados servían para cazar animales. Al practicar este *ut'aani*, la persona invoca fuerzas de las aves que vuelan en el aire con mucha destreza y precisión, como el águila. Sin embargo, al mencionar las plumas, se evoca la forma física que estas tienen, a fin de que la lanza, al cincelarse, imite la forma de las alas de las aves (Acevedo, 2014, p. 128).

La elección entre una fuerza, cualidad, aspecto o forma física a invocar reside en el conocedor, quien ha desarrollado una sabiduría amplia sobre los seres –animales, plantas, árboles, lugares– que moran en la selva.

*Direccionalidad enunciativa y polifonía en los *ut'aani**

Otros de los rasgos característicos en los *ut'aani* son las distintas direcciones enunciativas y la polifonía en las que convergen distintas personas y seres. Vapnarsky comenta que, los últimos estudios sobre lenguaje ritual han evidenciado que en el discurso ritual es común encontrar la polifonía por parte del mismo enunciador quien encarna distintas personas, entidades espirituales, o bien, se presenta como agente-paciente (Vapnarsky, 2013).

Las distintas direcciones enunciativas y la polifonía, como rasgo característico de los *ut'aani*, se explica debido a que el sabio lacandón que compartió su conocimiento es consultado para realizar *ut'aani* a favor de una tercera persona. De tal forma que en la descripción de escenarios, como se ha dicho en líneas arriba, se crea un ambiente en el que suceden las acciones del *ut'aani*. En dicho ambiente, a fin de no evidenciar quién es el agente, el paciente, o el solicitante del *ut'aani*, se realizan acciones con distintas referencialidades o marcas de personas. Ejemplo de ello ocurre cuando un hombre o mujer que no desea tener un hijo, acude a un sabio para que le ayude con su propósito. En este caso la persona conocedora del *ut'aani* para no tener hijos, en su discurso, hace referencia a una situación hipotética en donde se presenta la mujer embarazada –o no–, el esposo, y el conocedor del *ut'aani*. En la narrativa interactúan todos, sin explicitar quién realiza las acciones. Esta estrategia se observa, principalmente en el cambio de persona observada en análisis del discurso ritual; por tanto, los *ut'aani* presentan la polifonía en los términos de asumir las distintas voces de los participantes: agente-paciente-solicitante, como lo sugiere Vapnarsky (2013). En los discursos, el ejecutante alterna entre marcas de personas, a fin de situar-invocar al paciente, agente, solicitante, y crear así el escenario en donde se enmarca el *ut'aani* enunciado.

En el caso del “U thanil u zizcunabal haa ti kak yan”, analizado por Martel, la autora comenta que:

La enunciación en los conjuros pudo tener diferentes propósitos: en el plano ritual, para abrir el espacio sacro en cuyo umbral se encuentra el oyente o receptor, a quien el sacerdote debe predisponer para la terapia o para el resultado exitoso de una ceremonial ritual. En el plano sacerdotal, la enunciación se expresa como un instructivo que guía a otros colegas especializados, mientras en el plano sagrado, la enunciación permite al sacerdote entrar al espacio y tiempo de las deidades para desplegar su poder. (Martel, 1996, p. 76)

Alargamientos vocálicos

Los alargamientos vocálicos son un rasgo distintivo en el repertorio de *ut'aa-ni* grabados del sabio lacandón, a excepción de la “u”. Respecto a los alargamientos de las vocales en el habla cotidiana, Mojica y Martínez, comentan que “las vocales largas son poco frecuentes como fonemas por su inestabilidad articulatoria. Este hecho también coincide con la propuesta para los sistemas vocálicos del itzaj (Hofling, 2000) y el mopán (Schumann, 2000)” (Mojica y Martínez, 2018, p. 87). “El hecho de que lacandón del norte, no presente evidencia de vocales largas fonéticas, implica que en esta lengua se presenta un patrón de acento fijo, el cual se ubica en la primera sílaba de una palabra bisilábica” (Mojica y Martínez, 2018, p. 87). Respecto a las diferencias entre las variantes del maya lacandón, los anteriores autores comentan que “esta lengua también presenta laringización en las vocales, aunque su producción no se realiza mediante la rearticulación vocálica, como en el lacandón del sur, sino con una vocal cortada” (Mojica y Martínez, 2018, p. 91).

Es decir, en el habla cotidiana de los mayas lacandones no se han registrado alargamientos vocálicos, sin embargo, estos sí se realizan en los *ut'aa-ni* con el propósito de guardar un ritmo sonoro. El ritmo con el que se entonan los discursos, también desempeña un papel crucial en la performatividad del ritual. Vapnarsky comenta que:

Las combinaciones de ritmos también crean un flujo temporal específico que constituye una experiencia sensorial palpable de alteridad temporal para los diferentes participantes del ritual. Este es particularmente el caso de los especialistas en rituales y entidades espirituales

involucradas. Entonces, los patrones rítmicos vocales en los rituales mayas funcionan como índices de la presencia y movimientos de estas entidades durante ciertas fases de la actuación. (Vapnarsky, comunicación personal, 23 de enero de 2023)

En el análisis que hace la autora considera que “la ritmidad específica de las palabras contribuye a mover y expulsar entidades invisibles mientras ayuda a curar al paciente, en virtud de su percepción sónica de la interacción continua” (Vapnarsky, comunicación personal, 23 de enero de 2023).

Al analizar la estructura narrativa propuesta para los *ut'aani*, se encontró que los alargamientos vocálicos se presentan de manera predominante en estos componentes y situaciones narrativas, de forma repetitiva:

1. Frases invariables.
2. Invocaciones: seres animales/ seres naturales (en aumentativo y diminutivo).
3. Solicitudes.
4. Referencia indirectamente a un ser animal/ natural.
5. Descripción de escenario: desenlace de acciones. Objetivo cumplido.
6. Prueba.
7. Descripción de escenario: confrontación con el ser animal/ natural.

Los paralelismos, expresados con alargamientos vocálicos, tienen la función de permitir recordar las palabras a sus recitadores. Monod, Vapnarsky, Becquey y Breton comentan que “los oradores enuncian ellos mismos la ayuda de que les provee el paralelismo para recordar las palabras de sus recitaciones, conscientes del tiempo de ‘descanso’ que deja a la mente la enunciación del segundo elemento de un paralelismo convencional” (Monod *et al.*, 2010, p. 147).

Efectividad performativa

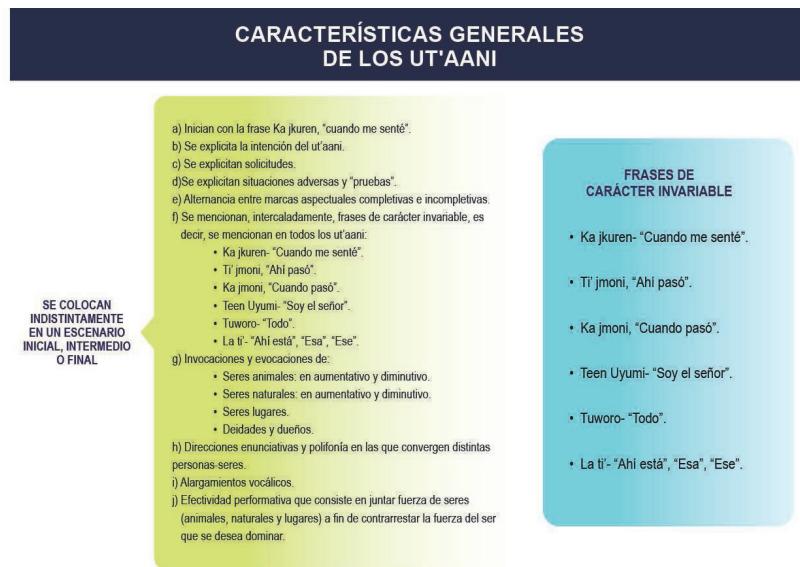
La efectividad performativa de los *ut'aani* se logra a partir de la sinergia de los enunciados que los componen, la alternancia de modos aspectuales, y la

modulación de la voz. En general, la efectividad performativa se materializa en la enunciación de los siguientes aspectos:

1. Frases invariables intercaladas.
2. Explicitación de la intención.
3. Invocaciones/ evocaciones.
4. Alternancia entre los modos aspectuales del tiempo –completivo e incompletivo, estativo–.
5. Explicitación de las solicitudes.

A fin de apreciar esquemáticamente la propuesta de análisis de los *ut'aani*, así como los elementos que los componen, a continuación se presenta el esquema del *ut'aani k'at*, “las palabras para moldear el barro” grabado a Antonio Ramos Chankin, en la comunidad de Naja', en el año 2016. Para finalizar, se muestra por completo el *ut'aani k'at*. La información está organizada en cuatro columnas: 1) transcripción en maya lacandón; 2) traducción del maya lacandón al español; 3) propuesta de presentación velada del *ut'aani*; 4) las etiquetas de los componentes discursivos que se emplearon para velar algunos versos sin afectar la cadena de significados expuestos. Este ejercicio se realizó para cada uno de los *ut'aani* analizados en el estudio.

FIGURA 3. ESQUEMA DE ANÁLISIS DEL UT'AANI K'AT, “LAS PALABRAS DEL BARRO”.¹⁵



Autor: Antonio Ramos Chankin.

Traducción: Nuk María Ramos Solórzano / Fabiola Alejandra Acevedo Coutiño.

Registro: 26 de noviembre de 2016.

Lugar: Comunidad de Naja', municipio de Ocosingo, Chiapas. Duración: 1 min 1 s

¹⁵ Elaboración Fabiola Acevedo. Diseño: Ivelin Buenrostro.

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
1	<i>ka jkuren</i>	cuando me senté	<i>Frase invariable</i>	<i>Frase invariable</i>
2	<i>ka tinpäta1a k'at</i>	cuando me puse a moldear el barro	cuando me puse a moldear el barro	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
3	<i>ka tinp'ooka^{2b}</i>	cuando lo puse a calentar	cuando lo puse a calentar	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
4	<i>mu'u xa'k'äta^{3c}</i>	que no vaya a pasar nadie/ que no se pasen sobre ella	que no vaya a pasar nadie/ que no se pasen sobre ella	<i>Solicitud</i>
5	<i>mu'u pakta</i>	que no lo miren	<i>Solicitud</i>	<i>Solicitud</i>
6	<i>mu'u ta(ar) ch'uupra</i>	que no venga una mujer	<i>Solicitud</i>	<i>Solicitud</i>
7	<i>ti'jmoni</i>	ahí pasó	<i>Frase invariable</i>	<i>Frase invariable</i>
8	<i>mo'chenk'iinya^{4d} ch'uupra</i>	está embarazada la mujer	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
9	<i>ka jmoni</i>	cuando pasó	<i>Frase invariable</i>	<i>Frase invariable</i>
10	<i>kaj laj b'uj^{5e} naji</i>	cuando se rompió, se explotó	cuando se rompió, se explotó	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
11	<i>mo'ok'tu chukii</i>	no entró en el fuego	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
12	<i>ti'jmoni</i>	ahí pasó	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
13	<i>ka tinmu'u tu k'aaki</i>	cuando puse el fuego a arder/ cuando encendí el fuego	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
14	<i>ka tinp'ooka</i>	cuando lo puse a calentar	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
15	<i>ka tinkuk'äta yok'uk'aake</i>	cuando lo puse sobre el fuego	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
16	<i>ka tinb'uj uchet'üf</i>	cuando rajé la leña	cuando rajé la leña	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
17	<i>ka tinmuuta^{7g}</i>	cuando puse a amontonar (para quemar la leña)	cuando puse a amontonar (para quemar la leña)	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
18	<i>ka jtap'i</i>	cuando se encendió	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
19	<i>ka tinchäka pookta</i>	cuando lo medio calenté	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
20	<i>ka ka jb'ujnají'</i>	cuando se rompió/ cuando se explotó/ cuando se estrelló	cuando se rompió/ cuando se explotó/ cuando se estrelló	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
21	<i>ka jmoni</i>	cuando pasó	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
22	<i>mo'chenk'iinya</i>	está embarazada	<i>Invocación de la fuerza de dos seres-personas</i>	<i>Invocación de la fuerza de dos seres-personas</i>
23	<i>ka jp'uj naj</i>	cuando se rompió, se explotó	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
24	<i>pooke tuyu^{sh} kaax^{gi} meta a chä mejen</i>	porque lo vio (la mujer embarazada) cambió el hacer el niño	porque lo vio (la mujer embarazada) cambió el hacer el niño	<i>Invocación de la fuerza de dos seres-personas</i>
25	<i>ti'jmoni</i>	ahí pasó	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
26	<i>pa tupäkta ch'uupra</i>	cuando lo vio la mujer	cuando lo vio la mujer	<i>Invocación de la fuerza de dos seres-personas</i>
27	<i>mo'tsoi</i>	no está bueno	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
28	<i>kaj laj xit'na</i>	cuando se rompió, se destrozó, se quebró	cuando se rompió, se destrozó, se quebró	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
29	<i>laj wáaki</i>	se hizo pedacitos	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
30	<i>laj p'iiki</i>	se quebró todo	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
31	<i>lee la'ti</i>	es lo mismo	<i>Frase invariable</i>	<i>Frase invariable</i>
32	<i>ka jkuren</i>	cuando me senté	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
33	<i>ka tinp'ooka k'aaten^{10j}</i>	cuando puse a calentar el barro	cuando puse a calentar el barro	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
34	<i>ka tinmu^{11k} tu k'aakti^{12l}</i>	cuando hice el fuego	cuando hice el fuego	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
35	<i>chäak jare</i>	está ardiendo	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
36	<i>ti'jmoni</i>	ahí pasó	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
37	<i>ti'jmoni</i>	ahí pasó	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
38	<i>ka jmoni</i>	cuando pasó	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
39	<i>ka jkuren</i>	cuando me senté	<i>Repetición de frase invariable</i>	<i>Repetición de frase invariable</i>
40	<i>ka tinp'ooka</i>	cuando lo calenté	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>	<i>Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional</i>
41	<i>ka jb'ujnaj</i>	cuando se quebró, se explotó	cuando se quebró, se explotó	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>
42	<i>ka tupäkta^{13m} mo'chenk'iin-ya cb'uupra</i>	cuando lo miró la mujer embarazada	cuando lo miró la mujer embarazada	<i>Invocación de la fuerza de dos seres-personas</i>
43	<i>ka jyiira¹⁴ⁿ</i>	cuando lo vio	cuando lo vio	<i>Descripción de escenario: situación que se desea evitar</i>

Referencias del cuadro:

- ^{1a} La palabra *pät* significa “formarlo”, “hacerlo de barro”, coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 255).
- ^{2b} La palabra *póok* significa “calentar”, “recalentar” en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 267).
- ^{3c} La palabra *xat'* significa “cortarlo”, “rajarlo” en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 387).
- ^{4d} La palabra *mo'chek'iinya* significa “mujer embarazada”. No se sabe exactamente la forma en la que se conforma esta palabra. En Naja', como en otras culturas mesoamericanas, se tiene la noción de que las mujeres embarazadas tienen un calor muy fuerte que pueden transmitir a través de su mirada, incluso, a veces a distancia. La palabra *mo'* significa “no”; la palabra *che(en)* significa “calmar”; la palabra *k'iin* significa “Sol” o “calor”; la palabra *ya(j)* significa “dolor”, “dolencia”. Por tanto, “no se calma su dolor caluroso”, podría ser una aproximación de traducción, sin embargo, es muy arriesgado asegurarlo. Se sugiere revisar la traducción.
- ^{5e} La palabra *b'uj* significa “rajar” coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 91).
- ^{6f} La palabra *che'i* es un nombre derivado. Hofling lo registra como un nombre derivado con -ir. Por ejemplo, la palabra *che'ir* significa “palo de”, se deriva de *che'* que significa “palo”, y hay un contraste entre de *'uche'*, “su madera”, y *'uche'ir (k'ák)*, “la leña” (del fuego) (Hofling, 2014, p. 49). Por tanto, *che'i* refiere la leña para hacer el fuego con el cual se quema el barro.
- ^{7g} La palabra *mux* significa “amontonarlo” en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 230). El hablante se refiere a amontonar la leña para después prenderla y quemar el barro.
- ^{8h} La palabra *yu'k'* significa “menear” en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 406).
- ⁹ⁱ La palabra *káach* significa “quebrarse” en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 180).
- ^{10j} La palabra *k'at* significa “barro” sin embargo, el hablante lo realiza como *k'aaten* para mantener el ritmo del canto.
- ^{11k} La palabra *metik* significa “hacer”, sin embargo, no considero que *mu'* esté relacionada al verbo *metik*. De momento, no se cuenta con mayor información para esclarecer la traducción propuesta por la hablante.
- ^{12l} La palabra *k'ák'* significa “fuego”.
- ^{13m} La palabra *päk* significa “mirarlo”, “admirarlo”, coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 203).
- ¹⁴ⁿ La palabra *'ir* significa “verlo”, coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 134).

CONCLUSIONES

En este artículo se analizaron las características enunciativas de una serie de 41 discursos proporcionados por un sabio lacandón, quien denomina sus

conocimientos como *ut'aani*, “las palabras de” / “su palabra de”. La finalidad del estudio fue determinar si las características enunciativas –como fórmulas verbales– podían definir un género discursivo de la tradición oral lacandona, con características formales propias.

El análisis sobre la estructura de los *ut'aani* reveló que estos presentan diez características que los distinguen como género:

- a) inician con la palabra *ka jkuren*, “cuando me senté”;
- b) se explicita la intención del *ut'aani*;
- c) se explicitan las solicitudes;
- d) se explicitan situaciones adversas y “pruebas”;
- e) alternancia entre marcas aspectuales completivas, incompletivas;
- f) predicados estativos/ asegurativo figurado;
- g) se mencionan intercaladamente frases invariables en todos los *ut'aani*, como: *ka jkuren*, “cuando me senté”; *ti' jmoni*, “ahí pasó”; *ka jmoni*, “cuando pasó”; *teen uyumi*, “soy el Señor”; *tuworo*, “todo”; *la ti'*, “ahí está”;
- h) se presentan invocaciones y evocaciones de cuatro seres, principalmente: 1) seres animales; 2) seres naturales; 3) seres lugares; 4) deidades y dueños de los seres. Los seres animales y naturales se presentan en aumentativo o diminutivo para solicitar algún poder en particular;
- i) se presentan direcciones enunciativas y referenciales en la que convergen distintos personas- seres.
- j) alargamientos vocálicos.

Estas características, enunciadas en conjunto posibilitan la efectividad performativa de los *ut'aani*, misma que consiste en juntar fuerza de los seres (animales, naturales y lugares).

Al ser la recopilación de un solo hablante, existe la posibilidad de que algunas de estas características –definidas en el estudio como formales– no sean propiamente del género discursivo, sino parte del estilo enunciativo del sabio lacandón. Lo anterior, podría verificarse con un estudio comparativo, confrontando otras versiones de los mismos *ut'aani*, grabados a otros hablantes. De acuerdo con lo expuesto en el artículo, tanto en los datos etnográficos reportados en esta investigación, como en Boremanse (2020) existen

diversas versiones de un mismo secreto, o *ut'aani*, o *u kunan*, sin embargo, su efectividad performativa es la misma si la estructura formal se mantiene.

Al comparar los datos, con otros estudios sobre lengua y performatividad ritual, se evidencia la necesidad de indagar en otros aspectos que podrían ser relevantes para el análisis, como, por ejemplo: el dinamismo en la interacción ritual (Hanks, 2000), la velocidad de las recitaciones (Hanks, 1984); los gestos corporales del sabio lacandón al entonar sus *ut'aani*; la correlación entre los grupos de respiración y los grupos significativos de espíritus (Hanks, 2000); las técnicas vocales utilizadas en los rituales mayas (Vapnarsky, 2017); si la variación de los ritmos obedece a una frontera rítmica que posibilita la transición entre tiempos mundanos y rituales (Vapnarsky, 2020; Vapnarsky *et al.*, 2024), análisis gestual de los movimientos oculares del sabio lacandón al enunciar sus secretos para saber si hay alguna relación entre el discurso y la reacción del ejecutante.

De manera particular, falta indagar sobre las fronteras discursivas que existen entre los géneros de tradición oral de los mayas lacandones. Aún cuando Boremanse (Boremanse, 1981; 2020) haya sugerido que el género *ut'aani* contiene al subgénero *kunya* (encantamientos de curación), no queda muy clara la definición de qué aspectos etnográficos diferencian al *kunya* del *ut'aani*. Futuros estudios sobre la diferenciación de ambos discursos podrían abonar información relevante sobre los elementos enunciativos, gestuales y sonoros a considerar para la eficacia performativa del ritual.

Partir del concepto original *ut'aani* y no categorizar a los registros genéricamente como *k'ay* “cantos”, evidenció que son discursos con propósitos de afectación y creación la realidad desde el poder de la palabra. El registro y análisis de este género en profundidad era inexistente quizá por la omisión de nombrar con precisión esta categoría. Aunado a ello, el estudio reveló que los hablantes temían –temen– que sus conocimientos no fuesen valorados tanto por la gente de la comunidad, como por los investigadores cuyas posturas clásicas, rígidas y con tendencias a la discriminación lingüística repercuten negativamente en las actitudes de los hablantes sobre el valor de sus saberes tradicionales.

En este artículo, con autorización del colaborador principal del trabajo, se expuso como ejemplo el *ut'aani k'at*, “las palabras del barro”. El hablante no considera que este discurso sea peligroso, ya que si alguien lo aprendiera

no pondría en riesgo su vida ni la de otros. Existen otros *secretos* que implican *pruebas* en donde la persona puede dañarse a sí misma. Por la petición de secrecía solicitado por Antonio Ramos, así como por cuestiones éticas y de respeto a los saberes secretos de los pueblos originarios, se diseñó el sistema velado, con el reto de explicar los registros sin mostrarlos. Las categorías genéricas fueron un recurso metodológico que ayudaron, por un lado, a develar la estructura formal de los *ut'aani* y, por otro, cumplir con la secrecía solicitada. Sobre la revelación de su identidad, el hablante atravesó distintas etapas. Al inicio consideró no revelar su nombre por temor a ser burlado en su comunidad, conforme pasaron los años reconoció el valor de su conocimiento y quiso que su nombre y el de su hija aparecieran en el trabajo. Este gesto fue significativo porque el hablante reconoció el valor de su voz, de sus saberes y de su patrilineaje.

Para los estudios antropológicos, el trabajo pretende brindar mayor información sobre la cultura lacandona, en virtud de que la tradición oral que se conocía de la comunidad de Naja', de finales del siglo pasado, procedía del testimonio de Chank'in Viejo así como sus descendientes, quienes pertenecen al patrilineaje lacandón *Maax*, "Mono". Antonio Ramos Chankin desciende del patrilineaje *K'eeek'en*, "Puerco de monte", por ello, sus conocimientos son distintos, así como sus versiones. Ambos testimonios, el de Chank'in Viejo y el de Antonio Ramos son valiosos en términos culturales y lingüísticos por ser el maya lacandón una lengua considerada en riesgo por el reducido número de hablantes.

AGRADECIMIENTOS

Primeramente, quisiera agradecer con mucho respeto al *to'oj jach winik*, sabio maya lacandón, Antonio Ramos Chank'in, por su confianza para enseñarme sus *secretos*, *ukamba*, su aprendizaje sobre los *ut'aani*. Su testimonio es un bien invaluable para el conocimiento de la riqueza y sabiduría cultural del pueblo maya lacandón. Asimismo, mi más sincero agradecimiento a Nuk Marfa Ramos Solórzano por fungir como traductora de los conocimientos de su padre. Su paciencia por enseñarme su idioma, su cultura y su cosmovisión, de manera general, son atesoradas enseñanzas de vida para mi persona. Expreso un enorme agradecimiento a las autoridades mayas lacan-

donas de la subcomunidad de Naja' por autorizar y permitir el desarrollo de este estudio. De igual forma, expreso mi más profundo agradecimiento y reconocimiento a la Dra. Valentina Vapnarsky por su asesoría en esta investigación. Su atenta escucha, su vasta experiencia en el estudio de las lenguas mayas, el análisis de los discursos rituales, así como los vínculos del lenguaje y la performatividad fueron aportes fundamentales para el desarrollo de este trabajo. Finalmente, agradezco a Ivelin Buenrostro por su valioso apoyo en el diseño de los esquemas.

FUENTES CONSULTADAS

- ACEVEDO, F. (2016). *Ut'an a tok, las palabras de la piedra*. En *Proa: Revista de Antropología e Arte*. Núm. 6. Disponible en: <https://econtents.bcc.unicamp.br/inpec/index.php/proa/article/view/16503>
- ACEVEDO, F. (2014). *El costumbre lacandón: Representaciones sociales y prácticas socioculturales actuales de las enseñanzas de Hach Ak Yum en Naja', Chiapas*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2014/noviembre/0722405/Index.html>
- ARZÁPALO, R. (1987). *El ritual de los Bacabes*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- BARRETO, A. y AMORES, S. (2012). El uso del software de transcripción lingüística ELAN en el análisis de la interpretación de lengua de señas colombiana en el contexto universitario. En *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*. Vol. 5. Núm. 2. p. 295-319.
- BOREMANSE, D. (2024). El canto del alma de la persona difunta: Creencias de los lacandones del sur acerca del cuerpo, del alma y de la muerte. En *Estudios de Cultura Maya*. Núm. 63. p. 303-330. DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.63.2024/00171s0xw41>
- BOREMANSE, D. (2020). *Huunche: Incantation Maya (Lacandon) Contre «la Flèche de Kisín»*. En *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 106. Núm. 1. p. 85-104. DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.18092>

- BOREMANSE, D. (2007). K'in Yah: el rito de adivinación en la religión maya lacandona. En *Mesoamérica*. Núm. 49. p. 114-135.
- BOREMANSE, D. (1991). Magia y taxonomía en la etno-medicina lacandona. En *Revista Española de Antropología Americana*. Núm. 21. p. 279-294. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9191110279A>
- BOREMANSE, D. (1981). Una forma de clasificación simbólica: los encantamientos al *balche'* entre los Lacandones. En *Journal of Latin American Lore*. Vol. 7. Núm. 2. p. 191-214. Disponible en: <https://www.iifl.unam.mx/uploads/realtosMesoam/161.pdf>
- BRUCE, R. (1976). *Textos y dibujos lacandones de Naha'*. INAH.
- BRUCE, R. (1968). *Gramática del lacandón*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- COOK, S. (2019). *Xurt'an: The End of the World and other Myths, Songs, Charms, and Chants by the Northern Lacandones of Naha'*. University of Nebraska Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvqm-p2d8.59>
- FONTAINE, L. (2016). L'Agentivité Métaphorique dans les Incantations des Yucuna d'Amazonie Colombienne. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Vol. 45. Núm. 1. p. 63-89. DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.7834>
- GILL, N. (2024). *Sumerian and Akkadian in old Babylonian Incantation Tablets*. Tesis doctoral, Johns Hopkins University. Johns Hopkins University Repository. Disponible en: <https://jhu.edu/handle/1774.2/69381>
- GÓMEZ, G. (2012). *Textos orales sobre la figura del Indio Nuyoo*. UACM. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/301626202_Textos_orales_sobre_la_figura_del_Indio_de_Nuyoo
- HANKS, W. y BONHOMME, J. (2009). Comment Établir un Terrain d'Entente dans un Rituel? En *Cahiers d'Anthropologie Sociale*. Vol. 5. Núm. 1. p. 87-113. DOI: <https://doi.org/10.3917/cas.005.0087>
- HOFLING, C. (2014). *Lacandon Maya-Spanish-English dictionary*. University of Utah Press.
- KNOWLTON, T. (2012). Some Historical Continuities in Lowland Maya Magical Speech Genres: Keying Shamanic Performance. En K.

- Hull y M. Carrasco (Eds.). *Parallel Worlds: Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*. p. 253-269. University Press of Colorado.
- MARTEL, P. (2004). La magia de la palabra en el ritual de los bacabes. En *Revista Arqueología Mexicana*. Núm. 69. p. 34-39.
- MARTEL, P. (1996). *Contexto histórico, análisis literario y pragmático del conjuro maya yucateco: Lo que se dice para apagar con el agua lo que en el fuego está*. Trabajo final de especialización en Literaturas Mayas y Náhuatl, UNAM. Disponible en: <https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000233492/3/0233492.pdf>
- MOJICA, L. y MARTÍNEZ, I. (2018). Variación en los sistemas vocálicos. En *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*. Vol. 5. Núm. 1. p. 47-107.
- MONOD, A., VAPNARSKY, V., BECQUEY, C. y BRETON, A. (2010). Decir y contar la diversidad: Paralelismo, variantes y variaciones en las tradiciones mayas. En A. Monod, A. Breton, y M. Ruz (Eds.). *Figuras mayas de la diversidad*. p. 101-152. UNAM/CEPHYSIS.
- RAMOS, N. y ACEVEDO, F. (2023). *Voces de mujeres lacandonas*. UNAM.
- SCHRAMM, W., ANBAR, M., McEWAN, G., TUNCA, Ö., VAN SOLDT, W., POWELL, A., FARBER, W., HALLO, W. y LAMBERT, W. (1981). Notes Brèves. En *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*. Vol. 75. Núm. 1. p. 90-96. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/23282179>
- VAPNARSKY, V., MICHÉLET, D., MONOD, A. y NONDÉDÉO, Ph. (Eds.). (2024). *Temporalities in Ritual Practices: Multidisciplinary Approaches*. University Press of Colorado.
- VAPNARSKY, V. (2022). Voice Matters. The Vocal Creation and Manipulation of Ritual Temporalities. En R. Joyce y L. Johnson (Eds.). *Materializing Temporalities*. p. 70-94. University Press of Colorado.
- VAPNARSKY, V. (2017). *Les Sens du Temps: Temporalités et Temporalisations des Paroles, Expériences et Mémoires Mayas – Senses of Time: Exploring Temporality in Mayan Discourses, Experiences and Remembrances* [Habilitation à Diriger des Recherches, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París].

- VAPNARSKY, V. (2013). Le Passif Peut-il Éclairer les Esprits? Agentivités, Interactions et Esprits-Maîtres chez les Mayas. En *Ateliers d'Anthropologie*. Núm. 39. DOI: <http://doi.org/10.4000/ateliers.9449>
- VAPNARSKY, V. (2008). Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco. En *Estudios de Cultura Maya*. Núm. 32. p. 155-199.
- VINOGRADOV, I. (2017). Los usos narrativos del incompletivo en algunas lenguas mayas. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Vol. 12. Núm. 23. p. 203-221. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2017.23.293>
- VINOGRADOV, I. (2016). Acerca de la semántica del completivo/incompletivo en las lenguas mayas. En *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*. Vol. 3. Núm. 1. p. 5-44. DOI: <https://doi.org/10.24201/clecm.v3i1.25>

Fecha de recepción: 1 de abril de 2025
Fecha de aceptación: 15 de julio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221>

CATÁLOGO ECOCRÍTICO DE CUENTOS DE ANIMALES EN LA FÁBULA HISPANOAMERICANA

Miguel Rodríguez García*

RESUMEN. En este trabajo presento un catálogo de los cuentos de animales populares que han quedado plasmados en las fábulas literarias de los autores hispanoamericanos de los siglos XVIII y hasta los inicios del XX. Después de haber indizado más de medio centenar de apólogos con paralelos en la cuentística oral, llego a la conclusión de que muchos probablemente emanan de un legado escrito indoeuropeo, exceptuando unos pocos relatos de posible inspiración folclórica. Incluyo un comentario de los mensajes animalistas y ecologistas insertos en los textos, conforme a las preocupaciones de corrientes académicas actuales, y una reflexión sobre su enlace con otros géneros partiendo de ejemplos de este corpus.

PALABRAS CLAVE. Cuento de animales; fábula; estudios de animales; folclore; animalismo.

ECOCRITICAL CATALOG OF ANIMAL TALES IN SPANISH-AMERICAN FABLES

ABSTRACT. In this paper, I present a catalog of the popular animal tales found in the literary fables of Spanish-American authors from the 18th to the early 20th centuries. After indexing more than fifty fables with parallels in oral storytelling, I conclude that many

* Profesor en la Universidad de La Rioja, España. Correo electrónico: miguel.rodriguezg@unirioja.es

likely originate from an Indo-European written legacy, with the exception of a few tales with possible folkloric inspiration. I include a commentary on the animal rights and environmentalist messages embedded in the texts, in line with the concerns of contemporary academic currents, as well as a reflection on their connection with other genres, illustrated with examples from this corpus.

KEY WORDS. Animal tale, fable, animal studies, folklore, animalism.

INTRODUCCIÓN

El cuento de animales, inmortalizado por escrito en la fábula oriental, grecolatina, y en sus numerosas combinaciones y herederas posteriores, forma parte inalienable del repertorio de la literatura oral. La distribución de estos relatos cubre la práctica totalidad de la geografía humana y bebe de distintos afluentes que han ido convergiendo y enriqueciéndose, o desviándose y adquiriendo marcas singulares con el transcurso de los milenios.

En contacto con refranes y leyendas, por mencionar otros dos géneros del acervo popular, los cuentos de animales han sido estudiados tanto en sus manifestaciones habladas como en sus variantes literarias, fijadas en soportes materiales desde las tablillas sumerias, la primera colección atribuida a Esopo, el *Panchatantra*, Lokman, Rómulo y otros muchos epígonos. A propósito de la literatura española, contamos con varias obras que examinan la huella de la fabulística clásica (Martín, 1996; Talavera, 2007) y, más recientemente, vestigios del apólogo folclórico (Rodríguez, 2024b). Este escrutinio no se había extendido todavía a la fábula hispanoamericana,¹ suscesora de sus homólogas europeas, pero con rastros (a veces muy desvaídos) de una impronta local.

¹ Con las excepciones de Camurati (1978), Dido (2013) para los fabulistas argentinos, Lorente Medina (2011; 2017; 2019; 2022) para los de México, Matic (2017) en el paisaje contemporáneo, Van Dijk (2003, p. 269-272), Chen Sham (2008), Alzate Alzate (2016), Ramírez Olivares y Carsolio (2020), Bianchi Bustos (2023) y Ortale (2024). Descontando los cuatro primeros, los demás no dedican una mirada abarcadora a la fábula iberoamericana; más bien, se centran en autores específicos.

Con esta presentación quedan concisamente enunciados los objetivos del artículo: analizar comparativamente y clasificar los cuentos de animales hallados en títulos de autores iberoamericanos desde mediados del siglo XVIII hasta el comienzo del XX,² ya sea en calidad de reverberación lejana o de copia más o menos exacta. Un trabajo como este no aspira a ser definitivo, dado que muchas compilaciones fabulísticas están fuera del alcance del investigador promedio, forzado a desplazarse miles de kilómetros entre países en busca de unos pocos ejemplares perdidos,³ o a desembolsar elevadas sumas de dinero en librerías anticuarias.

Emularé el sistema de Rodríguez García (2024b, p. 36-37), tomando en consideración los inventarios de Uther (2011), de Rodríguez Adrados (2003) y de Camarena y Chevalier (1997) para el cotejo de los textos.⁴ Añado al final, bajo el marbete de “notas”, mis meditaciones en torno a la comunicación entre diversos géneros populares que resuenan en el corpus y otras observaciones relativas a un tema de actualidad: la presencia de mensajes animalistas en los apólogos, un contenido insólito, altamentepreciado por corrientes académicas novedosas en el panorama hispánico como la ecocrítica o los estudios de animales.

² Aunque en el ensayo los denomino alternativamente *fábulas*, *apólogos* o *cuentos*, cumple advertir que estos términos no son sinónimos estrictos y que yo los concreto bajo esta etiqueta múltiple cuando se suele discriminar entre la fábula en verso y otras formulaciones en prosa. En aras de la completitud, he preferido no hacer distingos, y si los empleo con un sentido equivalente se debe a una elección estilística.

³ Listo varias de cuya existencia he tenido noticia, pero que no he sido capaz de inspeccionar: *Fábulas políticas por un Ingenio de Guatemala* (1828); *Versos de Gabino Ortiz: composiciones líricas* (1873); *Fábulas y apólogos* de Ricardo Sánchez; *Fábulas y poesías* (1934) de Alfonso Carballo; *Senillosa inédito: cuaderno de fábulas* (1993); *Fábulas de don Gabriel Alejandro Real de Azúa* (1839); *Psico-zoología pintoresca*, de Domingo Sasso; *Cien apólogos rioplatenses* (1925, de María Velasco y Arias; Agua (1932), de Carlos Vega; *El grito de la resonancia y las fábulas del jilguero* (1938) de Julio Lamrod; *Fabulario* de Germán Verdiales y *Fábulas de la pampa y la selva* (1946), de Héctor Pedro Blomberg. Juzgo muy probable que haya otras no indizadas en los catálogos bibliotecarios, o al menos no etiquetadas como *fábulas*, *cuentos* o *apólogos*.

⁴ Con las siglas y acrónimos siguientes: ATU (Uther, 2011); H., No H. y M. (Rodríguez Adrados, 2003) y CAM-CHEV (Camarena y Chevalier, 1997). Las equivalencias y versiones se omitirán cuando no existan.

CATÁLOGO

ATU 2 + ATU 32: La pesca con la cola, y el lobo baja al pozo en un cubo y rescata al zorro en el otro

Versiones: Anónimo (1880): *El Compadre Zorro*.

Comentarios: El autor engarza aquí dos tipos cuentísticos muy difundidos, con algunos ajustes para garantizar su coherencia.

Un lobo famélico atrapa a un raposo. Para que le perdone la vida, este convence a su captor de que podrá suministrársle manjares suculentos, como cierto ánade que guarda en su cubil. Después de haber formalizado su amistad (con ecos remotos de ATU 15), el zorro urde cómo deshacerse de su pariente y lo persuade para que pesque en el lago con la cola y un cántaro. El rabo le queda preso tras una noche entera esperando a que piquen los peces, y los aldeanos lo aporrean sin que pueda remediarlo. Luego planean asaltar un corral, pero antes se encaminan al pozo, presunto alijo del labrador, donde el lobo desciende en tanto el raposo sube en el cubo opuesto. El propietario mata a palos al cánido reo.

ATU 2A: Colas arrancadas

Versiones: Córdoba (1812, p. 193-196). *La Zorra Modista*.

Equivalencia: H. 17.

Comentarios: Es el cuento clásico de la raposa que pierde la cola en una trampa y que intenta que sus congéneres hagan lo propio para ocultar su vergüenza. Sin que varíe el resultado, Córdoba agrega que la zorra se mete a modista, un oficio que le permite dar consejos de indumentaria a las demás.

Véase también *El Raposo y la Trampa* (Barros Grez, 1888, p. 122), que alude a las narrativas en las que los zorros quedan sin rabo (ATU 2A o ATU 68*).

ATU 34A: El perro suelta la carne por su reflejo

Versiones: Rosas (1891, p. 40-41). *El perro envidioso*.

Equivalencia: H. 136.

Comentarios: Sigue el esquema habitual. Un can cruza a nado un arroyo con un pernil entre los dientes. Al contemplarse espejado en las aguas, le domina la codicia, se abalanza sobre el reflejo de la carne y se le resbala su premio.

ATU 41: El lobo se atiborra en la despensa

Versiones: Fernández Lizardi (1918, p. 31-32). *El mono y el cazador*; Pombo (1916, p. 177). *El mono avaro*.

Equivalencia: H. 24.

Comentarios: Dos versiones reinventadas del apólogo del zorro que se ceba en la despensa y no puede salir. En ambas, el mono se niega a soltar el pan que hay dentro de un calabazo (un recipiente), lo cual posibilita que sea capturado por el montero.

No conozco otras variantes equiparables, así que cabe especular que Pombo pudo haber copiado a Lizardi.⁵

ATU 50: El león enfermo

Equivalencia: H. 269.

Comentarios: *La Zorra y el León* (Barros Grez, 1888, p. 305-307) presenta similitudes con las fábulas en las que el raposo salva la vida del monarca enfermo, solo que aquí termina siendo devorado.

ATU 50B: El zorro guía al burro a la guarida del león, pero se lo comen a él

Versiones: Barros Grez (1888, p. 268-270). Los dos Burros y el León.

Equivalencia: H. 203.

Comentarios: Las alteraciones respecto del prototipo son ligeras: un asno quiere librarse de otro, oponente suyo, y cuando se lo ofrece al león despierta en su majestad el apetito por los de su especie.

⁵ La edición original de sus *Fábulas* es de 1817.

*ATU 51***: El zorro como árbitro para dividir el queso*

Versiones: Esteves Saguí (1981, p. 99-101). *La Ostra y los Litigantes*; Darío (1941, p. 190-193). *Un pleito*.

Comentarios: Una sátira judicial. Esteves Saguí reproduce el litigio entre dos hombres por un molusco. Un tercero, convocado para intermediar, chupa la carne y le entrega una valva de su concha a cada uno. En la versión de Darío, el papel de árbitro lo desempeña un mono, que esquilma gradualmente el queso hasta que solo restan migajas, las cuales se atribuye como compensación por los gastos del proceso.

ATU 53: El zorro investiga un rugido*

Versiones: Nepomuceno Troncoso (1819, p. 49-50). *El rebuzno del Burro*; Sigüenza (1977, p. 51-52). *El león y la rana*.

Equivalencia: H. 146

Comentarios: En la variante de Nepomuceno, un león se asusta de un rebuzno temible. El zorro lo tranquiliza revelándole que procede del asno. Sigüenza innova al contextualizar la acción en América, transmutar al félido en un puma y utilizar la moraleja para censurar a los calumniadores. El punto de partida de ambas parece ser la fábula literaria griega, también protagonizada por el rey de los brutos.

ATU 57 + ATU 59: Cuervo con queso en su boca, y el zorro y las uvas agrias

Versiones: Mera (2022, p. 93). *El cuervo y la zorra*.

Equivalencia: H. 126 + H. 15.

Comentarios: Es una fusión bien avenida entre estos dos cuentos tipo. Primero el cánido desprecia al pájaro porque lo ve saciándose con carroña, pero en cuanto este se encarama a lo alto de una parra, le implora sin rubores que le arroje uvas.

ATU 59: El zorro y las uvas agrias

Versiones: Esteves Saguí (1981, p. 101-102). *La Zorra*.

Equivalencia: H. 15.

Comentarios: Esteves Saguí amplía el apólogo original para incluir la tornadiza cavilación de la raposa, que aquí proyecta regresar a su dieta de gallinas en cuanto fracasa en alcanzar el racimo.

ATU 61: El zorro persuade al gallo de que cante con los ojos cerrados

Versiones: Solano (1893, p. 348-349). *El gallo, la zorra y el caballo*.

Equivalencia: M. 175.

Comentarios: La raposa engaña al gallo para que cierre los ojos mientras canta, y le muerde el pescuezo. Luego escapa, perseguida por pastores y perros. El ave le devuelve la jugarreta recomendándole que grite “este gallo es mío” para disuadirlos, una coyuntura que aprovecha para darse a la fuga. Un caballo aparece como comentarista al final para apuntar la moraleja.

ATU 62: Paz entre los animales: el zorro y el gallo

Equivalencia: M. 175

Comentarios: En *El gallo y el zorro* (Terán, 1980, s. p.) hay una reminiscencia muy tenue.

ATU 75: La ayuda del débil

Comentarios: Subsisten ecos distantes de esta fábula en *El cerdo y el gorrión* (Marroquín, 1867, p. 14-15). Aquí el ave está presa y el cerdo no la libera porque prefiere lanzarse a un charco de lodo.

ATU 75: El lobo y la nodriza*

Versiones: Nepomuceno Troncoso (1819, p. 1-3); Sigüenza (1977, p. 43-44).

Equivalencia: H. 163.

Comentarios: En la variante de Nepomuceno, la mujer canta una nana: en su primera estrofa, amenaza con llamar al lobo si el bebé no se duerme; en la segunda, insinúa el asesinato del animal en el supuesto de que acuda al reclamo. En la versión de Sigüenza, la anciana cuidadora de dos niños revoltosos asegura que avisará el depredador para que se los coma. Este aguarda en balde a que se verifique la promesa.

Ninguna de estas ejecuciones se aparta demasiado del esquema regular; la de Sigüenza, de hecho, se acerca al modelo literario griego más antiguo.

ATU 80: El erizo en la guarida del tejón

Versiones: Esteves Sagúi (1981, p. 90-95). *La Abeja, la Hormiga y el Zorrino*; Esteves Sagúi (1981, p. 135-137). *El Hornero y la Golondrina*; Daireaux⁶ (2014, p. 36-37). *El zorro y la vizcacha*; Pimentel (2023, p. 265-266). *El erizo y los conejos*.

Comentarios: Todas son variantes originales. En la primera versión de Esteves Sagúi, una mofeta apesta el tronco de un árbol poblado por un enjambre de abejas y por una colonia de hormigas. Aunque los insectos ganan un pleito jurídico y lo destierran, sus habitaciones han quedado infectadas. La segunda de este autor reemplaza la plantilla por aves y elimina la sustancia hedionda. En el texto de Daireaux, el raposo pide prestada su guarida a la vizcacha durante su noche de bodas y, más adelante, se atrinchera en su interior. Cuando el granjero la tapia, ruega auxilio a su viejo camarada, pero este rehúsa ayudarle. En el de Pimentel, los conejos aceptan en su madriguera a un erizo que no deja de pincharlos con sus púas. Su solución consiste en rogarle que se las afeite.

ATU 110: Poniéndole el cascabel al gato

Versiones: Barra (1889, p. 134-138). *El concejo de los ratones*; Sigüenza (1977, p. 57-58). *El ratón con cascabel*.

⁶ Pese a su cuna francesa, Daireaux merece un hueco entre nuestros fabulistas por su cultivo de la literatura en español y por haber residido en Argentina la mayor parte de su vida.

Equivalencia: M. 308.

Comentarios: Sigüenza introduce modificaciones en la historia de origen: la asamblea ratonesca consigue su propósito de colgarle un cascabel al gato. Tras un periodo de hambruna, este los erradica sigilosamente a todos. Barra se despega del prototipo: en su texto, el felino ya está cautivo en una jaula y sus captores discuten qué hacer con él. Los roedores van a enviarle una misiva para que no vuelva a interrumpirlos mientras roban queso, pero, cuando el gato despierta, todos huyen y su iniciativa queda inconclusa. Como siempre, la moraleja hace hincapié en el conservadurismo natural.

Los ratones tontos y el gato astuto (Anónimo, s. a.) bebe de este tópico cuentístico, con referencia a una tregua entre ambas especies, pero la narrativa corre por otra dirección.

*ATU 112**: Los ratones y el gallo*

Versión: Fernández Lizardi (1918, p. 19-21). *Los consejos de la rata*.

Comentarios: El de Lizardi es el relato de una rata (moribunda, para mayor dramatismo) que instruye a su hijo para que se prevenga del gato. No hay acción en este apólogo, que solo contiene la amonestación de la madre.

ATU 123B: El lobo con piel de cordero es admitido en el rebaño

Versión: Mendizábal (1821, p. 14-16). *El cordero lobo*.

Equivalencia: No H. 188.

Comentarios: Una versión vuelta del revés de esta fábula clásica: aquí el rumiante se viste con el pelambre de su némesis y se alista en la manada. Con el tiempo, se aburren de él y lo despojan de esta prenda. Desnudo, es víctima de la glotonería de un excompañero lupino.

ATU 126: La oveja persigue al lobo

Versión: Marroquín (1867, p. 60-61). *El tigre y el conejo*.

Comentarios: Un conejo entra en la guarida de un tigre y, cuando siente que le planta la garra encima, saca a relucir el carácter trámposo de

su homólogo del cuento oral (Tío Conejo⁷) y exclama “¡Hola! ¿quién me coge un dedo?”, lo cual disuade a su enemigo al instante. Se asemeja en su situación a ATU 66A.

ATU 157A: El león busca al hombre

Versiones: Córdova (1807). *La tentativa del león y el éxito de su empresa.*

Equivalencia: M. 202.

Comentarios: Es la historia del león que sale a buscar al hombre para batirse con él, conforme a la segunda modalidad de Uther.

ATU 202: Las dos cabras obstinadas

Versiones: Caicedo Rojas (1869, p. 84-86). *Las dos cabras.*

Comentarios: Es una variación de la fábula en la cual dos rumiantes se encuentran frente a un puente, sin que ninguno pueda pasar. Llegada la noche, uno de ellos se acuesta para que el otro atraviese saltándose. Así siguen con su camino.

ATU 214: El burro intenta acariciar a su maestro

Versiones: Rosas (1891, p. 57). *Las caricias del burro*; Pombo (1916, p. 135-136). *La yegua y la faldera.*

Equivalencia: H. 93.

Comentarios: Rosas ofrece una versión alterada del cuento del burro que imita a un perro para obtener la estima de su amo. Aquí no hay ningún can y lo que se propone el asno es mostrarle su afecto al retoño de sus propietarios. En su lugar, le asesta una coz.

La alusión de Pombo a este apólogo es más casual. Solo permanecen los actores: su significado ha sido adulterado para hacer una apología del trabajo y del équido que ha transportado al amo y a la faldera.

⁷ Sobre este personaje del folclore del sur de Latinoamérica, véase Rodríguez García (2023a, p. 267-276).

ATU 214B: El burro con piel de león

Versiones: Nepomuceno Troncoso (1819, p. 8-9). *El Burro Disfrazado y la Zorra*; Rosas (1891, p. 40). *El asno disfrazado*; Blanco Encalada (1978, p. 181). *El asno vestido de león*.

Equivalencia: H. 199

Comentarios: Nepomuceno se atiene al modelo clásico. En la variante de Rosas, el pollino se cubre con un manto de elefante para aparentar respetabilidad. Blanco Encalada se amolda el esquema usual, con la única salvedad de que el molinero golpea al jumento cuando se destapa el ardido.

CAM-CHEV 215: La ratita atrevida que se volvió asustada a casa

Versiones: Pombo (1916, p. 240-244). *El conejo aventurero*.

Comentarios: Un conejo vive tranquilo en un rincón del bosque. Certo día se marcha a explorar el mundo, sin haberse despedido antes de su progenitora. Planta cara a varias amenazas; entre ellas, a unos niños que le disparan piedras. Después lo atrapa un hombre y lo enjaula con el objetivo de engordarlo para su consumo. Nuestro héroe ayuna, de ahí que lo excarcelen. Más tarde cae en una trampa y escapa con la pierna rota. Es sanado, pero, aun así, fallece: una divergencia destacable con el prototipo de Camarena y Chevalier, más afín al patrón que percibió Rodríguez García (2024, p. 55-56). La moraleja condena a quienes desacatan a sus padres y a los que abandonan su patria.

ATU 218: Una gata transformada en doncella corre tras un ratón

Versiones: Córdova (1828, p. 63-66). *La gata mujer*.

Equivalencia: H. 50.

Comentarios: Es el relato clásico del muchacho que se enamora de su gata, pide asesoramiento a Venus y la diosa la convierte en mujer. Se celebra la boda, pero cuando divisa a un ratón durante el banquete nupcial, su esposa se lanza a por él, en una lección de inmovilismo ontológico y social.

*ATU 219E**: La gallina que ponía los huevos de oro*

Versiones: Pombo (1916, p. 179-180). *Los huevos de oro*.

Equivalencia: H. 89

Comentarios: Versión típica de esta historia. Una gallina pone un huevo de oro al día, pero el dueño ambiciona más riquezas y la destripa en busca de algún tesoro escondido en sus entrañas. Al hacerlo pierde su fuente de ingresos.

ATU 222: Guerra entre aves (insectos) y cuadrúpedos

Comentarios: En Rosas (1891, p. 50) se consigna una mención al conflicto entre cuadrúpedos y volátiles, aunque sin despliegue de tropas, pues se limita a la lid desigual entre el félido y el triunfal insecto, que aquí finaliza sus días en una telaraña. *Los Cuadrúpedos, los Pájaros y Júpiter*, de Barros Grez (1888, p. 204-207), refiere un enfrentamiento entre fieras y aves, pero sin insultos entre monarcas y con una solución peculiar: Júpiter se percata de la algarabía, increpa a los brutos y les concede el don de alzarse por el cielo a los pájaros. Como punición, los cuadrúpedos son incapaces de inhalar oxígeno y se extinguen.

Hay otra reminiscencia más desvanecida en Azcuénaga (1910, p. 189-191).

ATU 222 + ATU 275B: Guerra entre aves (insectos) y cuadrúpedos, y la carrera entre el zorro y el cangrejo de río

Versiones: Suárez (s. a.): *El león y el grillito*.

Comentarios: La ofensa del león al grillo desencadena una competición entre reyes en la cual se ensartan dos cuentos tradicionales. Primero, en una carrera, el insecto vence al felino encaramándose a su melena sin que se entere, en un remedo de ATU 275B con un relevo en los personajes (cangrejo=grillo; zorro=león). Luego conciernen una batalla campal entre las milicias de cada bando. El león y los suyos son derrotados en la liza y tienen que zambullirse en el agua. El pago que exige el artrópodo son los

territorios de sus contrincantes. En este último relato desaparece el rafosop centinela de otras variantes.

ATU 222A: El murciélagos en la guerra entre aves y cuadrúpedos

Versiones: Melgar (2012, p. 362-364). *El murciélagos*.

Equivalencia: No H. 302

Comentarios: Es la historia del murciélagos que cambia de estandarte en la batalla entre cuadrúpedos y volátiles. Se equivoca al apostar por los animales de tierra y, cuando gana el escuadrón aéreo, acaba siendo represaliado.

ATU 237: El loro parlante

Versiones: Rosas (1891, p. 32-33). *Las desvergüenzas del loro*; Pimentel (2023, p. 252-253). *El loro pervertido*.

Comentarios: El texto de Rosas pertenece al difuso ramillete de los cuentos de papagayos que repiten obscenidades y reciben castigo. En el de Pimentel, un loro que ha aprendido palabras soeces las espeta en un convento y es matado a escobazos, después de haber legado este vocabulario a las niñas escolarizadas.

ATU 240A: La abeja cae al agua*

Versiones: Rosas (1891, p. 26-27). *El milano, el cazador y la hormiga*; Pombo (1916, p. 116-117). *La paloma y la abeja*.

Equivalencia: H. 176.

Comentarios: Es la fábula del insecto socorrido por una paloma, que más tarde obtiene en pago otro rescate. Pombo no se separa del modelo habitual; por el contrario, en el apólogo de Rosas se incorpora un actor que funciona como ejemplo negativo: un milano egoísta que perece tiroteado.

ATU 248A: El elefante y la alondra

Versiones: Fernández Lizardi (1918, p. 88-91). *El elefante y la hormiga*; Balmaseda (1863, p. 42-45). *El elefante y las hormigas*.

Comentarios: En Lizardi, un elefante aplasta a una hormiga y esta, para vengarse, se infiltra por su trompa y lo despedaza desde dentro. Resulta similar a otra fábula del español Valvidares y Longo (1811, p. 111-113). En el caso de Balmaseda, el paquidermo pisotea un hormiguero; como consecuencia, varias colonias de estos artrópodos lo dejan malherido o finado. Esta versión no implica a varias especies, sino al ejército de una sola que vence al opresor en virtud de su número.

ATU 275A: La carrera entre la tortuga y la liebre

Versiones: Sigüenza (1977, p. 29-30). *Los dos burros*; Sigüenza (1977, p. 80-81). *El automóvil y la locomotora*; González (1936, p. 543-544). *El pollino y el automóvil*.

Equivalencia: H. 254.

Comentarios: El primer texto de Sigüenza es una variante algo distinta de este apólogo. Un burro cargado y otro sin lastres caminan juntos de regreso a la cabaña de su amo. El que va ocioso se entretiene dando saltos y rebuznando, y alcanza la meta el último. El dueño lo escarmienta por haberse demorado. Su segunda versión está protagonizada por máquinas. En esta, gana la locomotora, porque la ruta del coche era prácticamente intransitable.

En la versión de González, el burro hace el ridículo ante las hembras a las que pretendía impresionar aventajando al automóvil.

ATU 276: El cangrejo camina hacia atrás. Lo aprendió de sus padres

Versiones: Fernández Lizardi (1918, p. 95-98). *El coyote y su hijo*; Córdova (1828, p. 141-143). *La Cangreja y su niña*; Pombo (1916, p. 49). *La cangreja consejera*.

Equivalencia: M. 80.

Comentarios: La de Lizardi es la fábula clásica del magisterio de los cangrejos, aquí sustituidos por coyotes. El padre ordena a su vástago que se abstenga de devorar pollos, pero fracasa como modelo de conducta y su hijo comete sus mismos delitos. Córdova y Pombo realizan mutaciones intrascendentes en el género de los personajes.

ATU 277: El rey de las ranas

Versiones: Barros Grez (1888, p. 120-122). *El Pillo, la Garza y los Sapos*.

Equivalencia: H. 44.

Comentarios: En el texto hay una referencia al resultado de este cuento, con un ave tirana que se afana en engullir a sus súbditos batracios, pero el relato enfila hacia otros derroteros. En *Las dos Ranas y la Garza*, del mismo autor (Barros Grez, 1888, p. 401-403), solo el escenario y el plantel de personajes traen a la memoria este apólogo.

ATU 280A: La hormiga y el grillo

Versiones: Fernández Lizardi (1918, p. 7-8). *La tortuga y la hormiga*; Amy (1884, p. 37-38). *La Cigarrilla, la Hormiga y la Paloma*; Pimentel (2023, p. 261-262). *Desquite de la cigarra*; Sigüenza (1977, p. 62-65). *La cigarra y la hormiga*.

Equivalencia: H. 114

Comentarios: Lizardi innova en el elenco actoral, con el quelonio ejecutando el papel del insecto músico. Aquí la tortuga no canta ni baila; tampoco mendiga comida, sino que dormita en el fondo de un pozo y se queja de la escasez de provisiones. Amy plantea una continuación de esta fábula clásica, en la cual la paloma se muestra caritativa con la cigarra y la alimenta. Otra secuela de este cuento la propone Pimentel, solo que en su texto la cigarra no abandona su oficio ni recibe la limosna de un pájaro, sino que se gana la vida actuando en eventos sociales. En la versión de Sigüenza, la cigarra hospeda a un grupo de hormigas sedentarias durante el verano. Estas calman su anhelo en la charca que hay en el refugio, aniquilan a su anfitriona y se apoderan de su domicilio.

ATU 283: Cuentos misceláneos de mosquitos

Versiones: García Goyena (2022, p. 74-76). *La araña y el mosquito*; Odriozola (1864, p. 138-139). *La araña*; Rosas (1891, p. 109). *La araña y la mosca*; Navarrete (1904, p. 378-379). *La araña, el mosco y la criada*; Esteves Sagúi (1981, p. 101-102). *La mosca y la garza*; Daireaux (2014, p. 59-60).

La araña; González (1936, p. 551-552). *La araña tejedora, la mosca y la música*; González (1936, p. 577-578). *La araña y la luciérnaga*.

Comentarios: En la fábula de Navarrete, la araña envuelve a un mosquito en su tela, una criada lo averigua y, en lugar de machacarla, la deja libre, con arreglo a un razonamiento contrario a la moral ilustrada imperante: “Pues, ¿qué hacen las arañas? / ¿Trampas? El mundo todo / Incurre en esta falta” (Navarrete, 1904, p. 379). En la variante de García Goyena, el arácnido simplemente captura en su red al mosquito. En la versión de Odriozola, una gran cantidad de insectos apresados rompen el tejido y enmarafan a la araña. En el apólogo de Esteves Saguí, la mosca suplica el apoyo de una garza para desenredarse de las pegajosas hebras, pero el pájaro lo desestima, argumentando que la destrozaría con su pico. En la obra de Daireaux, el moscón se lleva volando la telaraña a fuerza de insistir. En Rosas, la mosca admira la seda poco antes de que su artífice la liquide. En el primer texto de González, el insecto, preso en la trampa, es desatado por el arácnido para que pueda deleitarse con su creación. Su segundo cuento posee un final más canónico.

NOTAS

Trasvases entre géneros

La investigación ha corroborado con pruebas convincentes la estrecha conexión entre la fábula escrita y los cuentos de animales (Hernández, 2005, p. 158; Rodríguez, 2024a, p. 54-57), entre estos dos géneros y las paremias (Agúndez, 2019, p. 54-72), la historia natural (Rodríguez, 1978, p. 47), las leyendas, los chistes, los chascarrillos... La clave de estas transferencias no radica en la forma de los textos, sino en su sustancia: las acciones relatadas son casi siempre análogas y se reciclan de un género a otro con mutaciones más o menos ostensibles.

La presencia del apólogo literario –el que no ingresa regularmente en la narrativa oral– es una constante en estas obras. Entre otros casos, figuran los siguientes: el célebre cuento esópico del zorro y el busto (H. 27), recreado libremente por Sigüenza (1977, p. 98) en *La pera y el coco*, y con diferentes variaciones debidas a Barros Grez (1888, p. 56-57) y a Mera (2022, p. 121); *Los dos perros y el mico*, de Mendizábal (1821, p. 34-36), una

historia clásica (H. 152) en la cual dos depredadores se disputan una presa que les es arrebatada por un tercero, asimismo reelaborada en *Los Perros y los Pastores*, de Esteves Sagúi (1981, p. 90); *El zorro y el leopardo*, de Pombo (1916, p. 147), acerca de la vanidad de este félido (H. 12); *El jabalí y el gamo* (Pombo, 1916, p. 120), una fábula etiológica (H. 252) que aclara por qué estos omnívoros afilan sus colmillos en los árboles; *El pastor y el lobezno*, de Barra (1889, p. 48-49), sobre la imposibilidad de que un lobo criado por humanos mude sus hábitos carnívoros (H. 225); o *El asno cornudo* de Melgar (2012, p. 371-372) (M. 225), donde el burro que ha solicitado cuernos a Júpiter acaba malparado.

Si avanzamos tras los pasos de la literatura grecolatina, descubriremos una inusual reescritura del *Yambo de las mujeres* de Amorgos (1998, p. 31-36), un poema misógino en el cual las hembras humanas son confrontadas con especies poco favorecidas en la cultura europea, como el cerdo, el zorro o el gato. Córdova (1828, p. 198-203) no se ciñe a este prototipo y, en su mejor vena ilustrada (idénticamente sexista), sugiere exponentes positivos como la hormiga industriosa, la gallina casta o la elefanta discreta.

La historia natural también ha compartido su sabiduría tanto con la fábula escrita como con la oral. *El castor* de Sigüenza (1977, p. 71) sirve de ejemplo: de acuerdo con Plinio (2003, p. 165), este roedor se arranca los testículos para satisfacer la avaricia de su adversario humano y evitar su muerte. ATU 80, que cuenta con una versión de Pimentel en nuestro catálogo, está asimismo presente en las enciclopedias medievales. Y durante la Edad Media cundió el rumor de que los basiliscos eclosionaban de huevos de gallina, aquí retransmitido por González (1936, p. 574).

Me parece mucho más llamativa la interacción entre la zoología de estas centurias y el apólogo. Basurto nos brinda una demostración paradigmática de erudición naturalista anudada con el aprecio por lo autóctono (Cerda, 2009, p. 120-122) en *Las hormigas buxilera y arriera* (Basurto, 2009, p. 68-70). Escuchemos su descripción:⁸

Se hallan por estas tierras
unas hormigas raras,

⁸ Modernizo la ortografía de las citas y de la bibliografía de conformidad con los criterios contemporáneos.

que en sus cuevas metidas
nunca salen a ver del sol la cara.
Los indios las visitan,
buxileras las llaman;
y no sé, por qué indicios
saben en dónde están sus tristes casas,
de la cintura abajo
se ven depositadas
en unas grandes botas
de miel, en unas rubia, en otras clara
este rico tesoro,
las pena a que encerradas
con nadie comuniquen. (Basurto, 2009, p. 68-69)

La acción de esta fábula se nos antoja ahora prescindible; fijémonos, en cambio, en la nota a pie de página que ha adherido el autor:

Estas hormigas [las buxileras], de que no he encontrado noticia en lo que he leído de Historia natural, y cuyo nombre he aprendido de la gente de campo, he visto sacar a los Indios de la Labor de S. Gerónimo, y Hacienda de Jalpilla del Partido de Chamaquero, y he llevado algunas a mi Casa, a las que he enseñado a varios amigos. (Basurto, 2009, p. 70)

Basurto nos regala un retrato verídico, de relevancia científica, sobre una especie que estaba pendiente de documentar. En otras palabras, la experiencia empírica del literato, sumada a los conocimientos de las comunidades nativas, ha nutrido el cuento.

Otro caso emblemático es *La leyenda de la luciérnaga*, de Terán (1980, p. 59-60), una fábula de cuestionable aliento folclórico que narra el origen mítico de los cocuyos: insectos luminiscentes asimilados a las luciérnagas. Una anciana pregunta a este animalito “tucu-tucu, ¿dónde está mi amado?”; tras esto viene el relato de una mujer embrujada que expiró por los amores de un campesino y de cuyos ojos brotaron los primeros cocuyos, que todas las noches buscan al responsable de la tragedia. En la tradición española el

cuclillo es el ave vatídica por antonomasia: predictor de la meteorología, de los años de vida de una persona y de su éxito amatorio (Pedrosa, 2021; Guadalajara, 2021, p. 15-31), y un potencial paralelo del “tucu-tucu” en este cuento.

Sin salirnos del pródigo universo aviar, otro de nuestros poetas recogía el arranque de una canción popular de La Rioja (Argentina) en su *Romance de la calandria*:

El jilguero y la calandria
eran dos que se querían
y temiendo sus desprecios
ninguno se descubría. (González, 1936, p. 477)

González retrata a un pájaro abstraído en sus devaneos teóricos y divorciado de las vicisitudes románticas de un canto que, hasta hace poco, corría de viva voz por el Cuyo y en el cual, en mi modesta opinión, reverberan débiles acordes del *Romance del prisionero* (véase Devoto, 1990). Para que nos formemos una idea de su concepto original, trasladaré algunos versos de una variante preciosa, mucho más detallada y amplia, registrada por Rodríguez y Moreno de Macía:

El jilguero y la calandria
eran dos que se querían,
temerosos de un desprecio
ninguno se descubría.
Al cabo de mucho tiempo
le dijo el jilguero un día,
que quería ser su amante
y que por ella moría.
Y fue fatal su desgracia
cuando se le declaró,
no pudo hablar más palabra
por culpa de un cazador
Al momento que fue a hablar
el cazador les tiró;

del susto que se llevaron
se dividieron los dos. (Rodríguez y Moreno de Macía, 1979, p. 43)

Cierro este apartado con una rareza fortuita: un apólogo sobre ornitomanía, afín al género del enigma, que prefigura el experimento de la caja de Schrödinger y que evidencia que en la cultura no hay nada que no pueda remontar sus raíces a un pasado remoto. En *El pájaro muerto y vivo*, de Caicedo Rojas (1869, p. 70-71), un pícaro pone a cierto adivino ateniense en un aprieto: le muestra el puño en el que ha encarcelado a una minúscula ave y lo reta a que prediga si continúa respirando. He aquí la avisada respuesta del augur:

Estará como tú quieras:
estaré de ambas maneras
en tu mano, ¡muerto o vivo!
si digo que muerto está,
con solo abrir tú la mano
saldrá el pajarillo ufano
y volando escapará.
y perderé de igual suerte
que está vivo asegurando,
pues al cautivo apretando
le darás segura muerte. (Caicedo, 1869, p. 70-71)

PROTECCIONISMO ANIMAL Y ECOLOGISMO EN LA FÁBULA HISPANOAMERICANA

La fábula no se ha puesto muy a menudo del lado de los animales. Lo más común es que las criaturas del cuento diserten sobre preocupaciones que atañen a la sociedad humana, o bien que acepten su servidumbre e inferioridad respecto del hombre sin objetar. No obstante, existe un conjunto de pesquisas que cuestiona que todo apólogo sea antropocéntrico;⁹ esto es, que no podemos encontrar en ellos críticas al trato que nuestra especie otorga a las demás.

⁹ Conviene leer la síntesis de Rodríguez García (2024a, p. 57-60).

El primer autor de este corpus que reflexiona sobre la ingratitud humana, en la clave zoocrítica que acuñó Rodríguez García (2025, p. 86), es el guatemalteco Matías de Córdova. El cachorro de león que protagoniza este relato es avisado por su madre de la crueldad del ser con quien pretende medir su ímpetu:

El hombre, dice la prudente madre,
[...] con sagacidad, industria y maña,
todo lo rinde, todo lo sujetá.
Oprime el mar, se sirve de los vientos,
arranca las entrañas a la tierra,
y, lo que me horroriza al referirlo,
el rayo ardiente, a voluntad, maneja.
Y así evita encontrarlo, huye, hijo mío,
acelerado, corre a tu caverna;
es el hombre feroz con sus hermanos,
¿cómo no lo será con una fiera? (Córdova, 1807, p. 6-7)

Ignorante del peligro que le acecha, sale en pos de su rival y va topándose con bestias que han sufrido sus abusos. Transcribo el commovedor testimonio de un buey:

Soy de los infelices que sujetá,
a quien por los más útiles servicios,
da la más dura y vil correspondencia.
Al punto que nací, mandó a mi madre
que mi alimento natural partiera
entre él y yo, que solo a ciertas horas
tomaba hambriento la ordeñada teta.
Después impuso a mi cerviz el yugo;
aun antes de cumplir tres primaveras,
para hacerme arrastrar enorme carga;
y si el peso y el sol me desalientan,
en lugar de apiadarse, enfurecido,
con su aguijón me hiere, sin clemencia [...].

¡Ay! Cuando me envejezco en su servicio
¿de qué suerte corona mi carrera?
Después de maniatarme, a sangre fría,
me da el golpe fatal: no le penetran
los gritos y clamores repetidos
que mis útiles obras le recuerdan.
Mira sin commoción correr la sangre;
y se sirven mis carnes en su mesa. (Córdova, 1807, p. 9-10)

Al final, el hombre apresa al felino, pero, en un acto compasivo, decide soltarlo, con lo cual el apólogo no puede considerarse una denuncia sin fisuras del maltrato animal, sino un alegato parcial, matizado, que no contradice la hipotética primacía del ser humano respecto de la fauna.

El también guatemalteco y jefe de estado Pedro Molina discurrió sobre la paradoja de las especies domésticas –cuidadas, pero sacrificadas al arbitrio de su dueño–, en un apólogo en el que participa cierto personaje de la tradición oral mesoamericana: tío Coyote.¹⁰ Cito un extracto del diálogo que sostienen este cánido y una oveja que no se atreve a contraer nupcias con él, una circunstancia propia de personas, aquí rentabilizada para desaprobar este comportamiento:

¡Ah inocente corderita!
le dice el lobo ¿tú piensas,
que es muy seguro vivir
al modo que las ovejas?
Dime ¿no has visto algún día
que a tus pobres compañeras
pela y ordeña el pastor,
y a la que quiere degüella? En
esto viene a parar
su decantada fineza.
¿Y es por ventura una dicha
servir a la gula ajena?

¹⁰ Se puede consultar un estudio sobre esta figura en Rodríguez García (2023b, p. 203-207).

Los animales cobardes
vivan en tal dependencia.
Esto dijo Tío Coyote... (Molina, 2021, p. 225)

Lizardi rubrica un texto original en el que recalca las funciones sanitarias de los carroñeros: todo un hito, pues, desde ciertas perspectivas simbolistas, les correspondería un peldaño mucho más rezagado en la escala axiológica. La fábula replica una discusión entre un perro faldero y un zopilote (buitre) acerca de los méritos de cada uno. Cuando le toca el turno al ave, se defiende así:

Es cierto que soy feo,
y siempre que bebo agua, bien lo veo.
Sabia Naturaleza
me negó el frágil don de la belleza,
pero en cambio, preciosas facultades
me dio para librar, a las ciudades,
de carnes corrompidas. A ello aplico
con gran solicitud mi fuerte pico;
y ésta sí es una cosa
incomparablemente provechosa
al pueblo, a la ciudad y aun al Estado,
por lo cual soy de todospreciado.
Yo epidemias evito, y a los hombres
libro de pestilencias; no te asombres
de que, al hallar en mí tal conveniencia,
favorezcan y cuiden mi existencia. (Fernández, 1918, p. 114-115)

Más tímido en su condena resulta el mexicano Nepomuceno, quien solo da voz a los padecimientos de un asno, sin pronunciarse a su favor en ningún momento:

Señor, remedio no hallo
de agradar a mis señores
y contentar a mis amos:
Si ando despacio me cortan

una oreja y medio rabo,
si aprisa quiebro la carga,
me golpean y maltratan. (Nepomuceno, 1819, p. 86)

Sí se posiciona de su lado el político argentino Joaquín Víctor González, dentro de una tradición apologética del burro inaugurada en las letras hispánicas por la sátira jocosería *El asno ilustrado* (1837) –que el autor menciona– y consumada con extraordinaria maestría y delicadeza a inicios del siglo XX por Juan Ramón Jiménez con *Platero y yo* (Rodríguez, 2024c, p. 623-624). Oigamos un trozo de su alabanza:

¡Ah, pobre asno bendito! La calumnia
tenaz, inextinguible, lo persigue,
del hombre, que lo explota y lo esclaviza,
y “burro” por estúpido lo llama,
y carga en él sus culpas y defectos,
y su propia ignorancia inagotable,
y de su ingratitud todos los fardos. (González, 1936, p. 483)

La empatía de González se prolonga también a los árboles que le tributan sus servicios al hombre. Este es el iluminador reproche que profiere un nogal:

—¡Pero bárbaros! ¿Por qué me apaleáis de este modo? ¿Así me pagáis
el alimento y la sombra que hace años os regalo?
Y ante la sorpresa y el espanto de sus verdugos al oírlo hablar, el árbol
concluyó:

—Si al que trabaja y produce para vuestro sustento y comodidad
lo maltratáis, y creéis por la violencia arrancarle mayor esfuerzo y
rendimiento, sois unos ignorantes y unos perversos, porque ni los
hombres libres, ni los esclavos, ni los animales, han dado nunca más
por ser más castigados. (González, 1936, p. 520)

También Daireaux reprueba el desagradecimiento y la hipocresía humanas, tanto en *El hombre y la oveja* (Daireaux, 2014, p. 9-10), como, especialmente, en *El burro*:

Porque [el burro] era bueno, empezaron a abusar de él. Era fuerte, por ser tan chico, lo cargaron demasiado; era sobrio, casi no le dieron de comer; era resistente, le hicieron trabajar más de lo que era posible. Y cuando ya no daba más, lo empezaron a maltratar. Se le avinagró el genio; sus orejas no se movían ya risueñas, sino que las echaba para atrás, enojado, enseñando los dientes y aprontaba las patas.

Y el amo [...] decía: “¡Qué malo es el burro!” (Daireaux, 2014, p. 83)

Otro tópico histórico en esta larga lista de protestas contra la humanidad es el rapto de polluelos y la destrucción de nidos; en particular, a partir de la centuria decimonónica, una época en la cual aflora una sensibilidad más acentuada hacia otras especies, así como las primeras medidas protecciónistas en Occidente, al calor de unos pujantes progresos sociales, tecnológicos y económicos, y de los desarrollos de intelectuales de la talla de Darwin y Jeremy Bentham (Rodríguez, 2024a, p. 28-31), que vienen a rebatir, de un modo aún cohibido, la tan cacareada excepcionalidad del hombre. De nuevo González nos obsequia con un testimonio de esta índole en su obra:

Lamentábanse una vez, reunidas varias aves en un rincón bien guardado del inmenso bosque de la cercana pampa, y a la margen de una laguna, sobre la avaricia y la crueldad de los hombres, que no dejan en los nidos empollar los huevos, sin arrebatarlos y despojarlos para su comercio, sumiendo en la desolación a tantas madres amorosas, como la Perdiz, la Torcaz, la Gaviota, y aún las humildes Gallaretas del pajonal.

¡Qué quieren, hermanos! — ya que no nos es posible defender nuestro hogar y nuestro nido con la fuerza, valgámonos de la astucia, el gran recurso de los débiles, contra la tiranía y la injusta apropiación que el hombre se ha decretado sobre el fruto legítimo e inocente de nuestros amores y de nuestros dolores... (González, 1936, p. 529-530)

Lo que palpita en el texto no es un ecologismo de vanguardia, cuyo imperativo sería preservar el ecosistema, sino un animalismo protecciónista, fundamento en la identificación con un “otro”, con sus sentimientos y problemas; en esta situación concreta, con los pájaros que han perdido a sus retoños.

Las fábulas de este calibre se multiplican en nuestro corpus. Leamos una crítica semejante del poeta ecuatoriano Rafael García Goyena:

Juzgo proviene el atraso
de la prole que perdemos,
por los malditos muchachos
en sus criminales juegos.
Asaltan los nidos caros:
tiran y rompen los huevos,
y de los pollos acaso
sacrifican los dos tercios. (García, 2022, p. 53)

Otro ejemplo lo suministra *La paloma y el niño*, del escritor colombiano Rafael Pombo. Aquí, un joven testa su puntería con una de estas aves y, en cuanto la ha abatido,

Yendo a tomarla escuchó
No su arrullo ni su canto,
Sino un ¡ay! que le arrancó;
Tefida en sangre la vio,
Y él mismo suéltase en llanto. (Pombo, 1916, p. 8)

En *El robanidos*, unos pollitos secuestrados son asesinados por un gato en la casa de su joven amo, lo cual lo enfurece. Así lo reprende su madre:

¿Por qué tales aspavientos
Si el gato no hizo otra cosa
Que lo que te ha visto haciendo?
Y antes más cruel tú fuiste
Que ese irracional, respecto
A los inocentes padres
De esos pajarillos tiernos.
Por tu propio dolor juzga
Del dolor y del despecho
De su madre, que irá loca
Buscándolos y gimiendo. (Pombo, 1916, p. 15)

De la misma cuerda, y no exenta de resonancias con la fraternidad universal que predicaba Francisco de Asís, es la justificación que emite un pardal para disculpar sus hurtos de semillas ante el granjero, un acontecimiento cotidiano que les ha reportado a estos pájaros una fama perjudicial en el entorno agricultor:

Repara, dijo el Gorrión,
 Que no es dañarte mi intento
 Y que me acusas sin razón,
 Solo busco mi alimento.
 Me haces muy injusta guerra,
 A morir de hambre me obligas,
 ¿Quién te ha dado estas espigas
 Que puso Dios en la tierra?
 [...] ¡Oh! Del trabajo de Dios
 Vive todo lo que alienta.
 Nuestro derecho es el mismo,
 La dulce calma recobra;
 ¿Por qué tan cruel egoísmo,
 No hay para todos de sobra? (Balmaseda, 1863, p. 31-32)

Acaso más que la acción del cuento lo que nos interesa es la explicación que proporciona este literato cubano en nota a pie de página: un alegato biófilo y de alto valor ecocrítico, que anticipa el movimiento ecologista de la segunda mitad del Novecientos. Reproduzco varios fragmentos ilustrativos:

No debe el hombre desalentarse porque innumerables seres viven de la destrucción de las plantas que él cultiva; es verdad que pone de su parte el trabajo, origen evidente de la propiedad; pero también lo es que la naturaleza contribuye con el aire, la luz, en fin, con todos sus agentes que nada nos cuestan [...]. En fin, concedamos, haciendo violencia a nuestras ideas, que el hombre tiene el tristísimo derecho de exterminio, fundado en el de su propia conservación, sobre todos los demás seres creados; ¡pero apresurémonos a advertir, que debe ejercerlo solamente cuando obedece a la necesidad, es decir, contra

aqueunos insectos, cuadrúpedos, o aves que le son sumamente perjudiciales, o le sirven de alimento! [...] Cada vez más la civilización aleja la humanidad de las escenas del circo de Roma, y llegará un día en el que desaparezcan para siempre el pugilato, las lides de gallos, las corridas de toros y todos esos espectáculos en que el placer nace de ver sufrir. (Balmaseda, 1863, p. 32-33)

No todos los autores se conduelen por las míseras condiciones de los animales. La poeta mexicana Rosa Carreto pone en labios de un cerdo un sombrío lamento, justo después de haber enumerado los múltiples usos de su grasa y carne:

Sin embargo, el ingrato
nunca con blanda mano me acaricia
mientras que (no sé cómo)
del perro, del gato
y hasta del asno vil halaga el lomo. (Carreto, 1882, p. 99)

A continuación, una gallina revela al lector que esta carencia de estima se debe a la convencional falta de aseo que se les suele imputar a los marranos; esto es, a un defecto simbólico e inveterado, fundado en prejuicios inciertos y destinado a corregir una higiene deficiente en la infancia.

Si los animales domésticos e inofensivos para el hombre todavía ameritan piedad, esta emoción no se propaga a los depredadores salvajes, que deberán aguardar a que soplen vientos más verdes para que les sean garantizados sus derechos. Senillosa aporta una demostración elocuente, dejando este discurso a cargo de una loba huérfana de cachorros, más tarde desautorizada por una oveja que rememora sus fechorías:

—¡Hombres crueles y del mal sedientos—,
Decía en sus lamentos
—¿Qué daño os pudo hacer jamás mi cría
Para así con una mano impía,
Del lecho arrebateís
Mis tiernos hijos, que indefensos veis? (Senillosa, 2013, p. 151)

También resultan llamativas las fábulas que reconocen la superioridad del instinto de los brutos frente a la inteligencia del hombre, pues controvieren la arraigada creencia en la excepcionalidad de nuestra especie. Veamos un pedazo modélico de *La culebra*, del colombiano José Manuel Marroquín:

La culebra atribuye
 Todo su daño
 No al palo, sino al hombre
 Que mueve el palo,
 Y el hombre, necio,
 Culpa de sus castigos
 Al instrumento. (Marroquín, 1867, p. 127)

Convoco un último caso para clausurar este epígrafe: en *Las desvergüenzas del loro*, del mexicano José Rosas, la voz poética exonera de culpas a un papagayo malhablado, que no es sino el producto de una pedagogía humana desacertada, pues su raciocinio no le habría permitido concebir tales dicerios:

¡Oh! La injusticia es eterna,
 Ciento curioso exclamó:
 Más castigo mereció
 El dueño de la taberna
 Que el loro que le imitó. (Rosas, 1891, p. 33)

CONCLUSIONES

Tras la compulsa de los textos, y habida cuenta de la imposibilidad de acceder a ciertos volúmenes, se puede afirmar que el cuento de animales de lejano origen occidental y oriental gozó de buena acogida en los fabularios de los autores de Latinoamérica, como también lo hicieron las noticias de la historia natural antigua y contemporánea. La nómina aquí catalogada basta para poner en duda su presunta ascendencia oral, pues la mayoría disponen de equivalentes en las principales recopilaciones de apólogos escritos, a pesar de las puntuales evocaciones de personajes folclóricos como tío Coyote, el conejo burlón o el raposo Juan en Argentina (Gentile, 2018, p. 5), que

interviene en *La ampalahua y el zorro* de González (1936, p. 563-565), y de las anecdotásicas alusiones a romances y supuestas leyendas: trazas de una cultura popular que apenas caló en la fábula literaria.

Con relación al otro polo del trabajo, el desfile de cóndores, zopilotes, chuparosas, zorrillos, zanates, sinsontes, cotorras y otras criaturas endémicas de América, con frecuencia asimiladas en sus roles al bestiario del cuento europeo, tiende a devenir en una pincelada de color local; aunque en ocasiones son representados rasgos reales de la fauna indígena, como acredita Basurto. Más significativa me parece la presencia de mensajes animalistas en fábulas de un extremo al otro del orbe iberoamericano (en Córdova, González, Pombo, García Goyena, Balmaseda...). Este hecho atestigua una preocupación soterrada por el trato que les hemos dispensado a los animales; una preocupación que se mantiene en un segundo plano en los libros de poesía, las crónicas y las obras científicas, sepultada bajo el peso de empresas de mayor apremio y mejor consideración social, pero que ha sido constante, por más que casi nunca se haya resuelto en beneficio de la equidad o de la deferencia hacia el próximo de pelo, pluma o escama.

FUENTES CONSULTADAS

- AGÚNDEZ, J. (2019). *Refranes con cuento. Tomo I*. Córdoba: Almuzara.
- ALZATE, N. (2016). Pombo 'el poeta de los niños' o un héroe cultural. En *Infancias Imágenes*. Vol. 15. Núm. 1. p. 163-165. DOI: <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.infimg.2016.1.a12>
- AMORGOS, S. (1998). Catálogo de las mujeres. En C. García. (Ed.). *Antología de la poesía lírica griega. (Siglos VII-IV a. C.)* p. 31-36. Madrid: Alianza.
- AMY, F. (1884). *Ecos y notas*. Puerto Rico: Tipografía de M. López.
- ANÓNIMO (1880). *El Compadre Zorro. Cuento*. México: Vanegas Arroyo.
- ANÓNIMO (s. a.). *Los ratones tontos y el gato astuto. Cuento*. México: Vanegas Arroyo.
- AZCUÉNAGA, D. (1910). Domingo de Azcuénaga. En J. Puig. (Ed.). *Antología de poetas argentinos. Tomo I – La colonia*. p. 183-241. Buenos Aires: Martín Biedma e hijo.
- BALMASEDA, F. (1863). *Fábulas morales. Tercera edición, corregida, aumentada y con notas del autor*. Habana: La Antilla.

- BARRA, E. (1889). *Poesías. Tomo II. Poesía objetiva.* Santiago de Chile: Cervantes.
- BARROS, D. (1888). *Fábulas originales.* Santiago de Chile: Victoria San Diego.
- BASURTO, J. (2009). *Fábulas.* Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha.
- BIANCHI, M. (2023). Domingo de Azcuénaga y los inicios de la literatura infantil en el Río de la Plata. En *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales.* Núm. 19. p. 159-168.
- BLANCO, V. (1978). Ventura Blanco Encalada. En M. Camurati. (Ed.). *La fábula en Hispanoamérica.* p. 181. México: UNAM.
- CAICEDO, J. (1869). *Parnaso colombiano. Tomo III. Poesías del Señor José Caicedo Rojas.* Bogotá: Foción Mantilla.
- CAMARENA, J. y CHEVALIER, M. (1997). *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos de animales.* Madrid: Gredos.
- CAMURATI, M. (1978). *La fábula en Hispanoamérica.* México: UNAM.
- CARRETO, R. (1882). *Fábulas originales de Rosa Carreto.* México: Tipografía Literaria de Filomeno Mata.
- CERDA, R. (2009). La obra de Basurto. Una puesta en común de antiguos saberes y nuevas ideas. En P. Cerrillo, R. Cerdá y D. Tanck (Eds.). *Fábulas.* p. 107-126. Cuenca: Castilla La Mancha.
- CHEN, J. (2008). Fábulas políticas desde Guatemala en clave de 1812: cambio político y sátira en Rafael García Goyena. En A. Ramos y A. Romero (Eds.). *Cambio político y cultural en la España de entresiglos.* p. 139-148. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- CÓRDOVA, I. (1828). *Fábulas escogidas.* Valladolid: Imprenta de José Miguel de Oñate.
- CÓRDOVA, M. (1807). *La tentativa del león y el éxito de su empresa.* S. l.: Imprenta de Don José del Collado.
- DAIREAUX, G. (2014). *Fábulas argentinas.* Buenos Aires: Continente.
- DARÍO, R. (1941). *Obras poéticas completas.* Madrid: M. Aguilar.
- DEVOTO, D. (1990). Calandrias y ruiñéñores (sobre los versos siempre nuevos de los romances viejos). En *Bulletin Hispanique.* Vol. 92. Núm. 1. p. 259-307.
- DIDO, J. (2013). *La fábula argentina. Estudio y antología.* Buenos Aires: Maipué.

- ESTEVEZ, M. (1981). *Fábulas Forenses*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, J. (1918). *Fábulas del Pensador Mexicano*. México: Tipografía José Ballesca.
- HERNÁNDEZ, Á. (2005). Literatura y tradición oral: fábulas y cuentos folklóricos de animales (I). En *Revista de Folklore*. Núm. 299. p. 158-176.
- GARCÍA, R. (2022). *Fábulas completas*. Lima: Municipalidad de Lima.
- GENTILE, M. (2018). Contexto y explicación en Folklore. Un poco más acerca de la muerte del zorro (Jujuy, 1986). En *Revista de Folklore*. Núm. 442. p. 1-9.
- GONZÁLEZ, J. (1936). *Obras completas. Volumen XX*. Buenos Aires: Congreso de la Nación Argentina.
- GUADALAJARA, S. (2021). El motivo literario del cuco (*Cuculus canorus*) en la literatura europea: análisis y traducción al castellano del *Conflictus Veris et Hiemis y el Versus de cuculo* (Alcuino de York). En *Revista de Literatura Medieval*. Núm. 33. p. 13-42. DOI: <https://doi.org/10.37536/RLM.2021.33.0.89443>
- IRISARRI, A. (1867). *Poesías satíricas y burlescas*. Nueva York: Imprenta de Hallet & Breen.
- LORENTE, A. (2022). Las fábulas de Juan Nepomuceno Troncoso. En *Edad de Oro*. Núm. 41. p. 305-323. DOI: <https://doi.org/10.15366/edadoro2021.41.018>
- LORENTE, A. (2019). Breves reflexiones sobre un fabulista novohispano olvidado: Juan Nepomuceno Troncoso. En L. Alburquerque, J. García, A. Garrido, y A. Suárez (Coords.). *Vir bonus dicendi peritus: homenaje al profesor Miguel Ángel Garrido Gallardo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LORENTE, A. (2017). Los orígenes de un subgénero olvidado: la fábula neoclásica en México anterior al “Diario de México”. En Á. Gómez. (Coord.). *Saberes compartidos. Tradición clásica, cultura hispánica e identidades criollas en el Nuevo Mundo (Siglos XVI-XIX)*. p. 131-155. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- LORENTE, A. (2011). Hacia la recuperación de un tema olvidado: la fábula neoclásica hispanoamericana (con unos ejemplos mexicanos). En

- Philología Hispalensis*. Núm. 25. p. 107-132. DOI: <https://doi.org/10.12795/PH.2011.v25.i01.07>
- MARROQUÍN, J. (1867). *Parnaso colombiano. Tomo I. Poesías del Señor José Manuel Marroquín*. Bogotá: Imprenta a cargo de Foción Mantilla.
- MARTÍN, F. (1996). *Antología de fábulas esópicas en los autores castellanos (hasta el siglo XVIII)*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha.
- MATIC, G. (2017). *Aesopus emendatus: la fábula contemporánea iberoamericana. Precursores, exponentes y situación actual* (Tesis doctoral). Recuperado de https://bib.irb.hr/datoteka/931362.Dissertacija_Matic.pdf
- MELGAR, M. (2012). *Poesías completas*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.
- MENDIZÁBAL, L. (1821). *Fábulas políticas y militares*. La Puebla: Oficina de Don Pedro de la Rosa.
- MERA, J. (2022). *Las fábulas de Juan León Mera Martínez*. Ecuador: Academia Ecuatoriana de la Lengua.
- MOLINA, P. (2021). *El Editor Constitucional. Tomo I*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- NAVARRETE, M. (1904). *Obras de Fr. Manuel Navarrete. Poesías*. México: Tipografía de Victoriano Agüeros.
- NEPOMUCENO, J. (1819). *Fábulas*. México: 1819.
- ODRIOZOLA, M. (1864). *Colección de documentos literarios del Perú. Tomo segundo*. Lima: Establecimiento de tipografía y encuadernación de Aurelio Alfaro.
- ORTALE, M. (2024). Análisis sobre el proceso escritural de *Fábulas Nativas* de Joaquín V. González. En *El Matadero*. Núm. 18. p. 89-105. DOI: <https://doi.org/10.34096/em.n18.16393>
- PEDROSA, J. (2001). *Los augurios del cuco: versiones hispánicas y paneuropeas*. En *Quaderni di Semántica*. Vol. 22. Núm. 1. p. 93-104.
- PIMENTEL, F. (2023). *Antología*. Caracas: Fundación Imprenta de la Cultura.
- POMBO, R. (1916). *Fábulas y verdades*. Bogotá: Imprenta nacional.
- RODRÍGUEZ, A. y Moreno, E. (1979). El jilguero y la calandria, un romance que perdura en Cuyo desde fines del siglo pasado. En *Revista Folklore*. Núm. 290. p. 42-49.

- RODRÍGUEZ, F. (2003). *History of the Graeco-Latin Fable. Volume Three. Inventory and Documentation of the Graeco-Latin Fable*. Leiden/Boston: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004350885>
- RODRÍGUEZ, F. (1978). Prolegómenos al estudio de la fábula en época helenística. En *Emerita*. Vol. 46. Núm. 1. p. 1-81. DOI: <https://doi.org/10.3989/emerita.1978.v46.i1.889>
- RODRÍGUEZ, M. (2025). Fábulas para la empatía animal. Desde La Fontaine hasta Julián Chave y Castilla. En *Theory Now. Journal of Literature, Critique, and Thought*. Vol. 8. Núm. 1. p. 81-107. DOI: <https://doi.org/10.30827/tn.v8i1.28584>
- RODRÍGUEZ, M. (2024a). “*Vulpes in fabula*”. *Oralidad, literatura y estudios de animales*. Jaén: Boletín de Literatura Oral/ Universidad de Jaén. DOI: <https://doi.org/10.17561/blo.vanejo9.9340>
- RODRÍGUEZ, M. (2024b). Cuentos de animales en las fábulas españolas de finales del siglo XVIII-XIX. Primera aproximación a un catálogo comentado. En Boletín de Literatura Oral. Núm. 14. p. 34-79. DOI: <https://doi.org/10.17561/blo.v14.8641>
- RODRÍGUEZ, M. (2024c). *Platero y yo*. La visión juanramoniana de la fauna en la literatura animalística española. En *Archivum*. Núm. 74. p. 619-654. DOI: <https://doi.org/10.17811/arc.74.1.2024.619-654>
- RODRÍGUEZ, M. (2023a). Lepóridos tramposos. De la fábula oriental, los tratados de caza y la historia natural a *Tío Conejo, 1616*. En *Anuario de Literatura Comparada*. Núm. 13. p. 255-279. DOI: <https://doi.org/10.14201/1616202313255279>
- RODRÍGUEZ, M. (2023b). Hacia una historia cultural, literaria y natural del coyote hispanoamericano en los siglos XVI-XIX. En *Ecozon@*. Vol. 14. Núm. 2. p. 195-211. DOI: <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2023.14.2.4995>
- ROSAS, J. (1891). *Fábulas de José Rosas. Nueva edición tomada de la séptima*. Veracruz: S. i.
- SENILLOSA, F. (2013). Felipe Senillosa. En J. C. Dido. (Ed.). *La fábula argentina. Estudio y antología*. p. 149-152. Buenos Aires: Maipué.
- SIGÜENZA, L. (1977). *Fábulas*. El Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- SOLANO, V. (1893). *Obras de Fray Vicente Solano. Tomo II*. Barcelona: Establecimiento tipográfico de “La Hormiga de Oro”.

- RAMÍREZ, A. y CARSOLIO, B. (2020). La didáctica en las Fábulas (1882) de Rosa Carreto. En F. Corral, G. Vergara y A. Palma (Eds.). *Revisões críticas de la literatura hispanoamericana: poéticas, identidades y desplazamientos*. p. 149-159. México: Universidad de Sonora/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de Colima.
- SUÁREZ, C. (s. a.). *El león y el grillito*. México: Vanegas Arroyo.
- TALAVERA, S. (2007). *La fábula esópica en España en el siglo XVIII*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- TERÁN, J. (1980). *Obras completas. Tomo VI. Voces campesinas (Diálogos)*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- UTHER, H. (2011). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- VALVIDARES y LONGO, R. (1811). *Fábulas satíricas, políticas y morales sobre el actual estado de la Europa. Por el P. Fr. Ramon Valvidares y Longo, Del Orden de S. Gerónimo de la Congregación de España, Profeso del Monasterio de Bornot, y Académico de la Real Academia de buenas letras de Sevilla*. S. l.: s. i.
- VAN DIJK, G. (2003). La pervivencia de la fábula greco-latina en la literatura española e hispanoamericana. En *Myrtia*. Núm.18. p. 261-273.

Fecha de recepción: 1 de abril de 2025
Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1222>

UNAS AVES DE CERVANTES, GÓNGORA Y GOYA Y UNOS CANTOS DE MUJERES CONTRA TONTOS IMPOTENTES*

José Manuel Pedrosa**

RESUMEN. Análisis de una escena dramática de Cervantes, un romance atribuido a Góngora o a Tirso de Molina, y una obra de Goya, que tienen como protagonista común a un personaje necio que intenta subir por un pájaro a un lugar elevado. Se traza una comparación con otras obras literarias, orales y escritas, de carácter por lo general carnavalesco; y se descifran sus dobles sentidos eróticos, puesto que suele haber en estos tópicos un cuestionamiento de la potencia sexual de los varones implicados, a cargo de las voces femeninas. Hay una reflexión acerca de la diversidad de los géneros y formatos literarios y artísticos que transmiten discursos análogos o relacionados.

PALABRAS CLAVE. Cervantes; Góngora; Goya; parodia; carnaval; masculinidad.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de I+D titulado *El corpus de la narrativa oral en la cuenca occidental del Mediterráneo: estudio comparativo y edición digital* (referencia: PID2021-122438NB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). Agradezco su ayuda a José Luis Garrosa, José J. Labrador Herraiz, Ralph A. DiFranco, David Alba, José Luis Agúndez, Pepe Rey, Alberto del Campo, Salvador Rebès, Raül Sanchis Francés, Fernando Gomarín, Juan Haya, Ángel Hernández Fernández, Anselmo Sánchez Ferra y Miguel Rodríguez García.

** Profesor Investigador en la Universidad de Alcalá, España. Correo electrónico: jmpedrosa2000@yahoo.es

SOME BIRDS BY CERVANTES, GÓNGORA AND GOYA AND SOME SONGS OF WOMEN AGAINST IMPOTENT FOOLS

ABSTRACT. An analysis of a dramatic scene by Cervantes, a ballad attributed to Góngora or Tirso de Molina, and a work by Goya, which share a common protagonist, a foolish character attempting to ascend to a high place to catch a bird. A comparison is made with other literary works, both oral and written, generally of a carnivalesque nature; and their erotic double meanings are deciphered, since these themes often involve a questioning of the sexual potency of the men, voiced by female characters. There is a reflection on the diversity of literary and artistic genres and formats that convey analogous or related discourses.

KEY WORDS. Cervantes; Góngora; Goya; parody; carnaval; masculinity.

VERSO, PROSA E ICONO; ORALIDAD, ESCRITURA Y PINTURA; FILOGRÍA, FOLCLORE Y ANTROPOLOGÍA

Pensar sobre los géneros de la literatura oral en el marco de las coordenadas polifónicas que acabo de enunciar implica las páginas de una gruesa enciclopedia, además de una capacidad de abstracción y de teorización que yo estoy lejos de poseer. Respondo de la manera que mejor sé, con lo que pudiera ser llamado un “estudio de caso” o más bien “de casos” más o menos confluyentes o enredados. La bibliografía teórica y práctica sobre cada uno de esos paradigmas enunciados crece día a día, aunque la reflexión sobre las encrucijadas en que entran en conflicto y solidaridad, en pugna y en hibridismo, no aumenta al ritmo al que debería. No creo que una panorámica abstracta, teórica, comprensiva, con tantos miembros como los que exigiría entrelazar, vaya a poder estar disponible próximamente. Estudios más acotados y menos ambiciosos, como este, espero que vayan preparando el camino a quien decida acometer esa compleja labor.

CERVANTES Y UN TONTO QUE SUBE A UN ÁRBOL... A POR UN PAPAGAYO
PARA UNA DAMA

Refleja la Jornada II, versos 1068-1153, de *La comedia famosa de la Casa de los celos y selvas de Ardenia*, publicada en 1615 por Miguel de Cervantes, la broma con que dos pastores celosos, Lauso y Corinto, mortifican a otro pastor, de nombre Rústico, al que instan a que ayude a atrapar a un papagayo (hablante de la lengua bergamasca, para más señas) que se hallaba, le decían, en lo alto de un árbol. Al mismo tiempo le hacen sufrir físicamente, puesto que le atan, se suben a sus espaldas y le “bruman” las costillas. Ello porque Rústico era el favorito (por ser el más rico, aunque también fuese el más necio) de la pastora Clori, por cuyo favor competían los tres. El objetivo era que Clori, oculta por allí cerca, quedase desengañada de la estupidez de su preferido. Pero aunque la aldeana obtuvo pruebas *ex visu* y *ex auditu* de la estupidez de Rústico, no le retiró su adhesión, puesto que de lo que andaba detrás era de sus bienes, no de su inteligencia:

RÚSTICO:

Vesme aquí: ¿qué me mandas?

CORINTO:

Que me ayudes
a alcanzar de este ramo un papagayo
que viene del camino de las Indias,
y esta noche hizo venta en aquel hueco
de este árbol y alcanzalle me conviene.

RÚSTICO:

¿Qué llamas papagayo? ¿Es un pintado,
que al barquero da voces y a la barca,
y se llama real por fantasía?

CORINTO:

De esa ralea es este; pero entiendo
que es bachiller y sabe muchas lenguas,
principal la que llaman bergamasca.

RÚSTICO:

¿Pues qué se ha de hacer para alcanzalle?

CORINTO:

Conviene que te pongas de esta suerte:
daca este brazo; y lígale tú, Lauso,
y átale bien, que yo le ataré esotro.

RÚSTICO:

¿Pues yo no estaré quedo sin atarme?

CORINTO:

Si te meneas, espantarse ha el pájaro.
Y así, conviene que aun los pies te atemos.

RÚSTICO:

Atad cuanto quisiéredes, que, a trueco
de tener esta joya entre mis manos,
para que luego esté en las de mi Clori,
dejaré que me atéis dentro de un saco.
Ya bien atado estoy. ¿Qué falta agora?

CORINTO:

Que yo me suba encima de tus hombros,
y que Lauso, pasito y con silencio,
me ayude a levantar las verdes hojas
que cubren, según pienso, el dulce nido.

RÚSTICO:

Sube, pues. ¿A qué esperas?

CORINTO:

Ten paciencia,
que no soy tan pesado como piensas.

RÚSTICO:

¡Vive Dios, que me brumas las costillas!
¿Has llegado a la cumbre?

CORINTO:

Ya estoy cerca.

RÚSTICO:

Avisa a Lauso que las ramas mueva
pasito, no se vaya el pajarote.

LAUSO:

No se nos puede ir, que ya le he visto.

RÚSTICO:

Pregúntale, CORINTO, lo que suelen
preguntar a los otros papagayos,
por ver si entiende bien nuestro lenguaje.

CORINTO:

¿Cómo estás, loro? Di: "Como cautivo".

RÚSTICO:

¡Hideputa, qué pieza! Di otra cosa.

CORINTO:

"¡Daca la barca, hao! ¡Daca la barca!"

RÚSTICO:

Y aqueso, ¿quién lo dijo?

CORINTO:

El papagayo.

RÚSTICO:

¡Oh CLORI, qué presente que te hago!

CORINTO:

"¡Clori, Clori, Clori, Clori, Clori!"

RÚSTICO:

¿Es todavía el papagayo aquese?

CORINTO:

Pues, ¿quién había de ser?

RÚSTICO:

¿Hasle ya asido?

CORINTO:

Dentro en mi caperuza está ya preso.

RÚSTICO:

Deciende, pues, y vénдemele, amigo,
que te daré por él cuatro novillos
que aún no ha llegado el yugo a sus cervices,
no más de porque de él mi CLORI goce.

LAUSO:

No se dará por treinta mil florines.

RÚSTICO:

¡Ah, por amor de Dios, yo daré ciento!

Desatadme de aquí porque a mi gusto
le vea y le contemple.

CORINTO:

Es ceremonia,
que en semejantes cazas suele usarse,
que tan sola una mano se desate
del que las dos tuviere y pies atados.
Con esta suelta, puedes blandamente
alzar mi caperuza venturosa,
que tal tesoro encubre. Despabilá
los ojos para ver belleza tanta.
Pasito, no le ahajes. Mas espera,
que está la mano sucia; con saliva
te la puedes limpiar.

RÚSTICO:

Ya está bien limpia.

CORINTO:

Agora sí. ¡Dichoso aquel que llega
a descubrir tan codiciosa prenda!

RÚSTICO:

¡Donosa está la burla! Di, Corinto,
¿es ese el papagayo?

CORINTO:

Este es el pico;
las alas, estas; estas, las orejas
del asno de mi Rústico y amigo.

RÚSTICO:

¡Desátenme, que a fe que yo me vengue!

Sale Clori.

CLORI:

¡Ah simple!, ¡ah simple!

RÚSTICO:

¡Y haslo visto, Clori?

Por ti la burla siento, y no por otrie.

CLORI:

Calla, que para aquello que me sirves,
más sabes que trescientos Salomones.

(Cervantes, 2015, I, p. 176-179, y II, p. 331-333)¹

A LA CAZA DE GAMUSINOS Y DE OTRAS QUIMERAS ANIMALES Y

LINGÜÍSTICAS

Ningún especialista cervantino² se había percatado hasta ahora, creo, de que la broma que gastan Lauso y Corinto a Rústico es variante de un rito que debe ser de origen inmemorial y que ha gozado de arraigo muy largo, por cuanto que en muchos pueblos de España (y de otros países) se instaba hasta hace poco (y en algunos lugares se insta todavía) a niños, tontos y forasteros desprevenidos a salir a la caza y captura de animales de nombres y calidades disparatados: *chirlosmirlos*, *pisalomos*, *gamusinos* o *gamburrinos*; *gambosíns*

¹ Acerca de los “trescientos Salomones” aclara el editor, en la nota 1153, que es esta una “expresión de cuño popular, con la que se da a entender en el pasaje que la simpleza de RÚSTICO resulta más que suficiente para las necesidades de CLORI, que solo pretende servirse de su dinero, aunque también podría interpretarse en un sentido erótico”. Ese posible sentido erótico podría estar avalado por expresiones más o menos análogas, como aquella puesta en boca de una dama aficionada a un mozo “soez”, “bajo” e “idiota” que afloraba en el *Quijote* I,XXV: “para lo que yo le quiero, tanta filosofía sabe y más que Aristóteles”; véase Cervantes, 1998, p. 284. Hay otra expresión con sentido análogo en el cervantino entremés de *La cueva de Salamanca*: “Para lo que yo he menester a mi barbero, tanto latín sabe, y aún más, que supo Antonio de Nebrija”; véase Cervantes, 2012, p. 108. Pero, aunque la relación entre los formulismos de *La casa de los celos*, del *Quijote* y de *La cueva de Salamanca* es obvia, mi opinión es que las palabras que pronuncia CLORI no traslucen interés sexual, a diferencia de lo que sugieren las palabras de las otras damas cervantinas.

² El mejor exégeta hasta hoy del episodio y de la comedia cervantina, Sergio Fernández López, autor además de la edición a la que remito, ha apuntado certeramente hacia el mundo de la cultura popular como aquel en que hay que buscar las claves del episodio. Pero se ha fijado sobre todo (ampliando los hallazgos de algunos autores a los que remite) en la cuestión de la locuacidad del papagayo, que fue un *topos* que afloró en canciones, paremias y romances de la época; véase Fernández López, 2016, p. 118-121. Acerca del episodio de la captura del supuesto papagayo en *La casa de los celos*, véase el artículo, centrado en la supuesta condición de hablante de la lengua bergamasca que adornaba al ave, de Pedrosa, 2022. Más sobre loros políglotas en Garrosa Gude, 2014.

o gambusíns y mòpia en el área catalana y balear; *biosbardos, cachafellos, cocerellos, cazarellos, gazafellos, coscobellos* en Galicia; *corzobeyus y bicharracus* en Asturias...³. Guion, el de la caza ridícula, que no se aparta mucho de la broma que los propios personajes de Cervantes etiquetaron con el revelador nombre de “caza” y clasificaron dentro de lo que “suele usarse”, es decir, dentro de la tradición popular, de los ritos consuetudinarios. El que los animales quiméricos vivos en el folclore de hoy lleven nombres extravagantes (desde *gamusinos* hasta *corzobeyus*) y el que el papagayo de Cervantes fuese hablante de pega de una lengua estrañafalaria (el bergamasco) es un rasgo compartido más, síntoma de la extravagancia verbal que impregna ambas ramas de la misma familia de rituales.

Las variedades documentadas en tiempos modernos en el área lingüística y cultural catalana y balear son especialmente iluminadoras, porque involucran a inocentes que por lo regular son instados, en jornadas de vientos desapacibles,⁴ a permanecer debajo de un árbol y con un saco dispuesto para acoger a los misteriosos *gambosíns* o *gambusíns*; eso cuando no son animados a ascender para atraparlos:

En Tortosa se dice a los niños o a las personas ingenuas que hay unos animales llamados *gambosíns*, que son los que provocan el ruido que hace el viento al soplar fuerte y que hay que cazar en las noches frías y ventosas. Para cazarlos llevan al ingenuo, en noche de viento, a un agujero en un muro y le dicen: “Pon el saco y calla, que vendrán los *gambosíns*”; se van todos y dejan al infeliz solo y poniendo el saco, hasta que se cansa y se da cuenta de que le han engañado.

En Mallorca, entre campesinos, existe también esta diversión de llevar a un muchacho o a un hombre corto de entendederas a cazar *gambosíns*, haciendo que se ponga debajo de un árbol con una criba en la cabeza, para coger a los *gambosíns* que han de caer del árbol; uno de los bromistas sube al árbol y arroja agua o algo peor al interior de la criba, y el pobre ingenuo queda remojado o sucio. Otras veces

³ Véase sobre esa tradición burlesca, Pedrosa, 2013. Y también Cid, 1985; Pedrosa, 1995b; y Rodríguez García, en prensa. Agúndez, Hernández Fernández y Sánchez Ferra, 2023, han propuesto el tipo ATU 1296, *El tonto busca objetos inexistentes*, e indexado muchas versiones.

⁴ Sobre las relaciones de tontos, locos, vientos y aves, véase Sanchis Francés, 2021, p. 24-37.

hacen que el ingenuo suba a un árbol o a una pared y le tiran piedras desde abajo, hasta que desciende. (Alcover y Moll, 1961-1969)⁵

Mòpia es, por otro lado, el nombre que se ha dado tradicionalmente en algunos pueblos de Mallorca al:

Animal imaginario del que se cuentan cosas a las personas inocentes y a los muchachos más ingenuos, para reírse de ellos enviándolos a cazar tal animal. Para hacer que alguno vaya a cazar *mòpies*, le hacen creer que estos animales están en lo alto de un árbol, y yendo allí en una noche desapacible (que dicen que son las mejores) hacen que el engañado vaya con un saco o con una malla bajo el árbol, y entonces alguno que está escondido entre las armas le arroja agua o una piedra o excrementos, y esa es la *mòpia* que ha cazado. (Alcover y Moll, 1961-1969)⁶

Estos testimonios del área catalana y balear son bastante excepcionales, porque en el folclore actual de otros lugares de la península ibérica no abundan las variedades de la broma asociadas al árbol y a las aves, que sí informaban

⁵ Alcover y Moll, 1961-1969, s.v. *gambosi*. Texto en catalán: “A Tortosa, es diu als nens, o a les persones massa ingènues, que existeixen uns animals anomenats *gambosins*, que són els qui mouen el soroll que fa el vent en bufar fort, i cal caçar-los en les nits fredes i ventoses. Per a caçar-los, porten l'ingenu en nit de vent a una boca de marge i li diuen: Para el sac i calla, que vindran los *gambosins*; tots se'n van i deixen aquell infeliç tot sol i parant el sac, fins que es cansa i coneix que l'han enganyat. A Mallorca, entre pagesos, també hi ha aquesta diversió de menar un allot o un home curt de gambals a caçar *gambosins*, fent-lo posar sota un arbre amb un garbell dalt el cap per parar els *gambosins* que cauran de l'arbre; un dels bromistes puja dalt l'arbre i llença un ruixat d'aigua o de cosa pitjor dins el garbell, i el pobre ingenu roman tot remull o brut. Altres vegades fan pujar l'ingenu dalt un arbre o una paret, i el pedreguen des de baix fins que ha davallat”. Es muy interesante la relación entre estos seres fantásticos y el viento. La cuarta acepción de la voz *gambosi* en el *Diccionari* de Alcover y Moll, la identifica, justamente, con los vientos fuertes.

⁶ Alcover y Moll, 1961-1969, s.v. *mòpia*. Texto en catalán: “Animal imaginari del qual es contén coses a les persones beneites o als nois massa ingenus, per tal de riure's d'ells ginyant-los a anar a caçar el dit animal Per a fer anar algú a caçar *mòpies*, li fan creure que aquests animals estan damunt un arbre, i anant-hi en una nit fosca (que diuen que és el temps millor), fan que l'enganyat pari amb un sac o amb uns filats davall l'arbre, i aleshores un que està amagat entre el brancam li tira una gerra d'aigua, o una pedrota, o excrement, i allò és la *mòpia* que ha caçat”.

el texto de Cervantes. En la región murciana hay atestiguada, en cualquier caso, alguna versión alusiva a cazas de “pájaros de noche”, aunque al final el animal que se convierte en el centro de la broma sea una liebre:

El tonto caza una liebre.

Siempre antes aquí los pastores eran tontos o viejos, porque había un hombre aquí que le decían el Cuco que decía que las perras se hacían con tontos y zagales. Y el pastor estaba en una casa y era medio tontuzo, y había unos más pillos que iban a cazar pájaros de noche y dice:
—Yo me voy con vosotros.

Total que se lo llevaron y en un tubo le pusieron:
—Aquí, aquí vienen los gamurrinos, mete el saco aquí que aquí vienen los gamurrinos.

Y se fueron de aquí p'allá; y había una liebre por ahí escondía en el tubo, tomó el tubo alante y se metió en el saco. Y cuando vinieron los otros dice:

—¡Mira, ves, un gamurro he cazao!
Y se rio d'ellos. (Sánchez Ferra, 2013-2014)⁷

En Galicia ha sido tradicional la broma de los *biosbardos*, que son una exótica especie de “pájaros o jóvenes de gran belleza que nadie sabe describir. Para cazarlos hay que ir en noche oscura a un camino estrecho y apartado, donde no se escuche canto de gallo ni de gallina, ni voces humanas, llevando un saco grande, de boca ancha, abrirlo e invocar a los biosbardos de esta forma”:

Bio bardo,
ven ó fardo,
que alpabarda
por ti agarda.

[*Bio bardo,*
ven a la saca,
que papanatas
por ti aguarda].

⁷ Véase además el número 324a, *Las liebres del cementerio*.

Quien logra cazarlos tiene después mucha suerte en la vida, a condición de que no se los enseñe a nadie [...] Comparables a los *biobardos* son los *gamusinos* o *gamburrinos* de otras zonas del estado. El *dahue*, *dahut* o *daru* de Poitou es un animal de forma indefinida, extremadamente raro, de piel valiosísima, que solo se puede capturar en los gélidos anocheceres invernales esperando durante toda la noche a la intemperie su advenimiento, en una broma idéntica a la nuestra en todos sus detalles. (Cuba, Reigosa y Miranda, 2006, s.v. *biobardo*)

Tampoco falta en Galicia alguna que otra presa prodigiosamente voladora, como el *cachafello*, que es un:

Animal alado, quizás un ave semejante al biobardo. Para cogerlo, hay que decirle: “*Cachafello* vente ó cesto, que alpabarda por ti agarda” (“*Cachafello*, vente al cesto, que papanatas por ti aguarda”). (Cuba, Reigosa y Miranda, 2006, s.v. *cachafello*).

Lo más común en otras áreas de España es que los escarnios de esta especie se asocien al medio acuático, y que al inocente se le moje o se le obligue a buscar a oscuras y a trompicones difusas bestias de río, en tanto se le embrolla con discursos disparatados. También es tradicional que se le haga ir de un lado para otro por parajes llenos de maleza o de piedras. O que se le inste a dirigirse a algún lugar en que se le entregará algún saco lleno de bichos tan raros como pesados. Variedad muy rara, propia de algunos lugares del área valenciana, es tener que ir a *espigolar seguissets*, es decir, a buscar las hojas mágicas de alguna planta disparatada (Borja i Sanz, 2021, p. 561-580).

El saco o algún recipiente análogo es ingrediente casi obligado en estas tradicionales cañas burlescas. Saco no, pero caperuza sí, fue, recuérdese, el instrumento escogido por Cervantes para la captura del quimérico papagayo políglota, causa de emoción primero y de decepción y oprobio después en Rústico. Y gorras y sombreros de toda especie son los contenedores presentes en el motivo folclórico K1252, *Holding down the hat* (“un inocente es persuadido para que guarde un sombrero que supuestamente cubre algo valioso. Cubre un montón de excrementos”; traduzco de Thompson, 1955-1958) y en el tipo de cuento ATU 1528 (*Holding Down the Hat, Sujetando el sombrero*), arraigado en cuatro continentes, que ha sido resumido de este modo:

Sujetando el sombrero. Este cuento existe principalmente en dos formas diferentes:

(1) Un comerciante persigue a un ladrón que le robó. Disfrazado de granjero, el ladrón se queda al borde del camino fingiendo que custodia un valioso halcón que ha escondido bajo su sombrero. Cuando el comerciante pasa, el “granjero” se ofrece a perseguir al ladrón, si el comerciante cuida el halcón y le presta su caballo. El comerciante le paga por su ayuda y, además, el ladrón se queda con el caballo.

(2) Un hombre defeca al borde del camino y cubre el montón con su sombrero. Cuando pasa un sacerdote, el hombre explica que ha atrapado un hermoso pájaro. Le vende el “pájaro” al sacerdote con la condición de que no levante el sombrero hasta que el hombre desaparezca de su vista. Después de la marcha del hombre, el sacerdote mete la mano debajo del sombrero para agarrar el pájaro, y solo encuentra un puñado de heces (traduzco de Uther, ATU 1528).

Volviendo a nuestras bromas entre niños y jóvenes, el escarnio llega siempre a su clímax cuando la emocionada víctima abre el saco delante de todos, para llevarse la sorpresa de que dentro solo hay piedras, trastos pesados, excrementos de animales, etc. Y a su alrededor, tan solo risas:

Para dar novatadas, a estudiantes principalmente, se finge la caza del gamusino. Se dividen los cazadores en dos grupos, todos armados de estacas. Uno de los grupos se coloca en algún sitio estratégico, llevando consigo una manta o saco para envolver la pieza. El otro grupo, en que figura el novato, hace de ojeador, se despliega en guerrilla y comienza a alborotar con voces, gritos y alardos para espantar la fiera. Al poco rato clamán los de la espera: “¡Ya cayó! ¡Ya está aquí! ¡Viva!”. Acuden todos. El gamusino está envuelto en la manta, bien sujeto y bien disimulado. Se hace que el novato cargue con él ante las ventajas que al porteador se ofrecen, y los vencedores acompañan al triunfo hasta la plaza. Allí, ante el mayor número posible de público, se descubre con suma precaución, etc. (Morán, 1990, II, p. 271-281, p. 277)

El día de las migas consistía en hacer el caldo con chorizo y lomo. Y al final se comían ajos cocidos, manzanas y cebollas también cocidas y después derretidas en manteca. En esta fecha abundaban de sobremanera los cuentos y juegos. Cuando había alguno de fuera o algún inocente se le hacían *las amoladeras*, le metían una piedra pesada en un saco y *le echaban encima moñiga*; también se metían en el saco algunos cardos, para que creyera que llevaba un animal que pinchaba; en el centro de la cocina, ante todos, se le mandaba que sacase al animal. (Martínez, 1980-1981, p. 206-207)

El día de la matanza, en Pozuelo del Páramo (León), se suele gastar una broma a los más pequeños de la casa, diciéndoles que tienen que ir a buscar la sesera de cristal para meter los sesos del cerdo a casa de algún vecino. En cada familia suelen meter en un saco o bolsa cualquier objeto pesado. Ahora también se meten caramelos. Pero antes eran objetos pesados como una cafetera llena de alubias pasadas. A mí me metieron un trozo de hierro (medio motor) en un saco. A mi prima la pequeña la dieron caramelos y polvorones. Esa tuvo ya más suerte. (Pedrosa, 1995b, p. 342-343)⁸

Volviendo a la comedia cervantina, no estará de más añadir que cuando el desdichado Rústico cede a la pretensión de Corinto de que “yo me suba encima de tus hombros”, sin que le valga la protesta de “¡Vive Dios, que me brumas las costillas!”, ingresa por una vía añadida en el selecto gremio de los necios a los que un folclore de muy largo recorrido ha obligado a cargar sobre sus hombros o sus espaldas a los responsables de su burla (Pedrosa, 1995a). Cabe señalar además que hay documentación de la época de Cervantes de vejámenes que los estudiantes universitarios perpetraban contra aldeanos ingenuos a los que hacían subir a cátedras en los que eran ridiculi-

⁸ El informante fue Mario Cosgaya, de 18 años, entrevistado por el autor en Madrid el 9 de enero de 1997. Este testimonio, y otros de burlas con sacos para meter cañas estrañalarias.

zadas sus hablas rústicas y agredidos física y moralmente⁹. Manifestaciones todas, aunque en órbitas más excéntricas, de la misma parentela de burlas.

En registros igualmente adláteres, de los que solo puedo dejar apuntes brevísimos aquí, cabría considerar los rituales de caza de ciertos pájaros, especialmente de reyezuelos y de “reyes pájaros”, que se asocian a fiestas de locos que han tenido lugar en las festividades del cambio de año, desde épocas muy remotas, en España y en otros países.¹⁰

⁹ Véase por ejemplo el tratado de hacia 1610 de San Juan Bautista de la Concepción, 1998-2002, III, p. 1624: “Habiéndose con él como los estudiantes sin juicio que suben a la cátedra al rústico labrador y, apenas lo tienen arriba, cuando lo escupen y dan palmadas haciendo extraordinarias burlas y escarnios de él. Esto propio hicieron los judíos del Hijo de Dios, que, ciegos, locos, desatinados de la rabia, envidia y enojo que tenían contra él, subido en la cátedra de su pasión y cruz, lo scupieron, abofetearon y despreciaron como si no fuera su legítimo, propio y verdadero maestro”. Véase también Concepción, 1998-2002, I, p. 280: “¡Oh Señor, y qué misericordioso eres en sufrir y dissimular nuestros atrevimientos! Muy mayores en esta ocasión que si un rústico labrador, que no sabe más que de su azada y arado, entrándose por una universidad principal, se subiese a decir quería leer una licencia de theulgía; merecedor es de la burla, palmadas y estruendo que los estudiantes hacen burlando de él, y aun de las salivas y oprobios que le dicen, porque nadie se atreva a hurtar officio ajeno. Y si el hurto es mayor, es más merecedor de pena, particularmente si escalan casa ajena. Lleve su pena merecida el rústico que subió a la cátedra y no entró por la puerta de la ciencia y sabiduría, que es consagrada a Dios, y hizo hurto de cosa tan alta que tiene por objeto al mismo Dios”.

¹⁰ Véase Alonso, 2001, p. 93: “Un aspecto interesante de ese grupo festivo de chiquillos que transportaban al reyezuelo, es el hecho de que fueran disfrazados; el capitán del grupo solía vestirse con ropas militares y llevaba una espada de madera. Los demás iban disfrazados con diversas prendas, pero entre ellos había siempre un personaje cómico que iba provisto de una vejiga inflada atada a un palo, y un chico que se disfrazaba de mujer. Estos dos últimos solían hacer reír con sus movimientos y gestos grotescos, mientras los demás cantaban las coplas alusivas a la cacería del reyezuelo”; más sobre las raíces de estos rituales en Pensado, 1983. Y más sobre folclores invernales y carnavalescos relacionados con pájaros en Campo Tejedor, 2006, p. 122: “En Pozoblanco (Córdoba), hasta hace poco, se cantaban villancicos como el Pajarito y el encargado de hacer los gorgoritos, a semejanza del trino del pájaro, lo hacía escondido detrás del altar, utilizando un recipiente de hojalata, lleno de agua y un pito. Las risas que debían provocar las imitaciones del pájaro, detrás del altar, escandalizarían a los oídos más castos de la Iglesia, pero no así al pueblo, acostumbrado a estas chanzas invernales”. Sobre fiestas de locos relacionadas con pájaros o con gallos, en el área cultural valenciana, véase Sanchis Francés, 2019, p. 185-241.

MÁGICOS PAPAGAYOS PARLANTES: DE LA LOZANA ANDALUZA AL GUZMÁN DE ALFARACHE

Para poder entender más cabalmente la tesitura paródica en la que se halla cifrada la escena cervantina, con su inventado papagayo hablante de bergamasco, conviene tener en cuenta que los papagayos (y alguna otra escogida fauna avícola) parlantes eran criaturas que aleteaban entre la realidad cotidiana (puesto que algunos eran enseñados en efecto a articular sonidos y frases análogos a los de los humanos), la magia y la maravilla (corrían todo tipo de fábulas y exageraciones acerca de sus habilidades, y tenían usos histrionicos), y hasta la filosofía moral, puesto que tenía arraigo la idea (sacada de Persio, a través de la traducción de Diego López de Haro: “la necesidad del comer fuerza y enseña a los papagayos y a las picazas que hablen”¹¹) de que era la necesidad la que los enseñaba a hablar, como hacían también los humanos.

Es materia que pudiera ser ilustrada con muchos más ejemplos que los que podemos aducir aquí ahora. Recordemos nada más las palabras de *La Lozana andaluza*, experta y mágica oradora y embaucadora, publicadas en 1528:

Autor – ¿En qué pasáis tiempo, mi señora?

Lozana – Cuando vino Vuestra Merced, estaba diciendo el modo que tengo de tener para vivir, que *quien veza a los papagayos a hablar, me vezará a mí a ganar*. Yo sé ensalmar y encomendar y santiguar cuando alguno está aojado, que una vieja me vezó, que era saludadera y buena como yo. Sé quitar ahítos, sé para lombrices, sé encantar la terciana, sé remedio para la cuartana y para el mal de la madre. Sé cortar frenillos de bobos y no bobos, sé hacer que no duelan los riñones y sanar las renes, y sé medicar la natura de la mujer y la del hombre, sé sanar la sordera y sé ensolver sueños, sé conocer en la frente la fisionomía y la quiromancia en la mano, y prenósticar. (Delicado, 2013, p. 215)

¹¹ Véase al respecto, entre la amplia bibliografía que hay, Lida de Malkiel, 1951; y Alemán, 1992, p. 264, n. 8.

Poco antes había dicho el Autor, de su criatura Lozana, esto que sigue, refiriéndose probablemente a la presunta habilidad de la maga para entender el lenguaje de los pájaros: “También sabe de agüeros, y no sé qué otra cosa dijo de urracas y de tordos que saben hablar y que ella sabría vivir. El Persio ha oído” (Delicado, 2013, p. 213). Parecida idea la encontraremos en un parlamento del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán (1992, p. 264) que afirmaba de la necesidad que “ella es maestra de todas las cosas, invenciona sutil, por quien hablan los tordos, picazas, grajos y papagayos”.

Entre agüeros, magias e invenciones sutilmente literarias se movían pues los pájaros parlantes en el sistema de creencias del Siglo de Oro. El fraudulento papagayo hablante de bergamasco en el que creyó el necio Rústico estaba atrapado también entre esas coordenadas y una más: la de la parodia.

GÓNGORA (O TIRSO) Y UN TONTO QUE SUBE A POR UNAS PALOMAS PARA UNA MUJER

No es preciso continuar ensanchando la muestra potencial de cazar aves reales o ficticias, incluso parlantes, que atesora el folclore y la literatura carnavalescos españoles para terminar de corroborar el parentesco de la broma específica de los gamusinos (y de su familia cercana) con la burla que sufrió el cervantino Rústico.

Mejor será, por eso, que busquemos más paralelos por otras vías, y que nos acerquemos a un romance atribuido en alguna ocasión a Luis de Góngora y en alguna otra ocasión a Tirso de Molina, “anterior a 1621, tal vez a 1612”, según su editor Antonio Carreira, que nos abrirá un campo de exploración diferente.

Su convocatoria aquí responde a varias razones: a que es un texto muy cercano en el espacio y en el tiempo al de Cervantes; a que insiste sobre la figura del rústico necio y enamoradizo que es sometido a la prueba de la ascensión para atrapar pájaros (la prueba es aquí la subida a un palomar); a que la mujer que le observa y evalúa es astuta, controladora, superior en inteligencia al estúpido varón; a que el fracaso deportivo y por ende metafórico-erótico del inocente es motivo de risa pública (aquí es vejado por las mozas que cantan al son del pandero); y a que ningún estudioso lo había relacionado hasta ahora, creo, con la escena teatral de Cervantes ni con el folclore carnavalesco que estamos desentrañando:

Pero Gil amaba a Menga
 desde el día que en la boda
 de Minguillo el porquerizo
 la vio baylar con Aldonça;
 mas, en lugar de agradalla,
 porque no ay amor sin obras,
 al reués del gusto suyo
 hazía todas las cosas:
 erraua siempre en los medios,
 güiándose por su cholla,
 y quien en los medios yerra
 jamás con los fines topa.
 Por fuerça quería alcançalla,
 y no es, la muger, bellota
 que se dexa caer a palos
 para que el puerco la coma;
 si botines le pedía
 la presentaua vna cofia,
 si guindas se le antojauan
 yua a buscalla cebollas.
 Nadaua, en fin, agua arriba
 y empeoraua de hora en hora,
 como rozín de Gaeta,
 quillotrándose la moça.
 Fue con ella al palomar
 vna mañana entre otras,
 y mandóle que alcançase
 vna palomica hermosa;
 subió diligente Pedro,
 y al asilla por la cola
 bolósele, y en las manos
 dexóle las plumas solas.
 Amoynóse Menga desto,
 contólo a las labradoras,
 que al pandero le cantauan
 quando se juntauan todas:

*Por la cola las toma, toma,
Pedro a las palomas,
por la cola las toma.*

Corrido Pedro de verse
que le corren por la posta,
a su comadre Chamiça
dio parte de sus congoxas,
mas reprehendióle la vieja:
“Pero Gil, quando se enhornan
se hazen los panes tuertos,
porque después mal se adoban:
si no aciertas a sembrar
no te espantes que no cojas,
porque mal cantará missa
aquel que el abc ignora.
El que por las hojas tira
mal los rábanos quillotra,
que no se dexa arrancar
el rábano por las hojas.
Pues erraste a los principios,
cántente en bateos y bodas,
en fe que eres vn pandero,
a sus panderos las moças:
*Por la cola las toma, [toma,
Pedro a las palomas,
por la cola las toma].* (Góngora, 1998, núm. 217)¹²

Este romance de Góngora o de Tirso es un encaje de metáforas eróticas tan apretado que su desentrañamiento en detalle habrá de aguardar a alguna

¹² La atribución a Tirso de Molina es defendida en Molina, 2005, p. 72-75. Acerca de la cancioncilla tradicional (“Por el rabo las toma...”) inserta en el romance, documentada desde mediados del siglo XVI y asociada en varias fuentes al tafier del pandero, véase Frenk, 2003, núms. 1918A y 1918B. Sobre el uso en esta cancioncilla del eufemismo “cola” en lugar de “rabo”, véase Jammes, 2006, p. 507-528, p. 510-511.

ocasión futura. Diré ahora tan solo que el nombre de Pero o Pedro, que aquí es traviesamente subvertido, era tradicionalmente asociado a jóvenes de reconocido vigor sexual;¹³ que el meter los panes en el horno (“Pero Gil, quando se enhornan / se hazen los panes tuertos”) es alusión de claro simbolismo genital, puesto que el pan se asociaba al órgano masculino y el horno al femenino (Pedrosa, 2000); que el “coger”, el “sembrar”, el “asir”, el “correrse”, el “cantar”, el “tirar”, el “rábano”, la “cola”, “la pluma”, el “panderero”, eran términos muy connotados sexualmente, que aparecen en los poemas y en el minucioso glosario final de la canónica antología de *Poesía erótica del Siglo de Oro* de Alzieu, Jammes y Lissorgues, 1984.

Y lo más fundamental: que el “subir” a por “palomas” o a por otras especies de aves ha sido cifra, en el folclore (y en las letras subsidiarias), del “subirse” al cuerpo de la mujer durante el acto sexual.¹⁴ Y que la caza, adquisición, ofrecimiento de pájaros, del varón a la mujer, ha sido acción que en mitos, cuentos y canciones de todo el mundo ha estado impregnada de inapelables sentidos genitales (Pedrosa, 2004). Cabe añadir que una cierta cantidad de poemas y de narraciones de la España tardomedieval y áurea cristalizaron en el tópico de la “caza de amor”, que conjugaba el amante varón, el ave rapaz y el ave víctima, la cual era metáfora de la mujer “cazada”.¹⁵ Y que ciertos concursos de habilidad deportiva y viril, documentados desde la *Ilíada* hasta muchas fiestas de mocedad, de quintos y de bodas de hoy, pasando por el *Persiles y Segismunda* de Cervantes, involucran a hombres jóvenes que deben cazar, descabezar o disparar contra palomas, gallos, gansos, ocas que se encuentran atados a una cuerda o a un palo, para probar su capacidad física al tiempo que su potencia masculina ante un público en el que las jóvenes prestan particular atención (véase Castillo Martínez, 2004).

Muy en síntesis se puede añadir que en localidades de la provincia de Valencia como Calles se celebra, cada 17 de enero, festividad de San Antón, la fiesta llamada de la Torre del Pollo, en que los mozos forman una torre

¹³ Al respecto véanse Allaire, 1988; Frenk, 1992, III, p. 203-220, reeditado en 2006; Pedrosa, 1996; e Iglesias Ovejero, 2022, *s. v. Pedro / Pero*.

¹⁴ Véase al respecto la nota elaborada por Stefano Arata a Lope de Vega, 2000, p. 114, vs. 375-397: “en la tradición jocosa y popular lo de *subir* y *bajar cuestas* es eufemismo para indicar el acto sexual”.

¹⁵ En torno a la “caza de amor” ha habido mucha investigación. Véase Pedrosa, 2018, p. 15-17.

humana para poder alcanzar el cuerpo del ave que cuelga de lo alto; variantes atestiguadas en otros pueblos de España sitúan al ave, por lo general un gallo, fijo o semienterrado en el suelo. En Lequeitio (Vizcaya) cada 5 de septiembre se sigue celebrando el Antzar Eguna o Día de Gansos, en que los jóvenes deben agarrar el cuello de un ganso (que hoy es de goma, por fortuna) que cuelga de una maroma sobre las aguas del puerto y que sube y baja, accionada desde las orillas, para que el participante sea sumergido en las aguas y levantado por los aires todas las veces que sea capaz de aguantar sujeto al cuello del animal. Los festejos de esta especie siguen a la orden del día en un sinnúmero de pueblos de España y de otros países.

De todo ello se pueden inferir no pocas conclusiones; entre ellas que lo que realmente pone en escena el romance de Góngora o de Tirso es el escarnio de un rústico que no supera la prueba del “subir” y del “cazar” eróticamente a una dama que esperaba mucho más de él. Para el lector queda imaginar si porque el desdichado se equivoca de oficio (puesto que “por la cola las toma, toma, Pedro a las palomas...”, en vez de agarrar por el cuerpo, que sería lo conveniente), igual que se había equivocado en tantas otras elementales ofrendas que había insistido en hacer a la mujer. O si porque eyacula antes de tiempo o fuera (“y al asilla por la cola / bolósele, y en las manos / dexóle las plumas solas”). O si por una combinación de ambas torpezas, y quién sabe si de alguna más. El caso es que es difícil no considerar a Pedro sino como un auténtico desastre amatorio, que provoca la burla de la mujer y de sus cómplices las labradoras y suscita los cánticos contra el necio impotente que retumban al son del pandero en la plaza pública.¹⁶

Poca duda puede haber, en fin, de que las bromas de Cervantes y de Góngora o Tirso se hallan relacionadas entre sí, ni de que remiten a tradicionales escarnios de tontos e inocentes... e impotentes. Porque hay una diferencia crucial entre los textos del XVII y los atestiguados en el folclore más tardío: que Rústico y Pero o Pedro estaban enamorados y tenían a sus amadas pendientes de la demostración de sus destrezas viriles, mientras que en las convencionales bromas de gamusinos, etc., los elementos amatorios se hallan por lo regular ausentes.

¹⁶ Acerca de los cantares y bailes de pandero como repertorio propio de mujeres que utilizan tales rituales para zaherir a los varones y para organizar y controlar hasta cierto punto la vida social, cultural, amorosa de la comunidad, véase Pedrosa, 2017, p. 239-243; Pedrosa, 2020, p. 924-926; y Pedrosa, 2024b.

El erotismo es mucho más apreciable y desbordado, en fin, en Góngora (o en Tirso) que en Cervantes; pero la intención amorosa tampoco deja de aflorar en los encendidos anhelos de Rústico “de tener esta joya [el papagayo] entre mis manos, / para que luego esté en las de mi Clori”, o en la ardiente proclamación: “¡Oh Clori, qué presente que te hago!”.

Cabe añadir que la ofrenda de un papagayo a una mujer era un ritual de galanteo conocido en la época. Aflora en un ambiente servil, ridiculizada porque era propia de las clases elevadas, en la *Comedia llamada Eufemia* de Lope de Rueda, autor admirado por Cervantes. En su trama, la negra Eulalla pide al lacayo Polo un papagayo y una mona, y él se los promete; ella cree que tal compromiso es señal de amor, aunque lo que en realidad trama el desalmado rufián en llevársela para venderla como esclava (Rueda, 2001, p. 120-121). Interesa que en la comedia de Rueda el papagayo (que fue símbolo de vanidad y estupidez) sea señuelo para engañar a una mujer ingenua, mientras que en la de Cervantes lo fue para burlar a un varón necio.

ASCENSOS A POR EL GALLO DEL ÁRBOL DE MAYO Y CANTOS DE MOZAS CONTRA MOZOS ¿IMPOTENTES?

La pulsión erótica, la tensión entre sexos que se advierte cifrada, aunque en proporciones desiguales, en los versos de Cervantes y de Góngora o Tirso, no fueron, en cualquier caso, invención de tales autores; vienen también de unas tradiciones folclóricas que se han caracterizado por procurar espacios y tiempos rituales a las mujeres, con el fin de que sean ellas las que pongan a prueba las competencias viriles de sus potenciales parejas masculinas y para que ejerzan otras señales de autonomía o de autoridad; unas prerrogativas que la cultura elitista les ha escatimado o negado, por lo regular.¹⁷

Tenemos documentación muy persuasiva, para corroborarlo, de que los alardes de masculinidad de ellos y las estrategias de censura y selección de ellas eran ingredientes fundamentales en las fiestas de mozos que en muchos

¹⁷ Acerca de las rivalidades eróticas y poético-musicales entre sexos que afloran en muchas fiestas populares existe una bibliografía muy abundante; una panorámica histórica, espacial y cultural muy comprensiva la ofrece Campo Tejedor, 2008; véanse además Campo Tejedor y Corpas, 2005, p. 272-282 y 351-357; Campo Tejedor, 2007; Campo Tejedor, 2013, p. 508-513; y Campo Tejedor, 2018.

pueblos de España transportaban, erigían y ascendían a lo más alto de árboles de mayo, palos ensebados o cucañas, para hacerse con premios entre los que solía haber un gallo (ave y símbolo de capacidad genésica), o si no un jamón, unas frutas, unas rosas, una bandera, un pañuelo. Obligado era, de hecho, que las mozas presentes en el concurso hiciesen bromas y cantasen estrofas satíricas (en ritual no muy distinto del de las mozas del pandero que cantaron al Pero o Pedro de Góngora o de Tirso), imbuidas por lo general de dobles sentidos eróticos, muchas veces improvisadas, relativas a las habilidades deportivas al tiempo que viriles de cada uno de ellos. El juego consistía justamente en poner en duda la potencia sexual del común de los mozos y en encomiar solo la de los que destacaban en la exigente labor de transportar y empinar el mayo; y, sobre todo, en la gesta de llegar hasta el extremo más alto, la cogolla, y hacerse con el gallo o con el premio que allí estuviese a la espera.

Las descripciones etnográficas y las canciones transcritas abundan, puesto que las fiestas de ascenso al árbol y sus cánticos han sido atestiguadas, y desde antiguo, en una apreciable cantidad de pueblos de la península ibérica y de otros países. Pero las limitaciones de espacio me obligan a presentar aquí solo una selección de las canciones que las mozas entonaron en rituales de alzamiento y ascenso de árboles que fueron documentados en el valle de Liébana (Cantabria), allá por las décadas de 1940 y 1950 sobre todo.

Se apreciará que las voces femeninas insisten en poner en ridículo una y otra vez, y con dobles sentidos eróticos difíciles de no captar, el tamaño, el grosor y las hechuras del árbol (o sea, de los miembros genitales de los mozos), las capacidades para consumar el empinamiento (para la erección) y el ascenso hasta lo alto (para la consumación del acto sexual). No faltan las advertencias, fácilmente entendibles, de que “no se os vaya a caer” el árbol (el miembro); las instancias a comer más pan y más vino o a romper con decisión la camisa para ganar o para demostrar más hombría; o las exhortaciones, a los que lograsen la consagración como machos dominantes, a que “den un muerdo a las rosas de las mozas”, con todo lo que ello connota.

Las canciones que reproduzco fueron compiladas en un libro muy desatendido pero de elevado interés etnográfico que debemos al párroco don José Manuel Gutiérrez Fernández. Paradójicamente, el contexto de muchas de ellas era de sesgo religioso, porque solían ser entonadas en las celebraciones de “mayos de cantamisas”, es decir, de las primeras misas que daban los

curas nuevos en los pueblos;¹⁸ algunos de tales árboles se erigían también para festejar a algún “indiano” adinerado retornado a su solar de origen. El que en el seno de protocolos tan formales, alguno de ellos tan católico, se infiltrasen el juego erótico y la broma sexual demuestra una vez más la capacidad de penetración de la heterodoxia carnavalesca en los registros más impensables de la vida comunitaria, según ha sido señal desde siempre de la cultura popular:

La atención de todos estaba fija en los que subían “el mayo” pero a la vez seguían con interés los cantares que las mozas no dejaban de entonar. Había cantares para animar a los mozos, para picarles en su orgullo, para crear rivalidades entre mozos de distintos pueblos y sobre todo había que ensalzar la hazaña del mozo que llegaba a coger el premio que había en la cogolla.

Arriba galán, arriba,
arriba con ese mayo,
arriba galán, arriba,
arriba te espera el gallo.

Aquí venimos las mozas
a ver qué mayo traéis;
pues es bastante torcido
no sé si lo pinaréis.

Vaya un mayo que traéis,
si parece que es cuadrado;
un poco más elegante
se lo merece este indiano.

Ese mayo que traéis,
¿cuánto tiempo os llevó?;
ocho días estuvisteis
“pa” buscar ese tizón.

¹⁸ Acerca de esta tradición, véase Pedrosa, 1993; Campo Tejedor, 2019; y Campo Tejedor, 2020.

Qué orgullosos son los mozos
con el mayo que presentan;
“pa” traer esa basura
no hay que meter tanta jeria.

Nos dijeron las casadas
a la salida de misa:
“el mayo que traen los mozos
es una pura delicia”.

De bien poco se enamoran
las casadas de este pueblo:
no es igual una delicia
que ser un mal travesero.

Parece que tenéis miedo
a ese mayo tan pequeño,
pues si sería arrogante
no parabais en el pueblo.

Vaya mayo que pináis,
todo lleno de jorobas;
ahora ya tenéis seguras
calabazas de la novia.

Arriba con ese mayo,
mocitos los de Caloca,
no se os vaya a caer
y se rompa la cogolla.

Si queréis pinar el mayo
todos los mozos solitos,
tenéis que comer más pan
y echar más tragos de vino.

Arriba con ese mayo,
que no podéis levantarla,
no sé si le pinaréis
si no ayudan los casados.

Nos habéis dicho a nosotras
que no tenéis miedo a nada,
y os está acobardando
un mayo como una estaca.

Arriba con ese mayo,
que se os va a caer,
y están las mozas mirando
y no os van a querer.

Arriba, mozos, arriba,
pero bien flojos estáis,
para pinar ese mayo
cuidado que lo pensáis.

Les pedimos por favor
a los mozos forasteros
ayuden a pinar el mayo
a los mocitos del pueblo.

¿Quién será el majo que suba
el mayo que se pinó?
Si lo pudiera saber
yo le vendería una flor.

Los mocitos de Caloca
tiran muchas faroladas,
y no suben más arriba
de donde se rascan las vacas.

Tiran muchas faroladas,
bien lo sabemos las mozas,
empezando por Honorio,
que no tiene más que boca.

Máximo no se nos queda
en el doble de la manta;
de escuadra entenderá algo,
de mayo no entiende nada.

Todo lo hace al revés,
aquí no da pie con bola,
cómo va a entender de mayo
si nunca las vio más gordas.

Ya dejábamos atrás
al pícaro de Miguel;
de lo único que entiende
es de buscar el nivel.

A continuación Fernando,
se lo decimos de veras,
no le quieren las muchachas
porque está solo de berzas.

Y nos darán la razón
los que lo estén escuchando,
no sé cómo tuvo fuerza
“pa” poder pinar el mayo.

Igual le digo a Matías,
me parece que ya es hora,
lo único que sabe hacer
es pasteles en Reinosa.

¿No podéis subir el mayo
los mocitos de este pueblo?
Ya que no podéis vosotros,
dejad a los forasteros.

Al galán que suba el mayo
le regalamos las mozas
un buen ramo de rosquillas
“pa” que convide a la novia.

Arriba, galán, arriba,
no te quedes en mitad,
que si se entera la novia
no te va a volver a hablar.

Arriba con ese mayo,
arriba hasta la cogolla,
así cogerás el ramo
y partirás con nosotras.

Jóvenes de Vada y Bores
que el mayo pensáis subir,
tirad antes de la cuerda
con vuestro empuje viril.

Los mozos que le han cortado
son un poco alabanciosos;
dicen que mucho han buscado
por el monte donde hay osos.

Cuentan que anduvieron mucho
por coteros y regatas;
volvieron muy paliduchos,
rompieron las alpargatas.

Muchos cuentos han contado
y les hemos respondido;
mucho el mayo habéis buscado,
pero está todo torcido¹⁹.

Quien primero llegue arriba
podrá llevar la bandera
y regalarla algún día
a la mujer que le quiera.

Que se acerquen los valientes
que al mayo quieran trepar;
les aplaudirán las gentes
si arriba logran llegar.

El que lleve la bandera
mozo valiente será;
bonito premio le espera,
la novia le aplaudirá.

Para llegar a la altura
y subir con ligereza
hace falta gran soltura,
muchas mañas y gran destreza

El trepar no es para gordos
que tengan mucha barriga,
pues las grasas son estorbos
que les dan mucha fatiga.

¹⁹ Estas tres estrofas, que hacen burla de la cobardía de los mozos frente a los osos que supuestamente poblarían los bosques a los que habrían ido a buscar el árbol de mayo, son una interesantísima expresión del viejo tópico folclórico-literario, bien conocido desde la Edad Media, de los guerreros que huyen cobardemente de animales ridículos, como un caracol, una rana, etc.; véase Pedrosa, 1995c, especialmente p. 144-150.

Arriba, valiente, arriba,
agárrate con tesón,
sí te estorba la barriga
aprieta más el calzón.

Ese mozo sube aprisa
porque le mira la novia,
aunque rompas la camisa,
sube que verás la gloria.

Baja, baja ya del mayo,
ya que no puedes subir,
que otro mozo sin desmayo
verás cómo llega al fin.

Ese muchacho de Vejo
es animoso y valiente,
aunque se parta el pellejo
él subirá con los dientes.

Todas las chicas solteras
en las manos tienen flores
para darlas, zalameras
al mozo de sus amores.

Al mozo de sus amores
le darán con alegría,
como premio a sus sudores
muchas flores a porfía.

Los muchachos de Buyezo
no saben qué discurrir,
ponen un mayo en La Llosa
y no lo saben subir.

Paco le untó con tocino
y Ramonín con jabón,
quieren que le suba Lin
y ese es el más cagón.

Ese Nano del Campillo
dice que no puede ser,
que está el mayo muy torcido
y tiene miedo a caer.

Ese Paco el de Matías
sube y baja con frecuencia,
por eso va a demostrar
que tiene poca vergüenza.

Mozo, ya llegaste arriba,
descansa un poco y sereno,
que a las roscas de estas mozas
ya las puedes dar un muerdo. (Gutiérrez, 2012, p. 7, 12, 15, 16, 17,
19, 20, 21, 22, 30, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 47 y 68).

HÉROES Y ANTIHÉROES, ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA Y ENTRE LA TRAGEDIA Y LA COMEDIA

Siglos, países, lenguas han prestado eco a un tipo de cuento tradicional, el que lleva el número 1525E (*Thieves Steal from One Another*) en el catálogo de cuentos de Aarne-Thompson-Uther,²⁰ que tiene por protagonista a un ladrón tan habilidoso (aunque menos habilidoso que su interlocutor, capaz de robarle mientras él roba) que se las arregla para subir a un árbol para hacerse con un huevo que hay en un nido, sin que el ave que empolla se aperciba de la sustracción:

²⁰ Véase Uther, 2004. La peripecia del robo del huevo en el nido aflora ocasionalmente, también, en el cuento ATU 653 (*The Four Skillful Brothers*).

-¿Veh aquella pajarita qu'ehtá engüerando loh huevoh? Le he de robar loh güevoh, y ella no lo ha de barruntá.

-¡Ah!, pueh bueno, pueh hazlo.

Se puso, se agató en una paré p'alcanzal el primero, y le quitó loh güevitoh con mucha cuentita, y no se meneó la paħara.

Se abaha, se abaha de la paré y le dice:

-Bueno. ¿Veh loh huevoh? La pajarita ehtá allí, y se loh he robao sin barruntarlo (Cortés, 1979, p. 134).

Hay otros tipos de cuentos, a los que espero prestar atención en alguna otra ocasión, que tienen por protagonistas a héroes que reciben el encargo de una princesa, de un rey, de un padre, de que se hagan con algún pájaro particularmente reservado y huidizo; en bastantes ocasiones para poder ganar el derecho sobre la mujer. Su dispersión es vastísima, y algunas de sus proyecciones han cristalizado, en diversas mitologías amerindias, en el interesantísimo ciclo narrativo de *El desanidador de pájaros*, que conoce un sinnúmero de variantes, entre ellas la del padre que insta a su hijo (quien competía con él por las mismas mujeres) a subir a un árbol o a una roca para hacerse con ciertas aves (en ocasiones guacamayos), y que a continuación corta o aparta la liana o la escalera, para que el joven (que acabará escapando y eliminando al padre, y a veces arrebatándole a su mujer) no pueda volver a poner el pie en la tierra.²¹

Tantas y tan viejas y variables tradiciones apuntan a que la empresa de subir a un árbol o a algún risco o lugar elevado para hacerse con determinada ave ha tenido, en el mundo de la narrativa oral y del folclore, su cara épico-mitológica y seria, tanto como su cruz chistosa y risible; y sus héroes tanto como sus antihéroes. Ello abona la opción de que dentro de tal sistema podamos considerar, aunque en cotas más alejadas, a otros héroes que ganaron la gloria precisamente por su dominio de los espacios que quedan entre el cielo y la tierra. En ese elenco brillarían Gilgamesh, maestro en el manejo de las pértigas; Odiseo, quien aguantó una jornada entera colgado de la rama de un árbol, sobre el abismo flanqueado por Caribdis y Escila;

²¹ El complejo mitológico de *El desanidador de pájaros* fue analizado en libros célebres de Claude Lévi-Strauss, y ha generado amplia bibliografía. Al respecto véanse Comba, 2016; y Abenójar, en prensa.

o Tarzán, que recorría la selva de liana en liana. Mirando más a lo lejos alcanzaríamos a vislumbrar los contornos de héroes protagonistas de saltos legendarios como Tristán, Roldán o Ricardo Corazón de León y de héroes voladores como Peter Pan, Supermán o Harry Potter.²²

En una órbita más rustrera y más cercana a aquella en la que nos hemos movido podrían ser considerados ciertos antihéroes ridículos, parientes lejanos de nuestros Rústico (el personaje de Cervantes) y Pero o Pedro (el personaje de Góngora o de Tirso), pero que no se dedican a perseguir pájaros más o menos simbólicos por ahí. A ellos espero retornar en alguna investigación futura. Por encima de todos ha de contarse, claro, el don Quijote que con su mano intentó alcanzar el ventanuco desde el que le llamó la disfrazada prostituta Maritornes (en la novela de Cervantes, I, XLIII-XLIV), y que quedó cruelmente suspendido, durante una noche interminable, entre el cielo y la tierra; es peripécia sobre la que he reflexionado con detalle en otro lugar (Pedrosa, 2024a, p. 673-674), por lo que no insistiré aquí, aunque merecería comentario de mucha enjundia. Añádase el pastor tonto que en la noche de bodas se asusta del sexo de la novia y se sube a un palo o a una viga del dormitorio;²³ la vieja que quiere esposarse con un rey pero que queda ridículamente suspendida en un árbol, en el cuento-tipo internacional ATU 877, que cristalizó en una versión memorable en *Lo cunto de li cunti* de Giambattista Basile, I:10; el marido necio que se refugia en un tonel suspendido en el aire por una cuerda, porque el amante de su mujer le dice que se ponga allí a salvo del diluvio, según relata el cuento del molinero de los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer;²⁴ y el Virgilio que muchos relatos hispánicos y europeos, documentados desde la Edad Media, dejaron colgado en un cesto, burlado por los romanos, por causa de la astucia de una mujer...²⁵

Y llegamos al final. ¿O volvemos al principio? Tiene Francisco de Goya un desasosegante dibujo al pincel y aguada de tinta parda, realizado en algún momento entre 1812 y 1820, conocido como *El ladrón de nidos* (es

²² Acerca de todos ellos puede verse Pedrosa, 2008.

²³ Véase Pedrosa, 2019, p. 12-17.

²⁴ Acerca de los cuentos de Basile y Chaucer hay bibliografías copiosísimas. Una panorámica de conjunto, atenta al motivo de la ridiculez del amante que se queda colgado entre la tierra y el cielo, la ofrece Hernández Fernández, 2017-2018, p. 33-49.

²⁵ La leyenda del Virgilio burlesco ha sido también objeto de muchos estudios. Véanse, por ejemplo, Lacarra, 2024; y Pedrosa, 2024a, p. 667-673, y p. 696-698.

propiedad de The J. Paul Getty Museum, Los Ángeles), que muestra a un necio sujeto por una cuerda que pende de lo alto de un peñasco, en tanto roba huevos o polluelos de un nido de un ave rapaz, que ha sido identificada regularmente con un águila. Mientras, el ave, de regreso al hogar, parece que está a punto de sorprenderlo por detrás, de atacar su culo prominente y acaso de derrocarlo.

Pese a lo abierto de su significado, puesto que no sabemos si estamos ante una alegoría del hambre o si de la codicia (¿o del amor a una dama a la que el ingenuo querría ofrendar el botín que busca en lo alto? ¿O del cazador cazado por un animal carismático o justiciero, por abusar de los dones de la naturaleza?²⁶ ¿O del hombre como volatinero o funambulista destinado fatalmente a morir, como el que se viene abajo en el arranque del *Zaratustra* de Nietzsche: “perdió la cabeza y el equilibrio; arrojó su balancín y, más rápido que este, se precipitó hacia abajo como un remolino de brazos y de piernas” (1997, p. 43)?, la tensión entre comedia y tragedia ensombrece la escena e interpela a nuestras conciencias: ¿deberíamos burlarnos o deberíamos sentir pena de un ser humano que podría estar a punto de caer y probablemente de morir?

²⁶ Véase Pedrosa, 2010.



Hay otra composición de Goya, la pintura *Niños buscando nidos*, de hacia 1777-1785, conservada en Linsday Fine Art Ltd., Londres, que oculta al ave y se halla vacía de tensión sexual, por cuanto que todas sus figuras son de niños. Pero sigue siendo un factor de angustia y perturbación el que las criaturas, que son muy pequeñas, estén jugando en lo alto de una torre, al borde de un abismo. ¿No estaremos ante otra pintura que va más allá del encantador cuadro costumbrista y que avisa de que desde la primera edad de la inocencia nos movemos en el filo de la muerte?



Esas preguntas desazonadoras nos conducen, haciendo retrospectiva, a otras: ¿es legítimo que nos burlemos nosotros también de las humillaciones y escarnios de los aldeanos de Cervantes y de Góngora (o de Tirso)? ¿Eran tontos ridículos, o se trataba más bien de sujetos con alguna discapacidad, con alguna forma de inocencia digna de respeto? ¿Es lícito que los encasillemos en el género de la comedia y no en el de la tragedia? ¿Dice bien o mal de nosotros la risa con que solemos vejar a los que clasificamos como tontos?

FUENTES CONSULTADAS

- ABENÓJAR, Ó. (en prensa). *Fugitivos arborícolas, incesto, canibalismo y etología aviar*.
- AGÚNDEZ, J., HERNÁNDEZ, Á. y Sánchez, A. (2023). *Catálogo tipológico del cuento folklórico hispánico, VI Cuentos de tontos*. Cabanillas del Campo [Guadalajara]: Palabras del Candil.
- ALCOVER, A. y MOLL, F. (1961-1969). *Diccionari Català-Valencià-Balear*. 10 Vols. Palma de Mallorca: Moll.

- ALEMÁN, M. (1992). *Primera parte de Guzmán de Alfarache*, J. Micó (Ed.). Madrid: Cátedra.
- ALLAIGRE, C. (1988). Mucho va de Pedro a Pedro. (Aspects Idéologiques et Personnages Exemplaires du Viaje de Turquía). En *Bulletin Hispanique*. Núm. 90. pp. 91-118.
- ALONSO, F. (2001). La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos. En *Anuario Brigantino*. Núm. 24. pp. 83-102.
- ALZIEU, P., JAMMES, R. y LISSORGUES, Y. (1984). *Poesía erótica de los Siglos de Oro*. Barcelona: Crítica.
- BORJA I SANZ, J. (2021). Aportacions i Referències Etnopoètiques en l'Obra Literària de Carmelina Sánchez-Cutillas. En *Scripta*. Núm. 17. pp. 561-580.
- CAMPO, A. (2020). Las misas nuevas. Diversión y humillación ritual en una fiesta clerical. En *El rito y la risa: ensayos sobre la burla en la religión cristiana*. Madrid: Mitáforas. pp. 83-114.
- CAMPO, A. (2019). Ritos de paso: misas nuevas y vejámenes de grado. En *Burla burlando. Las diversiones de los universitarios en el siglo XVI*. Salamanca: Amarante. pp. 43-53.
- CAMPO, A. (2018). Tiempo para la burla obsceno-escatológica. Las sandingas: fiesta, sexualidad e inversión del orden en un pueblo de Andalucía. En *Boletín de Literatura Oral*. Núm. 8. pp. 133-157.
- CAMPO, A. (2013). El culo en el cancionero de tradición popular. Escatología y obscenidad en contextos festivos liminares. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Núm. 68. pp. 489-516.
- CAMPO, A. (2008). El certamen fructífero de los sexos. Agricultura, fecundidad y lujuria en la poesía improvisada epítalámica. En *Confluencia, Revista Hispánica de Literatura y Cultura*. Núm. 23. pp. 2-32.
- CAMPO, A. (2007). El trovo verde. Poesía improvisada satírico-obscena en la fiesta de la cosecha. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Núm. 62. pp. 229-257.
- CAMPO, A. (2006). Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensitividad agrofestiva invernal. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Núm. 61. pp. 103-138.

- CAMPO, A. y CORPAS, A. (2005). “El mozo” y “Coplas de mayo, coplas de pique”. En *El mayo festero: ritual y religión en el triunfo de la primavera*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara. pp. 272-282 y 351-357.
- CASTILLO, C. (2004). La paloma y otros juegos en El Persiles. En *Peregrinamente peregrinos. Quinto Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, Lisboa, Fundação Gulbenkian. 1-5 de septiembre de 2003*. A. Villar (Coord.) Lisboa: Asociación de Cervantistas. pp. 249-268.
- CERVANTES, M. (2015). Comedia famosa de la casa de los celos y Selvas de Ardenia. En S. Fernández (Ed.). *Cervantes, Comedias y tragedias*. Madrid: Real Academia Española. pp. 133-240.
- CERVANTES, M. (2012). *Entremeses*, A. Baras (Ed.). Madrid: Real Academia Española.
- CERVANTES, M. (1998). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Crítica.
- CID, J. (1985). Peru gurea (EKZ, 115), der Schwank vom alten Hildebrand, y sus paralelos románicos (Aa.-Th., 1360C). En *Seminario de Filología Vasca Julio Urquijo*. Núm. 19. pp. 289-353.
- COMBA, E. (2016). Shamanismo y mitología: el motivo del Desanidador de pájaros. En *Archivos: Departamento de Antropología Cultural*. Núm. 14. pp. 47-83.
- CONCEPCIÓN, SAN JUAN BAUTISTA DE LA (1998-2002). El conocimiento interior sobrenatural. En J. Pujana, O. SS. T. y A. Llamazares, O. SS. T. (Eds.). *Obras completas*. 4 vols. Madrid: BAC, I. pp. 241-362.
- CONCEPCIÓN, SAN JUAN BAUTISTA DE LA (1998-2002). Martirio que algunos prelados ocasionan a sus súbditos. En J. Pujana, O. SS. T. y A. Llamazares, O. SS. T. (Eds.). *Obras completas*. 4 vols. Madrid: BAC, III. pp. 1167-1270.
- CORTÉS, L. (1979). *Cuentos populares salmantinos*. Salamanca: Librería Cervantes.
- CUBA, X., REIGOSA, A. y MIRANDA, X. (2006). *Diccionario de los seres míticos gallegos*. Vigo: Ediciones Xerais de Galicia.
- DELICADO, F. (2013). *La Lozana andaluza*. Madrid: Real Academia Española.

- FERNÁNDEZ, S. (2016). Fuente y función de algunos versos, coplas, villancicos y chistecillos insertos en *La casa de los celos*. pp. 113-126. En M. Heredia y L. Gómez (Eds.). *Vida y escritura en el teatro de Cervantes*. Olmedo: Ayuntamiento.
- FRENK, M. (1992 y 2006). Mucho va de Pedro a Pedro (polisemia de un personaje proverbial). En *Scripta Philologica in honorem Juan M. Lope Blanch*. México: Universidad Autónoma Nacional, III, pp. 203-220. Reeditado en *Poesía popular hispánica: 44 estudios*. México: FCE. pp. 568-587.
- FRENK, M. (2003). *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*. México: FCE.
- GARROSA, J. (2014-05-12 y 2014-05-30). Ecos de voces ancestrales: del loro de García Márquez al loro de Humboldt, I y II. En *Rinconete*. I y II.
- GARCÍA, E. (2019). La fiesta del Rey Pájaro de Elvillar de Álava: diversión, transgresión y reivindicación. En C. Ajamil y F. Gutiérrez (Coords.). *Celebración del 350 aniversario del Villazgo de Elvillar 1667-2017*. pp. 185-241. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- GÓNGORA, L. de (1998). *Romances*. Barcelona: Quaderns Crema.
- GUTIÉRREZ, J. (2012). *El mayo, una tradición lebaniega*. s. l: [Edición de autor].
- HERNÁNDEZ, Á. (2017-2018). *La vieja desollada* (ATU 877): de Basile a la tradición oral contemporánea. En *Demófilo*. Núm. 49. pp. 33-49.
- IGLESIAS, Á. (2022). *Diccionario de los nombres de persona en el refranero español. Árbol paremiológico de los antropónimos individuales (antónimos)*. Salamanca: Diputación.
- JAMMES, R. (2006). Refranes y frases malsonantes que coligió el maestro Gonzalo Correas (Primera parte). En O. Gorsse y F. Serralta (Eds.). *El Siglo de Oro en escena. Homenaje a Marc Vitse*. pp. 507-528. Toulouse: Presses Universitaires du Midi [Anejos de *Criticón*, 17]-Consejería de Educación de la Embajada de España en Francia.
- LACARRA, M. (2024). La doble faz de Virgilio en el *Libro de buen amor*, 'sabidor' y 'grand escantador'. En Á. Bustos (Ed.). *Poesía clerical y tradiciones medievales. "Contarte he maravillas..." . Estudios hispánicos dedicados a Joseph T. Snow (II)*. pp. 165-184. Peter Lang.

- LIDA DE MALKIEL, M. (1951). Arpadas lenguas. En *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*. 7 tomos en 8 vols. Madrid: CSIC, 1950-1962, II, pp. 227-252.
- MARTÍNEZ, J. (1980-1981). Usos y costumbres en Fuentes Carrionas. En *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*. Núm. 44. pp. 325-397; y Núm. 45. pp. 169-235.
- MOLINA, T. (2005). *El pretendiente al revés y Del enemigo, el primer consejo (dos comedias palatinas)*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- MORÁN, C. (1990). Costumbres y deportes del concejo de La Lomba. En M. Frades (Ed.). *Obra etnográfica y otros escritos*. pp. 271-281. Salamanca: Diputación, II.
- NIETZSCHE, F. (1997). *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- PEDROSA, J. (2024a). *Odiseo, el Cid, don Quijote y otros cuerpos tergiversados (Cultura oral y popular e imperio, 1)*. México: UNAM., Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales.
- PEDROSA, J. (2024b). Women and Frame-Drum Songs: Ethnography, Eroticism, and Politics. En A. Mazuela-Anguita (Ed.). *Women and Music Networks in Europe*. pp. 117-153. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- PEDROSA, J. (2022). De la lengua vasca a la bergamasca, pasando por Cervantes. En I. Igartua y J. Cid (Eds.). *Tu voz en muchas voces. Escritos en homenaje a Jon Juaristi*. pp. 579-591. Leioa: Universidad del País Vasco.
- PEDROSA, J. (2020). Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen, folcloristas daneses en Galicia, 1965-1977 (entre magnetófonos y cuentos matriarcales). En *Príncipe de Viana*. Núm. 278. pp. 889-929.
- PEDROSA, J. (2019). Novela picaresca, cuento de mentiras y cuento de *trickster*: homodígesis y autoficción, entre escritura y oralidad. En B. Granados y S. Cortés (ed.). *Perspectivas sobre poéticas orales. 2.º Congreso Internacional “Poéticas de la oralidad”*. pp. 1-59. Morelia: México.
- PEDROSA, J. (2018). *El convite en el palacio de Eros: metáfora, ironía, fórmula y posesión*. pp. 15-17. Madrid: Mitáforas.
- PEDROSA, J. (2017). La pastora Marcela, la pícara Justina, la necia Mergeolina: voces, cuerpos y heroísmos femeninos en el Barroco. En M.

- Sanfilippo, H. Guzmán y A. Zamorano (Eds.). *Mujeres de palabra: género y narración oral en voz femenina*. pp. 231-270. Madrid: UNED.
- PEDROSA, J. (2013). Lázaro, Sancho, don Pablos, Juan Ramón y otros inocentes burlados: geografías de la risa iniciática. En M. Masera. (Ed.). *Mapas del cielo y la tierra: espacio y territorio de la palabra oral*. México: UNAM. pp. 321-362.
- PEDROSA, J. (2010). Ecomitologías. C. Flys, J. Marrero y J. Barella (Eds.). *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*. pp. 313-337. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- PEDROSA, J. (2008). *Superos / Medio / Inferos*: los héroes suspendidos entre el cielo y la tierra. En I. Buttitta (Ed.). *Miti Mediterranei: Atti del Convegno Internazionale. Palermo-Terrasini, 4-6 Ottobre 2007*. pp. 155-174. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- PEDROSA, J. (2004). El cuento ndowe de *El pájaro y la princesa embarazada* (AT 900A*), dos poemas de Catulo y dos cuentos del *Decamerón* de Boccaccio: de la literatura comparada a la antropología”, en J. Creus (Ed.). *De boca en boca: estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*. pp. 195-217. Vic: Ceiba.
- PEDROSA, J. (2000). El herrero, las cabrillas y el horno: léxico y simbolismo eróticos en *La Lozana Andaluza* (XIV) y el *Quijote* (II:41). En *Criticón*. 80. pp. 49-68.
- PEDROSA, J. (1996). Rey Fernando, rey don Sancho, Pero Pando, Padre Pando, Pero Palo, Fray Príapo, Fray Pedro: metamorfosis de un canto de disparates (siglos XIII-XX). En *Bulletin Hispanique*. Núm. 98. pp. 5-27.
- PEDROSA, J. (1995a). Correspondencias folclóricas españolas de la *Farsa de Inês Pereira* de Gil Vicente. En *Estudos de Literatura Oral*. Núm. 1, pp. 137-143.
- PEDROSA, J. (1995b). *Mi marido fue a la mar, chirlos mirlos a buscar*: burla y sentido de un chiste cantado en el Siglo de Oro. En *Ibero-romania*. Núm. 49. pp. 17-27.
- PEDROSA, J. (1995c). Peleas de ciegos, batallas de sastres, códices iluminados y canciones. En *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional (De la Edad Media al siglo XX)*. pp. 103-161. Madrid: Siglo XXI.

- PEDROSA, J. (1993). Mayos y cantamisas: de *El Crotalón* de Villalón a la tradición folclórica moderna. En *Anuario Musical*. Núm. 48. pp. 251-268.
- PENSADO, J. (1983). La caza del Rey Charlo en Villanueva de Lorenzana. En J. Alonso (Ed.). *Literatura y folklore. Problemas de intertextualidad (Actas del 2.º Symposium Internacional del Departamento de Español de la Universidad de Groningen, 25-30 octubre de 1981.* pp. 75-82. Salamanca: Universidad de Salamanca-Universidad de Groninga.
- RODRÍGUEZ, M. (en prensa). Orígenes del gamusino: popular mito ibérico y símbolo de la resistencia al cazador.
- RUEDA, L. de (2001). *Comedia llamada Eufemia*. En A. Hermenegildo (Ed.). Rueda, *Las cuatro comedias*. pp. 73-127. Madrid: Cátedra.
- SÁNCHEZ, A. (2013-2014). *El cuento folclórico en Lorca*. En *Revista murciana de antropología*. Núm. 20 y 21.
- SANCHIS, R. (2021). Reis Efímers: Folls, Pàssers y Galls. En *Els Altres en l'Imaginari Coreofestiu Valencià: de l'Edat Mitjana a les Pervivències Actuals*. pp. 24-37. Montserrat: Abadia.
- THOMPSON, S. (1955-1958). *Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Bloomington & Indianapolis-Copenhague: Indiana University-Rosenkilde & Bagger.
- UTHER, H. (2004). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica.
- VEGA, L. de. (2000). *El acero de Madrid*. S. Arata (Ed.). Madrid: Castalia.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2025
Fecha de aceptación: 25 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1223>

TRADUCCIÓN



Título: "Esperanza"

Técnica: Óleo sobre lienzo

Autora: Jeannine Xochicale.

MAGIA, PARTICIPACIÓN Y GÉNERO: EXPERIENCIAS NARRATIVAS DE LO SOBRENATURAL*

Ülo Valk**
Traducción de Raúl Eduardo González***

RESUMEN. El presente artículo analiza la magia y lo sobrenatural desde una perspectiva folclórica, como fenómenos culturales construidos verbalmente. Se parte del concepto de *participación* de Lévy-Bruhl, que se interpreta como el involucramiento en la narración, sea como hablante o como oyente, que puede evocar experiencias extraordinarias. La leyenda pertenece a los géneros de encantamiento que penetran mundos materiales, sociales y psicológicos, y los vincula al mundo de los relatos. Se analiza aquí la narración de una experiencia personal acerca de un encuentro sobrenatural en Jharkhand, como una expresión del hinduismo vernáculo, interpretada en el marco de las prácticas genéricas de encantamiento.

PALABRAS CLAVE. Participación; magia; sobrenatural; leyenda; hinduismo vernáculo.

* Aparecido originalmente en inglés, con el título *Magic, Participation and Genre: Narrative Experiences of the Supernatural*, como capítulo del libro: P. Espak, M. Lääinemets y V. Sazonov (Ed.). *When Gods Spoke: Researches and Reflections on Religious Phenomena and Artefacts*. Tartu: University of Tartu Press (*Studia Orientalia Tartuensia: Series Nova VI.*), 2015; págs. 416-431. La publicación y el autor autorizaron su traducción y reproducción en español, en la revista *Andamios*. Agradecemos su disposición para difundir el texto.

* Profesor del Departamento de Estonio y Folclor comparativo de la Universidad de Tartu. Sus intereses de investigación incluyen el folclor en contexto social, la narrativa folclórica, religiosidad popular, creencias y magia folclóricas e historia del folclor. Ha impartido cursos de folclor internacional, teoría de géneros, folclor del Sur de Asia, demonología, mitología y materias relacionadas. Correo electrónico: ulo.valk@ut.ee

* Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Estudia la literatura de tradición oral y popular mexicana, con énfasis en el cancionero tradicional y popular. Correo electrónico: reglez@gmail.com

MAGIC, PARTICIPATION AND GENRE: NARRATIVE EXPERIENCES OF THE SUPERNATURAL

Abstract. The article discusses magic and the supernatural from a folkloristic perspective as verbally constructed cultural phenomena. It proceeds from Lévy-Bruhlian concept of participation and interprets it as involvement in storytelling either as a speaker or a listener, which can evoke extraordinary experiences. Legend belongs to such genres of enchantment that penetrate material, social and psychological worlds and tie them together with the storyworld. The article analyses a personal experience story about a supernatural encounter in Jharkhand as an expression of vernacular Hinduism and interprets it within the framework of generic practices of enchantment.

Key words. Participation; magic; supernatural; legend; vernacular Hinduism.

La magia, como arte que permite alcanzar resultados deseados por medio de la manipulación de poderes sobrenaturales, ha fascinado tanto a practicantes como a teóricos, a través de los siglos. Como una práctica y como el discurso que la refleja, la magia involucra con frecuencia experiencias misteriosas –como las transformaciones físicas, la levitación o las apariciones de seres sobrenaturales. El estatuto de lo mágico entre diversos grupos sociales, su enfoque, sus usos y la relación con otras expresiones de creencias han mostrado gran diversidad. Sus límites no son claros y sus formas son múltiples, pero parecen constituir una parte persistente en todas las culturas –unas veces de manera manifiesta, y oculta en otras.

La magia pertenece a las formas elementales de la historia de las religiones, y aun cuando las definiciones ubican con frecuencia a la religión y la magia como aproximaciones alternativas hacia lo sobrenatural, ambos sistemas de creencias y prácticas usualmente coexisten y se entrelazan (Kulmar, 2015). Los académicos tienen diferentes puntos de vista sobre cómo concebir la magia, cómo entender sus funciones sociales y explicar sus as-

pectos pragmáticos. A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, la magia se convirtió en un importante tópico de investigación, y fue ampliamente discutida en los estudios folclóricos, antropológicos y sobre la religión. A finales del siglo pasado, el interés decayó, puesto que la categoría de lo mágico pareció perder su valor analítico.

La magia apareció como un vago concepto émico, y los académicos de enfoque científico, que preferían las definiciones unívocas y al margen de ambigüedad, encontraron que discutir la definición de magia en sus textos resultaba incómodo. Las creencias y prácticas mágicas fueron pasadas por alto con frecuencia en los estudios, hasta las décadas recientes, cuando la magia ha vuelto a ser un tema de investigación sólido y válido. La discusión acerca de la magia ha sido reintroducida en el discurso académico, y diversas disciplinas han desarrollado múltiples perspectivas en torno a esta.

Parece poco probable que la magia pudiera ser explicada interculturalmente como una forma de pensamiento uniforme, o como un conjunto homogéneo de creencias y prácticas. Tal como sucede con la religión, que no puede ser reducida a una *urform* ['forma básica'] primaria y original (Kulmar 2007, p. 142), siempre han existido múltiples formas de magia. Además, existen diferentes teorías acerca de la magia, que subrayan sus diferentes aspectos y expresiones. El presente artículo es una contribución, desde el folclor, hacia la comprensión de la magia y las experiencias sobrenaturales asociadas a esta.

TEORÍAS DE LA MAGIA PASADA Y PRESENTE

Si miramos hacia atrás en la historia del pensamiento europeo, podemos ver que, tanto en las doctrinas religiosas como en las racionalistas, la magia perdió su credibilidad y prestigio hace mucho tiempo. Se ha atribuido a los *otros* –a los paganos, a los herejes, a gente ignorante y sin educación, como los campesinos en Europa y los aborígenes en los países colonizados. En la civilización occidental contemporánea, se ha afirmado que los niños –que representan a los *otros* para los adultos educados y con inclinaciones racionales– son los portadores del pensamiento mágico. Estas actitudes han contribuido, por un lado, a relacionar la magia con el esoterismo y el secreto, y a su creciente folclorización, por el otro. La autoridad de la teología cristiana

y la Iglesia en Europa suprimió las cosmovisiones alternativas y las prácticas religiosas, incluidas diferentes formas de magia que se consideraban manifestaciones de demonolatría, superstición e ilusión.

Durante la Baja Edad Media y la Edad Moderna, el discurso sobre la alteridad en torno a la magia se llevó al extremo, al definir la brujería (*maleficium*) como un arte maligno, practicado en cooperación con el diablo. Los principales demonólogos cristianos afirmaban que los humanos no pueden poseer ningún poder sobrenatural; los fenómenos inexplicables, antinaturales y fantásticos se consideraban intervenciones diabólicas. El erudito francés Jean Bodin (1530-1596) escribió en su libro *De la démonomanie des sorciers* [Sobre la demoniaca manía de las brujas] (1580): “Un ‘brujo’ es alguien que deliberadamente intenta lograr algo por medios diabólicos” (Bodin, 1995, p. 45).

El influyente teólogo español Martín del Río (1558-1608) definió así la brujería en su obra *Disquisitionum magicarum* [Investigaciones sobre la magia] (1595): “una habilidad o arte gracias al cual, como resultado de un poderoso pacto llevado a cabo con espíritus malignos, se realizan ciertos prodigios que abrumen las emociones de las personas y su capacidad de comprensión” (Del Río, 2000, p. 32). Más adelante, reitera: “Los espíritus malignos existen y también la magia que los involucra. Dicha magia no se basa en la industria o inventiva de los seres humanos, ni depende de causas naturales” (2000, p. 32).

Cuando la Ilustración socavó la autoridad de la religión y las opiniones científicas ganaron prestigio, el pensamiento mágico fue menoscambiado, como un modo de pensamiento primitivo, supersticioso y erróneo. En su obra *La rama dorada* (1890), James G. Frazer (1854-1941) analizó las formas de magia en diferentes culturas, y descubrió que se basan en dos principios de pensamiento: “primero, que lo similar produce lo similar, o que un efecto se asemeja a su causa; y segundo, que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto entre sí continúan actuando entre sí a distancia después de que se haya cortado el contacto físico” (Frazer, 1993, p. 11). Por lo tanto, según Frazer la magia se basa en ciertos patrones de pensamiento asociativo; los vínculos y analogías entre fenómenos, prácticas e ideas no son aleatorios, sino que se fundamentan en un sistema de pensamiento coherente, y, aunque engaña a la mente humana, la magia tiene una lógica

oculta, basada en principios de semejanza (imitación) y contacto. La teoría fundamental de la magia de Frazer fue desarrollada posteriormente por investigadores de campo, como Bronislaw Malinowski (1884-1942) y Eduard E. Evans-Pritchard (1902-1973), quienes observaron la funcionalidad social de la magia entre las comunidades tradicionales y, por lo tanto, la restituyeron, en cierta medida.

Otro estudioso de la magia que merece nuestra atención es Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), filósofo, psicólogo y comparatista francés, cuyos estudios no se basan en el trabajo de campo, sino en una lectura concienzuda y profunda de literatura antropológica. Su interés fundamental reside en la cuestión de cómo opera la mente humana en las sociedades arcaicas: *How natives think*, como lo expresa el título de la traducción al inglés de uno de sus libros (de 1926; aparecido en francés en 1910, con el título *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*). Pronto abandonaría su punto de vista de esta forma de pensamiento considerada como “prelógica”, y desarrollaría los conceptos de *místico* y *experiencia mística*, para caracterizar la manera distintiva como los pueblos originarios ven el mundo (Leenhardt, 1975, p. XVIII-XIX).

Para Lévy-Bruhl, el concepto central y la clave para entender esta mentalidad era la *participación* –pensamiento asociativo que crea relaciones entre los fenómenos, objetos y actos. Dado que la participación es típica, sobre todo, de la mentalidad de los pueblos primitivos, el concepto parecía eludir claras definiciones por parte del autor, quien, sin embargo, lo discutiría con amplitud en varios volúmenes. En su libro *Notebooks on Primitive Mentality* [*La mentalité primitive*], que refleja sus últimas ideas, escribe:

Una participación no es sólo una fusión misteriosa e inexplicable de cosas que pierden y preservan su identidad simultáneamente. La participación forma una parte constitutiva de dichas cosas; sin la participación, aquellas no serían *dadas* en la experiencia; simplemente, no existirían [...] La participación es, pues, *inmanente* en el individuo, dado que es a esta a la que debe el ser lo que es; es una *condición de su existencia*, acaso la más importante, la más esencial. Se podría decir que, para esta mentalidad, existir es participar en una fuerza mística, esencia y realidad. (Lévy-Bruhl, 1975, p. 192)

Los dos tipos básicos de participación, caracterizados por Lévy-Bruhl como “comunidad de esencia” e “imitación” (1975, p. 108-109), indican que sus ideas sobre la mentalidad mística se acercan a la visión de Frazer, que concebe la magia como una forma de pensamiento asociativo que realiza asociaciones entre fenómenos, ideas, eventos y prácticas. De cualquier modo, mientras que Frazer entendía la magia como una fase primitiva en la historia intelectual de la humanidad, previa al pensamiento religioso y científico, Lévy-Bruhl rechazaba esta visión rígida de evolución lineal, para postular la coexistencia de diferentes tipos de pensamiento en todas las sociedades (Bowie, 2006, p. 223); para él, la mentalidad mística no desapareció del todo con el progreso de la civilización, aun cuando en nuestros días sea menos prominente que en el pasado remoto, o entre los pueblos originarios no influenciados por la civilización occidental.

El interés en los trabajos de Lévy-Bruhl se ha acrecentado en los años recientes, entre los estudiosos de la religión y la magia. En su discusión sobre los acercamientos cognitivos a la magia, Edward Bever resalta la importancia del concepto de participación propuesto por Lévy-Bruhl en los estudios académicos contemporáneos, en la medida que encapsula el procesamiento cognitivo que distingue el pensamiento mágico del mundano (Bever, 2012, p. 18).

La antropóloga Susan Greenwood, quien considera la noción de participación como una llave para entender la magia (Greenwood, 2009, p. 29-43), se ha esforzado en estudiar esta no sólo desde el punto de vista analítico, sino, asimismo desde la perspectiva émica, como participante, al explorar tradiciones mágicas occidentales tomando parte en rituales de brujería, colaborando con chamanes, aprendiendo alta magia y realizando adivinación mediante las cartas de tarot (Greenwood, 2009, p. 111-113). Tales experiencias directas le han revelado la parte psicológica de la magia, para llegar a entenderla como una forma alternativa de conciencia que revela la unidad mística del mundo.

Greenwood ha llamado la atención sobre el hecho de que, para entender la participación como una llave de la magia, “debemos renunciar a nuestros conceptos de separación de los fenómenos, y considerar la posibilidad de que existan fronteras flexibles entre las cosas” (Greenwood, 2009, p. 39). Desde una perspectiva folclórica, resulta importante que la autora llame la atención sobre las expresiones verbales de la magia, al señalar que “los relatos y los mitos constituyen un lenguaje de participación que nos adentran en

la imaginación, donde experiencias diferentes son posibles” (Greenwood, 2009, p. 32). Sea como sea, ella encuentra la esencia de la magia, no en la narración oral, el canto o la lectura, como prácticas socialmente orientadas, sino en la experiencia psicológica personal. Según lo anota, la magia es un “modo mental humano altamente específico”, y todos los seres humanos “poseen la capacidad potencial para conseguir experiencias mágicas” (Greenwood, 2009, p. 157); señala, asimismo, que en la medida que los espíritus y otras entidades sobrenaturales forman parte empírica de estas experiencias, los antropólogos deberían tomarlos en serio. Sea como sea, recomienda adoptar una “actitud de agnosticismo espiritual, al no creer o descreer en su realidad” (2009, p. 140). Como Lévy-Bruhl, Greenwood no separa el pensamiento místico del racional, pues reclama que la mente es capaz de operar en distintos modos de conciencia (2009, p. 145-157).

El objetivo de esta discusión de varias teorías acerca de la magia no es tanto el de presentar un estudio exhaustivo (y superficial), sino el de ofrecer algunos puntos comparativos, con el fin de formular una perspectiva folclórica socialmente fundamentada acerca de la magia, y señalar su diferencia respecto de los enfoques cognitivos. Así, pues, vale la pena discutir brevemente la visión de otro antropólogo contemporáneo, Rane Willerslev, quien ha reflexionado acerca de la magia y su fundamento sobrenatural, con base en su extensivo trabajo de campo, llevado a cabo en Siberia, entre los cazadores yukaguir del río Kolyma (Willerslev, p. 2007). El autor ha descrito la vida solitaria de los cazadores en la taiga como un tipo de estado liminal entre los mundos animal y humano. Los varones yukaguir caracterizan sus encuentros con animales de gran tamaño como experiencias peligrosas, a menudo dotadas de carga sexual, como lo revela el siguiente relato breve del viejo cazador Spiridon.

Luego de que matara a un alce hembra y su cría, Spiridon describe su encuentro:

Vi a dos personas que danzaban en dirección hacia mí; la madre era una hermosa joven, que mientras cantaba, decía: “Honorable amigo, ven, y te tomaré del brazo y te llevaré a nuestra casa”. En ese momento, las maté a ambas; si hubiera ido con ellas, yo mismo habría muerto. Ella me habría matado. (Willerslev, 2007, p. 1)

Willerslev apunta críticamente que académicos victorianos habrían interpretado la historia como una mentira, o bien, como una prueba de que el viejo cazador había sufrido delirios (Willerslev, 2007, p. 1). El investigador critica, asimismo, a los antropólogos contemporáneos que habrían aceptado el relato del cazador añadiendo un *como si...*, de modo que, en vez de sinsentido, el hombre hablara con metáforas, trazando un paralelo entre los dominios separados de la naturaleza y la cultura. El estudiioso busca evitar este “modelo metafórico” que procura un sentido simbólico; en cambio, toma en serio la metafísica indígena. Para tratar de entender lo que sucede en la mente de los cazadores, se basa en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, acerca del pasaje infantil, de la edad temprana sin habla, hacia el mundo simbólico del lenguaje (Willerslev, 2007, p. 66-68, 163). Si un cazador se aparta del mundo social de la comunicación humana, su percepción del mundo cambia: se hallará a sí mismo en un estado similar al del sueño, y estará listo para encontrar a personas no humanas, como animales o espíritus.

Willerslev discute las experiencias mágicas de transformación humano-animal desde la perspectiva de las ciencias cognitivas y los estudios experimentales sobre el sueño. Como etnógrafo, ha llevado a cabo valiosas observaciones sobre la narrativa de los cazadores yukaguir: señala que la narración de cuentos es una herramienta “mágica” para “humanizar” a los cazadores y reconstruir sus autoidentidades como personas humanas, luego de un largo día en la vida silvestre (Willerslev, 2007, p. 165). En su libro, el estudioso aporta ejemplos de historias basadas en experiencias personales de cazadores, acerca de sus encuentros sobrenaturales (lo que los folcloristas llamarían *memoratas*). Para él, como para Greenwood, la clave para comprender la magia y lo sobrenatural se basa en la psicología humana, en el potencial de la mente para producir imágenes mentales.

Al responder la pregunta “¿son reales los espíritus?”, Willerslev encuentra su evidencia positiva en las experiencias oníricas. Se refiere así a los seres espirituales como conceptos prototípicos que los infantes desarrollan antes de aprender a hablar, y llega a la conclusión de que “los conceptos de seres espirituales se pueden desarrollar independientemente del lenguaje, por medio de los sueños”, y que “el lenguaje so sería esencial para el pensamiento conceptual relacionado con los seres espirituales” (Willerslev, 2007, p. 180).

Otros muchos académicos contemporáneos han buscado pistas para entender la presencia de la magia en los procesos mentales, las experiencias

personales y la psicología profunda. En el acercamiento neurocognitivo a la religión, fenómenos mágicos como los viajes espirituales o los rituales para invocar demonios se conectan con la operación de la mente humana, descrita como “sintonía” o “sintonía fina” del sistema nervioso (Bever, 2012, p. 13-15). Peet Lepik, quien ha teorizado la magia desde la perspectiva semiótica de las obras de Yuri Lotman, discute que aquella constituye un instrumento intelectual y una señal codificada –un algoritmo universal con base intelectual (Lepik, 2008).

Ciertamente, el acuerdo de diferentes especialistas sobre la universalidad de la magia y su arraigo en la cognición humana resulta significativo para los estudios folclóricos. Sea como sea, resulta posible entender la magia desde una perspectiva distinta –no basada en la realidad de las experiencias psicológicas, sino en la realidad social basada en la narración oral y otras prácticas verbales. Las experiencias mágicas pueden ser vistas, asimismo, bajo este enfoque, como un concomitante psicológico de la evocación de la magia en ciertos géneros de expresión verbal.

HACIA LA CONCEPCIÓN DE LA MAGIA COMO PRÁCTICA VERBAL

Si la experiencia mágica se deriva de la estructura interna de la mente humana, y si los seres sobrenaturales surgen de procesos mentales y por lo tanto pueden estar ligados a la percepción individual, la construcción del mundo sobrenatural en sí comenzaría a nivel individual. Aun si los sistemas de creencias relacionados en una cultura estuvieran a punto de desaparecer, las tradiciones sobrenaturalesemergerían de nuevo, basadas en experiencias individuales.

El folclorista David J. Hufford ha mostrado que ciertos relatos de agresión no están culturalmente determinados, sino que se desprenden de experiencias psicológicas reales que se pueden caracterizar como “parálisis del sueño con un tipo particular de alucinación hipnagógica” (Hufford, 1982, p. 246). Willerslev, quien establece que el pensamiento conceptual sobre los seres espirituales no requiere en principio de la mediación del lenguaje, comparte una visión similar: lo sobrenatural parte de la cognición individual. Según este acercamiento, los relatos transmitidos culturalmente acerca de encuentros sobrenaturales no son sino encuadres de apoyo (en principio, innecesarios) para recuperar e interpretar la experiencia individual; es decir, es la experiencia subjetiva lo que importa.

Un acercamiento culturalmente enraizado, por otra parte, procede de las representaciones verbales de la magia y lo sobrenatural; la narración de historias, tanto oral como escrita, construye el entorno verbal de dichos fenómenos, despliega imaginaciones y detona la experiencia. Desde esta perspectiva, la psicología de la magia y las causas de la percepción de lo extraordinario no constituyen el foco de la investigación, y no resultan de importancia crucial. Los folcloristas tienden a estudiar las técnicas verbales para la reconstrucción del acontecimiento y las experiencias, según son descritos en la narración oral; no importa mucho si la experiencia original ocurrió en una situación de la vida real, o si desde el principio ha formado parte del mundo de la narrativa.

Según lo ha destacado Richard Bauman en su artículo seminal sobre el estudio folclórico como la filología de lo vernáculo, este acercamiento se centra en el texto, y procede de la comprensión “los textos están culturalmente constituidos”; él subraya, de igual modo, que algunos adeptos “asumirían que la otra cara es asimismo verdadera: *la cultura está textualmente constituida*” (Bauman, 2008, p. 30). Este último aserto merece atención particular, en la medida que permite entender la magia y lo sobrenatural como fenómenos culturales, y no como funciones de la mente humana. Este universo textual del folclor y otras formas verbales se encuentra en constante reelaboración y nunca puede completarse, en la medida que los discursos y las modalidades expresivas toman formas inagotables, y la textualización es siempre un trabajo en proceso. Este mundo textual no emerge del inconsciente como una experiencia onírica; por el contrario, tiene una historia, como resultado del proceso creativo de muchas generaciones de portadores de la tradición –individuos y comunidades– que han hablado múltiples lenguas y que probablemente han experimentado la magia de manera distinta a como lo han hecho un neochamán contemporáneo o un cazador siberiano.

Un instrumento de utilidad para entender este mundo diverso de la textualidad es el concepto folclórico de *género*, que abarca las diversas formas de expresiones verbales, y llama la atención sobre sus rasgos distintivos, en cuanto a contenido, poética, forma y función. Los relatos sobre experiencias sobrenaturales que ratifican creencias mágicas entran generalmente en la categoría de leyendas, y en la subcategoría de memoratas, que denota el testimonio de primera mano de experiencias sobrenaturales. La leyenda

introduce la dimensión sobrenatural en el mundo social y físico que rodea a los narradores orales y a sus audiencias, y encanta así su realidad cotidiana. El género de la leyenda manifiesta funciones sociales y refuerza normas de comportamiento, a la vez que conlleva funciones mágicas y estéticas, en medida que transmuta el mundo en el campo de juego de poderes sobrenaturales.

Esta perspectiva cambiada genera narraciones que manifiestan relaciones temporales y espaciales distintivas –el cronotopo del encantamiento, como lo ha llamado Camilla Asplund Ingemark, inspirada en la obra de Mijail Bajtín. La autora apunta que el encantamiento “puede transformar en un instante el paisaje humano conocido en un territorio extraño, al presentar elementos que simplemente no existen en el mundo normal y cotidiano” (2006, p. 9). En la medida que la percepción mágica ha sido considerada como universal, hay motivos para suponer que la leyenda, como género de encantamiento, se ha extendido por el mundo entero. ¿Significa esto que los encuentros sobrenaturales, según son descritos en diferentes culturas, son similares o incluso uniformes? Esto sería posible, en la medida que las investigaciones antropológicas han probado que no existen diferencias psicológicas y biológicas profundas entre la gente de diferentes culturas. Además, si las ideas sobre espíritus nacen espontáneamente de la actividad cerebral de una mente reflexiva –según lo han establecido los especialistas cognitivos–, no hay razón para suponer que las creencias y los motivos narrativos sobre los espíritus tendrían que ser idénticos interculturalmente.

Sin embargo, cada folclorista que ha realizado alguna comparación intercultural sabe que esto no es cierto; aun cuando la leyenda como género de encantamiento pudiera estar provista de una definición universal, a manera de un marco general para identificar tales relatos, la realidad cultural étnica que subyace a la etiqueta analítica de *leyenda* es diversa. La dríada griega, el *chamón* asamés, el *leshii* ruso y el *metsavaim* estonio son todos espíritus relacionados con los árboles y los bosques; pero las creencias y los relatos acerca de ellos varían grandemente. El espíritu griego conocido como *náyade*, el *bak* asamés, el *näkk* estonio y el *vodyanoi* ruso no son idénticos, pero manifiestan formas muy diversas de aparición y rasgos característicos. Sus representaciones se transmiten culturalmente y se delinean en géneros vernáculos con colorido local, lo que les otorga relativa estabilidad, regional y a veces étnica, pero no de forma intercultural.

La leyenda, como categoría genérica de análisis, debería encaminarnos hacia el estudio puntual de sus formas culturales específicas de encantamiento del mundo, de acuerdo con los patrones locales, la tradición dominante y las mentalidades individuales. Pasemos, finalmente, al estudio de un ejemplo reciente de narración oral vernácula, de Jharkhand, India, la cual ilustra vívidamente la manera en que la magia puede ser considerada como práctica verbal:

En el distrito de la ciudad capital Ranchi, a unos kilómetros de Brambe, en la aldea de Jaher, hay un pequeño templo antiguo consagrado a Shiva –Shankar-Bhagvan mandir. El templo perteneció a una familia brahmín, pero los propietarios se mudaron; no había mecenas que se hicieran cargo del mantenimiento del templo, y el sacerdote (*devari*) se marchó; cesó el culto en el templo, que se quedó prácticamente abandonado. La gente del lugar contaba historias sobre los espíritus (*bhut*) dentro y alrededor del templo, y el lugar adquirió un aura siniestra. La siguiente historia fue relatada el 26 de enero de 2013, por Dipar Kumar Singh, un hombre de 36 años que habita en la propia aldea.

Rabindranath Sarma, folclorista de la Universidad Central de Jharkhand, y yo, conocimos a Dipar en las cercanías del templo, y se mostró dispuesto a compartir su conocimiento del lugar. Nos contó que unos seis años atrás había soñado con el templo, y, de acuerdo con su sueño augural, había visitado el sitio. El templo abandonado estaba sucio; Dipar lo limpió minuciosamente y comenzó el culto de manera regular, cantando a veces oraciones para Shiva durante toda la noche. Él enfrentaba entonces tiempos difíciles, pues su esposa había enfermado gravemente y los médicos no podían curarla. Dipar visitaba el templo a diario, y al cabo de tres meses y medio su esposa comenzó a recuperarse. Una historia sobrenatural sobre ayuda de lo alto bien podría concluir aquí; pero esta es sólo la introducción.

Una noche, durante el mismo año cuando Dipar empezó el culto, fue al templo ya tarde, alrededor de las ocho y media; estaba oscuro. Antes de entrar al templo, Dipar tuvo la extraña sensación de que no estaba solo. No vio a nadie, pero su alma interior (*antaratma*) le dijo que fuera a revisar si había alguien atrás del templo. De hecho, Dipar

encontró a alguien durmiendo ahí, quien parecía un santo errante (*sadhu*); Dipar se dirigió al hombre, que despertó. Dipar pudo ver entonces que tenía largo cabello rizado y una barba larga. En ese momento, recordó las historias de espíritus malignos en el templo, y sintió miedo. Se alejó de inmediato, dejando al extraño detrás, pero pronto decidió volver: el templo estaba vacío; nadie estaba ahí. En el lugar donde el extraño hombre había estado durmiendo encontró un trozo de tela amarilla (*chunri*); Dipar tomó una vara y la recogió —para evitar tocarla con la mano, pues podía haber sido abandonada ahí por un espíritu maligno. Arrojó la tela a la rama de un árbol que crecía justo frente al templo, y se quedó colgada ahí por cosa de un mes; nadie la recogió.

Dipar se quedó pensando en su experiencia inusual, y finalmente decidió llevar la tela a su casa. Su madre lo regañó y le dijo que la tirara, pues como venía de un mal espíritu podía traer mala suerte. Dipar escuchó a su madre; sin embargo, luego de un par de semanas se dio cuenta de que sus ingresos habían empezado a reducirse; había estado trabajando como asistente médico en la aldea, y por alguna razón la gente había dejado de llevarle regalos. Dipar llevó la tela de vuelta a su casa, y he ahí que sus ingresos aumentaron.

Cuando comentó el incidente con gente del pueblo, hubo distintas opiniones: algunos pensaron que aquel extraño hombre había sido un espíritu maligno (*bhut*); otros decían que debió haberse tratado del mismo Dios (*bbagvan*).¹

No pasó mucho tiempo para que la esposa de Dipar se recuperara por completo, y ahora ellos tienen dos hijos encantadores. La familia está muy bien, mejor que nunca. Dipar sabe que fue Shiva mismo a quien encontró en el templo, y quien lo bendijo dejándole un regalo. Él conserva esa hermosa tela en su altar familiar, y la adora cada mañana, luego de bañarse. La gente del pueblo, e incluso el sacerdote (*devari*) le han pedido un trozo de su tela, pero Dipar siempre les responde que es imposible compartirla.

¹ Nadie parece haber sugerido que se hubiera tratado simplemente de un asceta errante [nota del autor].

El templo fue construido hace mucho tiempo por sus ancestros. Hoy en día, la gente ha comenzado a visitarlo de nuevo –gracias a la iniciativa de Dipar–, para adorar a Shiva. El sacerdote ha regresado a servir en el templo.

Obviamente, la devoción de Dipar por el dios Shiva lo había preparado mentalmente para la experiencia, y acaso lo hizo creer que merecía la recompensa divina. El encuentro misterioso en el templo tenía un gran potencial para interpretaciones sobrenaturales. No hay duda de que sucedía algo inusual, aunque no hay forma de averiguar qué era: el hombre del templo bien pudo haber sido uno de tantos sadhus viajeros, que habría decidido tomar un descanso nocturno en el lugar. (Sabemos que los sadhus en India no son ni remotamente algo inusual, y es común que se refugien en templos.) Quizá el viajero haya sido perturbado o atemorizado por la súbita aparición de Dipar en el templo vacío, y que haya huido de prisa, dejando ahí su trozo de tela. Evidentemente, la convicción de Dipar de que había conocido al mismo dios Shiva (*bhagvan*) ha crecido con el tiempo; además, su fe en el poder de la tela sobrenatural se ha incrementado también. En la entrevista hay referencias a que Dipar ha discutido sobre su encuentro en el templo con otras personas del pueblo que han sabido de los poderes milagrosos de la tela. En consecuencia, su autoridad en la aldea, como propietario de un objeto sobrenatural, se ha potenciado.

Así, podemos preguntar: ¿dónde radica la esencia mágica de esta historia? ¿En la experiencia psicológica original, que mezcla temor y asombro? ¿O acaso en su subsecuente interpretación, por medio de la afiliación con el género de la leyenda? El potencial de este género para encantar el mundo sólo se puede concretar al contar historias –como Dipar lo ha hecho, con éxito, de modo que ha fusionado también su relato personal con el mundo narrativo, como la esfera primaria de lo sobrenatural. ¿Adónde pertenece sobre todo este trozo mágico de tela? ¿Se trata de un motivo narrativo de una leyenda, un elemento de la memoria personal o simplemente una pieza textil, cuidadosamente preservada en la trastienda de Dipar? Obviamente, todas estas respuestas son ciertas: la tela existe de múltiples maneras –en el mundo de la textualidad, en la memoria visual de la gente de la aldea, incluso como una forma maestra estable–, como un objeto material, cuya

existencia física está fuera de duda. En este caso, la magia no se ha desvanecido, como mera ilusión o imagen mental.

El relato revela dos estrategias para lidiar con lo sobrenatural: primero, el discurso de alteridad de la demonización –al interpretar la experiencia como un encuentro negativo con un espíritu maligno. Con base en los rumores de la gente del pueblo acerca del templo encantado, Dipar estaba preparado, en primer término, para adoptar este punto de vista, aunque luego cambiaría. Su madre, que obviamente conocía aquellas historias que circulaban en la aldea, compartía esa perspectiva demoniaca y quería deshacerse de la ominosa prenda. Le parecía que sólo podría traer mala suerte, pues había sido infectada por aquel espíritu maligno. El contacto físico con su dueño anterior –según lo describe Frazer en su análisis sobre la magia contagiosa– había cargado al objeto de cierto tipo de poder. Sea como sea, la identidad del extraño misterioso que había dejado la huella física de su visita permanecía abierta a la interpretación.

Como la forma antropomórfica común del dios Shiva es la de un asceta de cabello largo, y dado que la devoción de Dipar lo había preparado para la experiencia, su interpretación positiva ganó. Aquí podemos advertir la segunda estrategia para lidiar con la magia y lo sobrenatural, a través de la narración oral –aquella de explotación positiva, que convierte la experiencia y su evidencia material en una bendición personal. El relato revela, asimismo, el poder oculto del cronotopo de encantamiento, para romper sus marcos narrativos, transfigurar el entorno personal y cambiar la vida futura.

OBSERVACIONES FINALES: LA MAGIA Y LO SOBRENATURAL COMO FUNCIONES DE GÉNERO

El enfoque folclórico coincide con los estudios cognitivos en el punto importante de que la magia y lo sobrenatural implican la agencia humana, y las pistas para su entendimiento se basan, sobre todo, en la esfera humana y no en el mundo exterior. Mientras el enfoque cognitivo se centra en la experiencia psicológica y en las operaciones de la mente humana, los folcloristas muestran que la magia y lo sobrenatural pueden interpretarse en el marco del contexto cultural, como formas de expresión verbal.

Son las cualidades de ciertos géneros las que representan el mundo de forma diferenciada respecto de la percepción ordinaria. Los marcos de la cognición *normal* pueden, por supuesto, ser quebrantados en la vida real; pero la interpretación de esta experiencia revive siempre patrones y sistemas de creencias transmitidos culturalmente, los cuales se encuentran atados a la tradición. En el ejemplo citado arriba, la interpretación del encuentro misterioso empezó como una reacción inmediata a la experiencia original, y se basó en el conocimiento previo acerca del templo como un lugar encantado. El encuentro en la oscuridad se avenía a las leyendas demoniacas, pero asimismo encajaba con la mitología de Shiva. Sin este conocimiento previo de las creencias locales, la interpretación sobrenatural del evento habría sido poco probable. Si personas no humanas aparecen como imágenes mentales, la única manera de considerarlas como espíritus o como seres sobrenaturales sería por medio del lenguaje y de las tradiciones de creencias mediadas verbalmente. Sólo entonces da comienzo el pensamiento y podemos discernir qué son aquellos seres, si espíritus, humanos o meras fantasías sin nombre ni esencia.

La participación, en el sentido de Lévy-Bruhl, se refiere sobre todo a vínculos, asociaciones y relaciones. Sin embargo, desde la perspectiva folclórica el término hace referencia, asimismo, a actividades deliberadas –como involucrarse en la narración oral, sea como emisor o como oyente. Por medio del género de la leyenda, nos convertimos en participantes de eventos sobrenaturales que evocan experiencias mágicas. Los mundos material, social, psicológico y narrativo se encuentran estrechamente vinculados, se penetran uno al otro y participan en la construcción mental de cada cual; no obstante, el enfoque folclórico se desprende del estudio de las expresiones verbales, y desde esta perspectiva toda la magia es magia verbal: lo sobrenatural se construye por medio del lenguaje. La magia y lo sobrenatural implican una práctica genérica; sin la verbalización, simplemente se desvanecerían.

RECONOCIMIENTOS

Estoy en gran deuda con el doctor Rabindranath Sarma (de la Central University of Jharkhand), quien me guió durante el trabajo de campo realizado en los alrededores de Ranchi; sin su gentil ayuda, la entrevista al señor Dipar

Kumar Singh no habría sido posible. Estoy agradecido con los señores Harekrishna Talukdar y Shankar Kashyap, quienes tradujeron el relato de Dipar K. Singh, del hindi vernáculo al inglés; sus valiosos comentarios me ayudaron a entender los significativos matices de la historia. Expreso asimismo mi gratitud al doctor Brent C. Augustus (Memorial University of Newfoundland), por editar la versión en inglés de este artículo.

La investigación fue patrocinada por la Unión Europea, a través del Fondo de Desarrollo Regional Europeo (Centro de Excelencia, CECT), y por el Consejo de la Investigación de Estonia (Proyecto Institucional de Investigación IUT2-43).

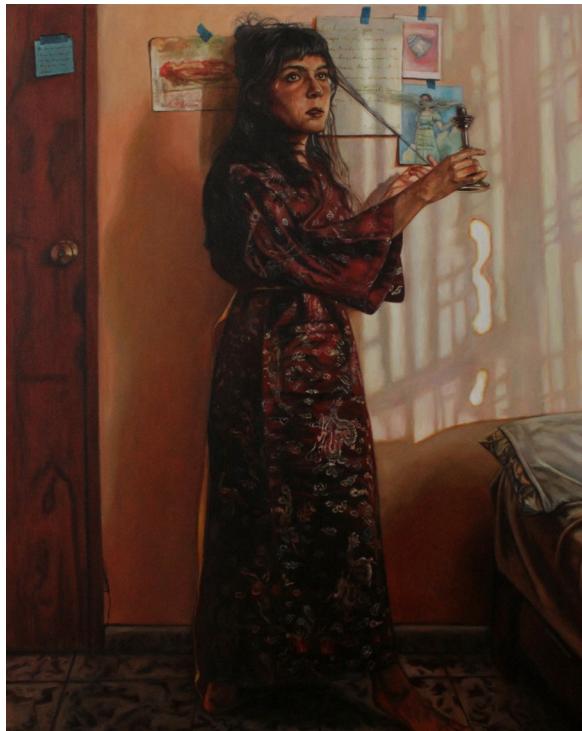
FUENTES CONSULTADAS

- ASPLUND, C. (2006). The Chronotope of Enchantment. En *Journal of Folklore Research*. Vol. 43. Núm. 1. pp. 1-30.
- BAUMAN, R. (2008). The Philology of the Vernacular. En *Journal of Folklore Research. Special Issue: Grand Theory*. Vol. 45. Núm. 1. pp. 29-36.
- BEVER, E. (2012). Current Trends in the Application of Cognitive Science to Magic. En *Magic, Ritual and Witchcraft*. Vol. 7. Núm. 1. Summer. pp. 3-18.
- BODIN, J. (1995). *On the Demon-Mania of Witches*. Toronto: Victoria University in the University of Toronto.
- BOWIE, F. (2006). *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- DEL RÍO, M. (2000). *Investigations into Magic*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press.
- FRAZER, J. (1993). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Londres: Wordsworth Reference.
- GREENWOOD, S. (2009). *The Anthropology of Magic*. Oxford y Nueva York: Berg.
- HUFFORD, D. (1982). *The Terror that Comes in the Night: an Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- KULMAR, T. (2015). Zur Übernatürlichen Magischen Kraft in der Inka-religion: Huaca oder Callpa?”. En *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*. Núm. 23. Münster: Ugarit-Verlag.
- KULMAR, T. (2007). Kultuurmaastikku Luues ehk Kuidas Esiaja Inimene Ikkagi Mõtles. En En T. Kulmar (Org.). *Tõsilood Muinasrahvastest. Eesti mõttelugu*. Núm. 76. pp. 139-142. Tartu: Ilmamaa.
- LEENHARDT, M. (1975). Preface. En L. Lévy-Bruhl. *The Notebooks on Primitive Mentality*. pp. XI-XXIV. Nueva York, Evanston y San Francisco: Harper & Row Publishers.
- LEPIK, P. (2008). *Universals in the Context of Juri Lotman's Semiotics*. Tartu Semiotics Library, 7. Tartu: University of Tartu Press.
- LÉVY-BRÜHL, L. (1975). *The Notebooks on Primitive Mentality*. Nueva York, Evanston y San Francisco: Harper & Row Publishers.
- WILLERSLEV, R. (2007). *Soul-Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1224>

ENTREVISTA



Título: "Entre luces y sombras se resguarda la memoria"

Técnica: Óleo sobre lienzo.

Autora: Jeannine Xochicale.

ENTREVISTA A MERCEDES ZAVALA GÓMEZ DEL CAMPO*

Grissel Gómez Estrada**
Raúl Eduardo González***

La doctora Mercedes Zavala es una distinguida investigadora, reconocida internacionalmente, especialista en el estudio de la literatura de tradición oral. A lo largo de su carrera, ha sostenido cientos de entrevistas a narradores, narradoras, cantores y cantoras orales, a los que hay que sumar los que han hecho sus estudiantes en las salidas de campo realizadas bajo su supervisión, y en las tesis que ha dirigido en El Colegio de San Luis, institución en la que se desempeña desde 2006.

Su gran labor en campo la coloca no sólo como investigadora, sino como conocedora de los contextos en los que la literatura de tradición oral se produce, se recrea y se transmite. En ese sentido, el conocimiento generado por Zavala es fundamental para entender lo que sucede con el problema que planteamos: ¿existen límites entre los géneros de literatura de tradición oral? Sí es así, ¿hasta dónde llegan? ¿Cómo pueden ser definidos? De ahí la importancia de entrevistarla para el presente dossier.

Doctora en Letras por El Colegio de México (Colmex), es profesora investigadora de El Colegio de San Luis (Colsan). Entre sus proyectos de investigación destacan Formas de vida de la Literatura tradicional: la voz y la letra y Formas narrativas de la literatura tradicional: romance, corrido,

* Realizada por vía remota, el 7 de marzo de 2025. Agradecemos el apoyo técnico de Sue Meneses. El currículum en extenso de la profesora Mercedes Zavala está disponible en línea, en el siguiente enlace: <https://www.colsan.edu.mx/arch/cv/100.pdf>

** Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus principales líneas de investigación son: la obra de Cervantes y la literatura de tradición oral de la Mixteca oaxaqueña, en específico, desde la perspectiva del humor. Correo electrónico: grissel.gomez.estrada@uacm.edu.mx

*** Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Estudia la literatura de tradición oral y popular mexicana, con énfasis en el cancionero tradicional y popular. Correo electrónico: reglez@gmail.com

cuento y leyenda, del cual surgió el coloquio homónimo que aún preside. Sus líneas de investigación son romancero y corrido, motivos medievales en la literatura tradicional, relaciones entre literatura tradicional y literatura culta en México, literatura tradicional indígena e internet y plataformas digitales como medios de *transmisión* de textos de tradición oral.

Ha publicado varios libros, donde da cuenta el resulta de sus investigaciones, pero nos parecen fundamentales dos de ellos: *Manual para la recolección de literatura de tradición oral* y *La voz. Literatura de tradición oral del centro-norte de México*. A sus méritos académicos hay que sumar su gran generosidad y su capacidad comunicativa; es, sin duda, una maestra, cuya palabra y acción transmiten vívidamente el profundo amor y la curiosidad científica que tiene por la literatura de tradición oral.

—Muchas gracias, Mercedes, por haber aceptado esta entrevista para la revista Andamios, a propósito de un tema nos parece muy actual, pese a la dificultad de definirlo, desde el mismo nombre, literatura de tradición oral y sus diversos géneros populares, orales, sí, pero incluso escritos también. Aunado a esto, existe, a estas alturas, cierta propensión de la academia a considerar este tipo de manifestación cultural como algo que no es serio y, por lo tanto, que no debe estudiarse desde la literatura. La primera pregunta es en este sentido: ¿por qué es importante estudiar la tradición oral? ¿Cómo se ha desarrollado el tema en la academia?

—Yo creo que ese es uno de los graves problemas: el no reconocer el valor literario de esta literatura y considerarla una sub-literatura. Creo que eso se debe, no en gran medida sino en toda la medida, a que por muchísimos años se aplicaron los criterios de la literatura escrita y de autor para estudiar la literatura de tradición oral, con lo cual el resultado era una literatura de muy baja calidad, cuando en realidad tiene otros parámetros, otra estética a la que responde perfectamente. Y, claro, hay versiones de la literatura de tradición oral que son muy buenas y otras que no son tan buenas, al igual que ocurre en la literatura culta o de autor.

Uno de los problemas es echar la literatura de tradición oral en el mismo costal —que Aurelio González llamaba “de folclor”— lo creado por el pueblo y para el pueblo, y eso es una falacia absoluta. La literatura de tradición oral, muchas veces se nos olvida, existe mucho antes que la imprenta, sino mucho

antes que la propia escritura, y conforme las sociedades se desarrollaron, lo escrito tomó más importancia y más peso que lo transmitido oralmente. Entonces, no se reconocía la existencia de dos estéticas diferentes, sólo la literatura de autor. En un cuento o hasta en la escritura, para cualquier composición, desde la primaria, te dicen: “No repitas las mismas palabras”, cuando la repetición en la literatura de tradición oral es un elemento importante, porque se convierte en un recurso mnemotécnico, en un elemento para darle cierto ritmo a la narración o al poema.

Está más que demostrado que la literatura de tradición oral vale por sí misma: es una literatura, no paralela, sino simultánea a la literatura escrita, porque las líneas paralelas nunca se tocan, y estas literaturas constantemente se relacionan; están yuxtapuestas, unidas, diferenciadas, son dos literaturas simultáneas que responden a dos estéticas totalmente diferentes. Durante muchos años, se le consideró una literatura de baja calidad, pues se medía desde una estética distinta a la literatura de tradición oral. Otro ejemplo: nos dicen que la literatura deber ser innovadora. Pues no, en la tradicional no hay una vanguardia, porque si la hubiera sería una contradicción con su característica tradicional.

Se olvida también que, aunque no seamos grandes transmisores, pertenecemos a una cultura, y en esa cultura el acervo tradicional permea a todos y todas, a unos más, a otros menos. En la literatura de autor se encuentra la literatura de tradición oral. Un exalumno que se dedica a otra cosa, a literatura de autor pura y dura, con trabajo estable, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras (SNII), después de tomar unos cursos aquí, de hacer trabajo de campo una vez, me contaba: “Ahora veo la literatura de tradición oral hasta en la sopa”. Claro, en todos lados sale, brota de las páginas del autor, incluso en el más novedoso. Ahí está, porque ese autor no es un alienígena venido del espacio; creció y se formó alguna cultura, hispánica, mexicana o de donde sea, tuvo influencia de la oralidad. Me queda claro que hay academias, instituciones, que la siguen viendo menos, pero es problema de ellos. Como ejemplo de esa convivencia o, incluso, de un soporte mixto entre la memoria, la voz y la grafía, la letra.

–Justamente, Mercedes, cuando nosotros estudiamos –sobre todo tú–, el panorama en las universidades estaba muy, muy encaminado hacia las obras

escritas. Pero tú empezaste muy temprano en el estudio de la literatura de tradición oral. Y eso es casi una rareza. Lo más común es lo que le pasó a tu alumno. ¿Cómo fue que te orientaste hacia el estudio de este tipo de literatura? ¿Cuándo empezaste y por qué?

—La culpa la tiene Aurelio González. Desde secundaria, tuve muy buenos profesores de literatura. Siempre me gustó la medieval y áurea. Cuando entré a Lengua y Literaturas Hispánicas, en la UNAM, pensé que me iba a ir por ahí, pero tomé una clase de Siglos de Oro con el doctor Aurelio, que se dedicaba al estudio del romancero. Entonces se le ocurrió una tarea: que preguntáramos en nuestras casas, no si se sabían romances —porque no iban a saber lo que eran los romances—, pero sí cancioncitas, y nos dio dos o tres ejemplos. Resultó que mi mamá se sabía “Mambrú” de una manera, y mi abuela de otra. Al ver mi tarea, Aurelio me preguntó si era de San Luis. Le dije: “No, pero mi familia materna, sí”.

Pasó el tiempo. Yo seguí tomando clases con él: ya Cuento folklórico, luego Novela de caballerías. Una vez me preguntó qué iba a hacer de tesis, y me recomendó: “¿Por qué no te vas a San Luis y recoges literatura de tradición oral?”. “¿Cómo?”. Yo no tenía ni idea. Una cosa era pedirle a tu abuelita que te ayudara a hacer la tarea de la escuela, y otra, hacer trabajo de campo. Aurelio dijo: “Tienes una ventaja: no hay nada investigado en San Luis”. Lo que no me dijo fue que eso también era una desventaja, porque no había bibliografía, por ejemplo; no era tan fácil. Como siempre he dicho, me creyó Indiana Jones o algo por el estilo, y me mandó para acá.

Yo me anclaba en casa de mi abuela, quien entonces vivía aquí en San Luis, en un barrio muy tradicional, en el de San Miguelito. Empecé ahí; luego fui a otros barrios, y a los pueblos, literal, en el tren de pasajeros. Donde bajaban varios, me bajaba. Yo no tenía coche ni había celulares. Sin querer, fui haciendo un acervo que Aurelio revisaba: “No, no, vuélvete a ir”; así me traía en la licenciatura. Yo pensaba: *Ahora sí, de aquí soy*, porque el trabajo de campo es una maravilla, emociona. Recuerdo la primera vez que recogí el cuento “El hombre y la culebra” y reconocí el *exemplum* medieval del *Libro de buen amor*, “El hortelano y la culebra”, del Arcipreste de Hita. Se me heló la sangre, y me pregunté: *De dónde lo aprendió?* Porque, además, la persona que me lo contó era un viejito que no sabía leer. Le pregunté de dónde lo había sacado, y dijo: “De mi casa; me lo contaba mi papá”. Aunque Aurelio me orientaba, no se sabía qué había.

Recogí textos tradicionales orales en todo el estado de San Luis Potosí. Me di cuenta de las diferentes regiones que hay en el estado. Yo sabía de la existencia de la Zona Media, la Huasteca, el Altiplano, pero nunca imaginé, a los 23 o 24 años, la enorme diferencia entre el acervo literario de una región y de otra: la lírica y el corrido en una, los cuentos en la otra, en una sola división política administrativa –las cuales son arbitrarias. Incluso, en una sola región, la propia Huasteca, hay diferencias. En esa investigación me quedé, porque, además, me gusta mucho el contacto con la gente.

Obviamente, me costó trabajo aprender. No parece, pero soy un poco tímida. O lo era. Pero también es verdad que, al no conocer a la gente, cualquier cosa que me dijeran estaba bien; luego aprendes a encauzarla, como un periodista, o como ustedes mismos: ir llevando la entrevista hacia un lugar. Es importante desarrollar la capacidad de escuchar al otro, la cual hemos perdido en gran medida.

En esa época, hubo otra persona que también cayó en esas redes de Aurelio: Magdalena Altamirano. Ella acabó en Acapulco, su lugar de origen; trabajó en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

Ciertamente, ya en México se habían hecho recolecciones de canciones, de manera esporádica e individual y viejas: tenemos a Higinio Vázquez Santana: quién sabe por qué se le ocurrió recopilar canciones, hacia 1913, 1920, y, además, incluir quién la cantó, por qué la cantaba y de dónde la había aprendido. Tenemos ese libro maravilloso, *Canciones, cantares y corridos mexicanos* (1924). Y está el trabajo de Vicente T. Mendoza. No sé quién los financiaba.

Yo, por mí, seguiría en el trabajo de campo todos los días [risas]. Ellos la tenían más difícil, por la manera de registrar a mano y grabar, cuando era posible. En mi caso, había unas grabadoras portátiles y cassetes, con todos los problemas que implicaban. Además, yo lo hacía sola, y entonces, entre la grabadora, la libreta para anotar y la cámara (eran muchas cosas para ir sola), sin saber bien a bien a qué pueblo o ranchería iba: fue complejo. Las comunicaciones eran menos buenas. Lugares de hospedaje, casi cero; por lo cual, tenías que ir y venir a la cabecera municipal; rentar un cuartito, no era tan fácil. De cualquier forma, fue un trabajo que me fascinó, me llenó el contacto con la gente, de la que he aprendido muchísimo, y que posee un gran acervo. Cuando los investigadores de la literatura culta se sienten muy innovadores al dar a conocer algún escrito más o menos desconocido; pienso que también es innovador dar cuenta de esto.

—*¿No se te ha ocurrido escribir crónicas del trabajo de campo? Tú eres más académica, pero debes tener experiencias increíbles.*

—Tengo anécdotas y experiencias muy buenas y malas, interesantes y enriquecedoras. En el libro *La voz. Literatura de tradición oral del centro-norte de México*, traté de hablar de los transmisores orales y de anécdotas: como que ya se te va el camión de las seis y no pasa otro, hasta el otro día, y no hay hotel en el pueblo. O que, mientras esperas el camión, pasa el del señor que te está contando, y de repente se te va, y se queda a la mitad del cuento. Pero crónicas, no se me ha ocurrido. Hay mucho qué contar. Sería divertido, pues hay cosas enternecedoras, otras interesantes.

He tratado de dar cuenta del proceso de transmisión. En el Colsan, estamos trabajando con un proyecto nuevo. Se trata de una plataforma virtual de los textos orales que se han recogido. En ese sentido, he tratado de rescatar cosas, buscando en las bitácoras, volviendo a escuchar todos los audios, como comentarios de los transmisores acerca de su propio acervo, pues es una manera de ver esa literatura que estamos estudiando nosotros, pero no desde dentro. Un día haré un anecdotario.

—*Sería muy bueno, si tienes a mujeres que hablan de sí mismas, para el coloquio que organiza la UACM, La Voz de las Mujeres en la Literatura de Tradición Oral.*

—Lo comenté un poco en el primer coloquio. Ahora quiero trabajar con una transmisora de una ranchería cercana a Río Verde (cuya entrevista no fue realizada por mí), quien dice cosas muy interesantes respecto a sus fuentes y al funcionamiento de la memoria; cuando esta le falla, recurre a cancioneros viejos, al *Picot*, al *Del Bajío*. Por eso yo decía: la literatura escrita y la oral no están separadas, aunque haya un privilegio de lo escrito sobre lo oral. Más de un transmisor me ha dicho, sin nada más: “Espéreme tantito y lo medio escribo, para acordarme”, cosa que antes no era necesario, en primer lugar, porque no sabían escribir; pero ahora la mayoría de la gente de sesenta años, incluso en los pueblos más recónditos, escribe y lee, y entonces apuntan, digamos que no todo el corrido, pero sí una palabra, como un guion; sólo con eso, te lo canta. No es que lo lean, lo cantan, pero el mecanismo de transmisión, el soporte de la memoria, ya está relacionado con la escritura. Es gente que, incluso, muy probablemente acabó la primaria.

–¿Cómo han cambiado la expresión de los informantes con la aparición de las nuevas tecnologías, incluyendo la escritura?

–Justamente, de todo esto me surge una inquietud, dado que los procesos de memoria del analfabeto y del que sabe leer son procesos muy diferentes; me pregunto ¿en qué momento la memoria del ser humano se modificó? Porque se tuvo que modificar. ¿Por qué el ser humano era capaz de aprenderse con pocas veces que escuchara un texto oral, cientos y cientos de versos? Ahora a todos nos cuesta aprender más de quince versos. Y no hablo de la cultura de la inmediatez surgida con Google. Será que el funcionamiento de la memoria es distinto, pues la usamos menos. Lo que no se usa se echa a perder. Eso es impresionante. O el saber que está ahí, porque la gente lo sabe: tú llegas a preguntarles por el corrido de “Simón Blanco”, y ellos dicen: “En su teléfono lo puede encontrar”. “Pero yo quiero oír cómo usted lo canta”, dices. Muchas veces, ni siquiera tienen señal para el celular, porque la señal de Internet en nuestro país todavía no llega a todos los rincones. Pero la gente sabe de su existencia, de lo fácil que es buscar una canción. El chiste es convencerla de que te la cante como se la saben.

Al mismo tiempo, el trabajo de campo es un proceso de autoformación muy fuerte, en el que empiezas a tomar ciertas precauciones para que no te vean la cara por falta de conocimiento, no de la literatura de tradición oral, sino de la cultura en general, como la televisiva, por ejemplo (que la mía no es muy fuerte). En alguna ocasión, un informante, que era un buen contador tanto de cuentos como de leyendas, de repente me cuenta algo de un capítulo de un programa llamado *X Files*, de historias medio misteriosas, con algo medio sobrenatural o medio inexplicable, rayando en lo que ahora le llaman paranormal, que yo había visto. Y le dije: “¿Eso no es como de una cosa que se llama *Expedientes X*?”. Se echó a reír, y contestó: “Uy, sí, ya me cachó”. Pensé: *¿Qué acervo debo tener para darme cuenta si es o no es un texto de tradición oral?*

Una de mis estudiantes recogió una versión de La Llorona, donde esta aparecía en una canoa, con flores, y remaba. Entonces le dije: “No: eso es de los dibujos animados, cuando la Llorona se aparece en Xochimilco. Mejor pregúntale por la otra versión, la que le contó su abuela”. Con ello, obtuvo dos versiones. A mí también me pasó: me contaron, primero, la versión de Walt Disney, de “Blancanieves”, y luego la versión que el entrevistado se sabía

de su casa, mucho más rica, porque tiene más motivos. Necesitas saber qué vas a buscar para encontrar, sumergirte en un acervo tradicional de la región que vas a visitar para saber qué se cuenta y qué se canta, empezar con lo que estás segura de que ellos conocen, porque, si no, obtienes sólo anécdotas.

Si preguntas: “¿Aquí espantan?”, seguramente te van a decir “Sí”. Por títulos no funciona. El título es una abstracción de la literatura de autor. Eso no existe en la literatura tradicional. Tan es así, que un corrido, muy conocido comercialmente, como “Contrabando y traición”, de los Tigres del Norte, no es conocido por nadie, porque en las comunidades se le conoce como “Camelia, la tejana”. El cuento “La muerte madrina” es una narración en la que Bruno Traven se inspira y escribe “Macario”, de la cual luego hacen la película. Si yo le pregunto a alguien por él con ese nombre, no voy a recoger absolutamente nada. De hecho, una vez, un señor nos estaba contando el cuento de “La muerte madrina”, muy bien contado, y, de repente, comenta: “El personaje no tiene nombre, no suele tener nombre”. Y más adelante, se le sale un nombre: “Entonces, Macario llega... Ay, no, ese es de otro lado, es de una película”. “¿Y eso de Macario?”. “Pues le copió al cuento”. Así, él ya había visto la película, relacionaba lo que se sabía, y para él no fue *Mi cuento le copió a la película, sino la película le copió a mi cuento*. Él no entendía cómo había sucedido eso, pues hay una apropiación de esos textos; no hay una conciencia de que el texto vive en otros lados y se cuenta de manera muy parecida, sino que el texto es de ahí.

Me han afirmado que el romance “La adultera”, más conocido en México como el corrido de “La Martina”, es de una comunidad de Real de Catorce. Y es muy interesante, porque mezcla una versión más viejita con la comercial de “La Martina”, como si fuera la versión original. Por supuesto, no vas a discutir, sólo dar cuenta del sentido de apropiación de ese texto.

—Eso habla de la efectividad del texto mismo. También nos ha pasado con los descendientes, cuando afirman: “Esta canción la compuso mi abuelo”.

—Claro. No solía googlear tanto, pero un día busqué el romance de “La aparición”. Lo encontré en YouTube, y leí los comentarios. Uno decía así: “Esta canción se la compuso mi bisabuelito a mi bisabuela, y le encantaba, y por eso se la aprendieron mis abuelos”. Más adelante, otra persona escribe: “Oye, no, mi tío también decía que su papá se la compuso a su mamá”.

Me gusta mucho establecer contacto con jóvenes en las rancherías o en los pueblos, quienes aparentemente están desinteresados por la tradición oral, y no es cierto. Hemos hecho incluso talleres con ellos, quienes empiezan a buscar y sienten la misma emoción que una sentía al ver que las canciones que oían desde chiquitos tienen siglos de existir, antes que la radio y la televisión, cosa que para ellos ya es más que obsoleta. La cuestión es que hay un cambio muy fuerte en el modo de vida entre los últimos quince o veinte años del siglo XX y los primeros veinticinco del XXI. A los chavos de secundaria o preparatoria les cuesta trabajo imaginar una grabadora enorme, el caset (puede ser que hayan oído lo que es, pero de ahí a saber cómo funciona, quién sabe). Cuando hemos dado talleres (incluso, cuando van obligados por su profesor), la mayoría de jóvenes reaccionan bien; recuerdan y salen muchos textos. Los maestros quedan encantados. Como el trabajo que hace Natali Robles, por ejemplo, en su escuela secundaria, en Atapaneo, en pequeñas comunidades.

A nivel de educación escolar, recuerdo que en los libros de la SEP (Secretaría de Educación Pública), en específico, en mi libro de cuarto de primaria, venían romances, cancioncitas y cuentos de la tradición popular.

—Muchos romances, como “Las señas del esposo”.

—Pero los profesores no te decían mucho más de aquello, porque no sabían. Te ponían como corrido “La feria de las flores”, porque ahí decía que era un corrido, cuando en realidad era una canción. En el equipo del Colsan hemos tenido contacto con escuelas normales para maestros, y es increíble, cuánto han avanzado. Cuando mis hijos estudiaron primaria y secundaria, por ejemplo, las nociones de leyenda que venían en sus libros de texto eran mucho más adecuadas, ya no te decían que no debías repetir palabras, sino cuál era el lenguaje de la tradición oral. Sería increíble que en todas las licenciaturas de Letras hubiera una asignatura curricular, desde los primeros semestres, en el plan de estudios, sobre literatura de tradición oral, no sólo optativa, porque la optativa se toma porque suena interesante, como curiosidad. Si no la tienes desde el principio, difícilmente te involucras de lleno.

—A propósito de un tema que tú tocaste: la convivencia de la tradición oral y la escritura, Walter Ong presenta este problema de la acción de la etimología, de

que el término literatura está ligado a la escritura y propone aquello de “creación con palabras”. También están quienes la nombran “oratura”, “oralitura”, para tratar de entender el concepto de literatura de tradición oral como otro tipo de creación, una expresión estética que se pueda equiparar a la literatura, y que no termina de existir. Aurelio González prefería, y con muy buenas razones, emplear “literatura de tradición oral”. ¿Qué puedes decir al respecto de esta cuestión conceptual, en términos del problema que se da todavía en las escuelas de Letras?

—Yo creo que Ong, los partidarios de términos como oratura y oralitura, y los que somos partidarios de hablar de literatura de tradición oral, hablamos de lo mismo. El concepto o el contenido no es distinto. Lo que es distinto es el término, pero, por ejemplo: “creación con palabras”: ustedes dos son escritores. ¿Qué es lo que hacen? Creación con palabras. Son escritores que producen literatura culta, de autor, no creo que Grissel o tú, Raúl, acepten un plagio de sus textos. Esa frase quedaría igual de ambigua. Otra cosa es utilizar la palabra *oralidad*, pues es demasiado amplia, como lo que estamos haciendo en este momento. Yo combatío mucho el empleo de ese término, porque en oralidad entran: contarle a mi familia cómo me fue en el trabajo, hablar por teléfono, hasta los mensajes de voz serían oralidad; en pocas palabras: el lenguaje coloquial, que no es necesariamente el propio de la literatura de tradición oral.

Eso es también una creencia. Por ejemplo, en el habla cotidiano hablamos con groserías, y en la *literatura de tradición oral* hay muchos ejemplos de groserías, sobre todo en la costa, pero no es el lenguaje común de la literatura tradicional. No hay que caer en discusiones bizantinas, en las que no vamos a llegar a acuerdos. Puede ser que la expresión literatura de tradición oral tenga algo de contradictorio, sí, puede ser, pero se nos olvida que *textus* en latín significa ‘trama’ o ‘tejido’. Ignoro por qué se decidió que el texto era escrito, pero el texto también es oral. Incluso, en el Diccionario de la Academia dice, a propósito de texto: “Enunciado o conjunto coherente de enunciados orales o escritos”. Así que no es una contradicción, porque, si no, entonces ¿cómo le voy a llamar? ¿Un cacho de creación en palabras, un fragmento? Estamos tan hechos a la escritura –es lógico, llevamos siglos con escritura– que se nos olvida muchas veces la raíz del significado de texto. Y ponernos a estas alturas del siglo XXI a pretender que lo escrito y lo oral son caminos distintos y distantes sería absurdo, como ya afirmé.

El problema es que muchos académicos nos estancamos discutiendo algo que no lleva a ningún lado, y la investigación no fluye por esa discusión; sigamos discutiendo y sigamos investigando, pero sin detenernos. En buena medida, por este tipo de situaciones, México tuvo un retraso frente a otros países en los estudios de la literatura de tradición oral, al ningunear su valor como literatura, y, por ello, al no decidirse a estudiarla. Fueron esfuerzos, individuales o en pequeños equipos, los pioneros. O a veces no tan pequeños, como el del *Cancionero folklórico de México*, dirigido por Margit Frenk; aunque muchos colaboradores de ese proyecto no se dedicaron a la literatura de tradición oral y sólo participaron porque el proyecto era innovador.

Ocurre lo mismo con el *Romancero tradicional de México*: muchos colaboradores de Aurelio González y Mercedes Díaz Roig eran los mismos del *Cancionero*, que recogían un poco de aquí o de allá, de sus lugares de origen, pero ahí se cerraba. Ahora, desde distintos puntos, hemos logrado impulsar ese estudio. Raúl en Michoacán, Grissel, en la Autónoma de la Ciudad de México; también en el Estado de México, en Veracruz, se hace investigación de manera permanente. Cuesta trabajo, porque la gente es renuente. Conozco a un estudiante, de Tuxtla Chico, Chiapas, quien tiene la sensibilidad para el estudio de la literatura de tradición oral y un acervo propio valiosísimo, familiar; lo debe tener a flor de piel y en la memoria. A él le brotaban los versos de canciones que había escuchado. Reconoció en el corrido “Los dos amigos”, un viejo texto que cantaba su abuelo, como “Martín Herrera”, y que era distinto. Lo buscamos, y ya lo encontramos en cancioneros de Mendoza y de Vázquez Santana. Descubrimos que su versión –mucho más extensa– data de principios del siglo XX, si no es que del XIX. Le dije: “Dedícate a esto”, y lo pensó. Nunca había tomado una clase de tradición oral, al igual que sus compañeros. Me respondió: “Si yo llego a la academia y digo: quise un doctorado en literatura hispánica y mi mayor investigación es sobre literatura de tradición oral, me van a decir: ‘¿Eso qué?’”.

–Hace rato hablaste sobre la estética de la tradición oral, que era diferente a la estética de lo escrito. Siempre hemos hablado un poco de esa estética, como que los textos orales viven en variantes, etcétera. ¿Puedes decírnos, en términos generales, en qué consiste esa estética?

—Para empezar, tengo un acervo adquirido, por todo lo que he investigado; pero yo tengo mi propio acervo, transmitido en mi casa, por una comunidad: un cuento, una leyenda, una canción, unos versos, un corrido se conservan y se transmiten porque encierran algo importante para la comunidad, si no, se perderían; o sea, su origen comunitario o su contexto natural es muy importante para la literatura de tradición oral. En la literatura de autor, es el escritor individual. De ahí partimos. Son dos conceptos muy diferentes de las cosas. Cuando se habla de que se está perdiendo este tipo de creación, no es tanto la literatura de tradición oral como la vida comunitaria.

Por otro lado, para que se conserven en las comunidades, los textos sufren un cambio. Por ejemplo: llegó a un lugar en México un romance en donde se mencionaba una ciudad de España; entonces, se cambia la referencia para hacerlo más mexicano, para sentirse más identificado con ese texto. Y no es un cambio consciente. En esta estética se utiliza un lenguaje sencillo, pero no coloquial, como ya mencioné. En la lirica hay figuras poéticas; en el corrido, no.

En el cuento, hay mucho mayor explicación; la leyenda es más breve. Con el cuento pasa una cosa muy curiosa. En la academia, al cuento de tradición oral, le decimos de ficción o cuento maravilloso. La gente del campo no tiene esos conceptos. Para ellos, el cuento es una mentira. Entonces, no es fácil que te cuenten cuentos, porque a nadie le gusta que lo tachen de mentiroso. Debes decirles que esa historia es muy importante, que son mentiras que vale la pena contar, pues están estructuradas de manera que encierran algo. Ellos mismos los reconocen: “Sí, hay una enseñanza. Yo se lo contaba a mis hijos cuando tal cosa...”. Y, sin que haya una moraleja explícita al final, encierra valores o mensajes importantes para la comunidad, desde la cohesión familiar, por ejemplo. Nos puede parecer terrible que un padre pueda maldecir a su hijo, pero lo importante para la mayoría de las comunidades es el respeto a los padres, a los mayores, y lo vemos en aquellas donde los viejos realmente tienen todavía una autoridad moral. México es un país privilegiado en ese sentido.

Una estética colectiva refleja contenidos, ya sea de orden social o del orden de un imaginario, incluso de elementos posiblemente relacionados con lo sagrado. ¿Por qué se siguen conservando leyendas sobre la formación de una montaña? —como las leyendas etiológicas, que explican, por ejemplo, por qué ese cerro tiene la forma de una tortuga. Porque eso nos remite a

un pasado ancestral, quizá hasta primigenio, antes incluso del ser humano, de cómo se creó el universo. Son cosas, elementos con gran valor para la comunidad; por eso se mantienen.

En alguna ocasión, un autor de corridos comerciales, Julián Garza, decía: “Ahora escuchas la radio y las canciones transmitidas no van a gustar. Son puras groserías. Eso no le gusta al pueblo”. Y si nos remontamos a Menéndez Pidal, diríamos: “Estarán de moda, permanecerán cierto tiempo, pero acabarán por irse, porque ese lenguaje no es el de la estética colectiva”. Otro elemento importante es la ausencia de autoría. De manera inconsciente, hay un sentir comunitario: esto es de aquí, de mi casa, de mi papá, del pueblo. Eso se reconoce completamente. Es lo que llamamos imaginario colectivo, o, imaginarios pues no es el mismo en todo México; pero, hay imaginarios colectivos, casi, por comunidad o por región, que nos hablan de cómo se entiende una cosa o, por ejemplo, de por qué es tan importante el maíz en el centro y sur de México, desde la Huasteca para abajo.

En los estados del norte, donde se come mucho trigo, el maíz no tiene el mismo valor ni el mismo significado. Dhipaak es un héroe legendario de los cuentos maravillosos y leyendas provenientes de relatos míticos, en la Huasteca, un niño que surge de la planta del maíz; asimismo, en el Popol Vuh el maíz es fundamental. Un cuento sobre un cafetal, como los que se pueden encontrar en Veracruz, Oaxaca o Chiapas, no va a existir en la Sierra de Durango. Hay una serie de elementos que la comunidad identifica como propios, y, cuando no es así, se modifica el texto o sencillamente se va olvidando. Es un texto que se pierde porque ya no funciona. La literatura de tradición oral tiene una función en la comunidad, aunque sea festiva.

—A pesar de ello, así como la literatura escrita pretende ser universal, también lo es la literatura de tradición oral.

—Si hay algo universal es la literatura de tradición oral. Cuando reconocemos que el mismo motivo aparece en un cuento narrado en los pueblos de Corea, con otro que se narra entre los saharauis en el desierto del Sahara, en África, en Kenia, en el Amazonas, entre los navajos de Estados Unidos, en textos recogidos por los hermanos Grimm y los tének de San Luis Potosí, es sorprendente. Te preguntas qué pasó ahí.

En un curso sobre cuento de tradición oral, les pedí a mis alumnos que trajeran la Biblia. En el Génesis, aparecen cuentos de diversas comunidades. Y, claro, encontraron motivos que también recogíamos en cuentos de la tradición oral en México. Estaban sorprendidos. Yo les dije: “Si ustedes quieren, cuentos reinterpretados, rehechos, pero son cuentos de esas tribus o comunidades que vivían en esta zona. No de su fundación, de sus reyes, de sus pleitos y guerras. Esta sí que es universal”.

—Hablando de leyendas, has afirmado que la leyenda es un género inasible. ¿A qué crees tú que se deba tal dificultad? Y creo que la respuesta se va a traer a la leyenda en relación con otros géneros, la memorata, el rumor...

—Trataré de ser concreta, si es que se puede, con el tema de la leyenda. Prime-
ro, el crédito a quien lo merece: la frase no es mía, sino de Françoise Delpech, en un coloquio, en la Casa de Velázquez de Madrid, llamado La Leyenda: Antropología, Historia y Literatura, donde hubo distintas colaboraciones sobre sobre la leyenda, con investigadores de Francia y España, creo que a finales de los ochenta (yo no participé; lo conozco por el libro). Delpech trata de hacer una conclusión acerca de todo lo expuesto en el coloquio, lo cual era muy difícil, y entonces le llama, en francés, un género “presque inaisissable”, ‘casi inasible’, porque todo mundo tenía razón en lo que decía.

A mí eso me facilitó la existencia, pues había un fuerte problema en México: empleábamos una bibliografía de autores que trabajaban con acervos de sus propios países, no de México. Había un elemento en el que todos coincidían –incluida yo–: la leyenda tiene un valor de verdad, de una manera u otra, mayor o menor; sin embargo, ese valor de verdad no se basa, necesariamente, en un acontecimiento histórico, preciso, comprobable, et-cétera, porque en esos casos, al menos se toma como algo de verdad. Pero, lo que para una cultura puede ser superstición, para otra, no; algo que puede ser sobrenatural para una cultura, para la otra es un elemento maravilloso.

En México, yo nunca tomaría al nahual como un elemento de un cuento maravilloso ni de ficción, independientemente de si yo, Mercedes, crea o no en eso, sino para la gente que lo cuenta; en ese caso, todavía tiene valor de verdad. En el campo, hay cada vez una mayor educación, precaria quizá, pero la gente termina la primaria, incluso la telesecundaria –algunas que funcionan muy bien–, se tiene mayor acceso a la educación y, por lo tanto,

la gente se cuestiona más cosas. Alguien me dijo una vez: “Usted querría que todos fuéramos analfabetas o unos ignorantes”. Dije: “No, no estás entendiéndome. Hay que reconocer el valor que se le da a cada narrador”.

¿Cómo podía ser que, a propósito de la formación de una montaña o de ciertos animales, hace siglos se creyera a rajatabla en la veracidad de un relato, y que ahora no se crea? Pero ese relato tiene un valor especial para la comunidad, quizás por provenir de sus ancestros –no de sus abuelitos o bisabuelitos, sino mucho más allá. Creían que ese valle se había formado de cierta manera, o al menos lo explicaban así, y entonces lo conservan de manera distinta a un cuento. No en un sentido estricto para mí, persona del siglo XXI, que podría decir: “Pues es igual de ficción eso, que hablar de un ogro o un nahual”. No. Incluso, no funciona igual en una misma comunidad muy pequeña, pues habrá quien le quite ese valor de verdad y comience su relato así: “Lo que le voy a contar no es verdad...”. Entonces te preguntas; ¿por qué lo conservan? Porque le otorga cierto valor.

Hay muchas leyendas que se hicieron cuentos. Nadie creería ahora que en el Valle de México los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl son un guerrero hincado, doliente por una mujer dormida o por su novia, que tiene la forma de la montaña. Sin embargo, guarda un valor especial porque antes así se explicaba la formación de esas montañas. La leyenda es una narración relativamente breve o más breve que un cuento, donde se establece un vínculo del hombre con lo sobrenatural o de difícil explicación, ubicada en un tiempo y un espacio que pueden ser remotos, pero reconocibles por la comunidad. Así, la leyenda pertenece a esa comunidad. Entonces te dicen: “Ahí, por la curvita, donde está la casa de Juana, se aparece...”. Un historiador querrá poner los nombres de las calles –que puede ser que tengan, pero a nadie le importa ni a nadie lo sabe–, pero lo que se conoce es el árbol, por la curvita de casa de doña Juana. Y así lo debes transcribir, porque ese es el espacio reconocido por la comunidad donde se aparecía tal cosa.

No dudo que recojamos leyendas, en breve, sobre la época de la pandemia. Los niños de 11 años, cuando tengan treinta, hablarán de la época de la pandemia como algo lejano, pero reconocible, porque lo vivieron. Ahí está el tiempo pasado, pero reconocible por la comunidad. Una vez, una mujer me contaba una historia de la “época de los españoles”, y yo, ignorante de la comunidad en la que estaba, deduje que era la Colonia, pero lo

que me contaba no correspondía, pues había coches. La dejé contar, y al final le pregunté cuál era la época de los españoles. Me dijo: “Los españoles vinieron aquí y pusieron una fábrica de textiles”; es decir, cuando llegaron los refugiados españoles, en los años cuarenta. Si no le he preguntado, me quedo en el absurdo.

Es increíble cómo hay esos elementos comunitarios, y por eso los estudios de acervos muy distintos –como uno anglosajón o de Europa del Este– no funcionan del todo para estudiar la leyenda de México. Y la leyenda puede haber ocurrido una vez, y desde entonces se cuenta que ocurre ahí, o que ocurrió ahí; sobre todo, las históricas, que establecen un vínculo con el presente, porque muchas veces se sigue apareciendo –como afirma Honorio Velasco precisamente en ese libro de la leyenda que de donde saqué lo de “género inasible”–, por ejemplo, la Llorona. Si se cuenta ese relato como la historia del personaje o de lo que sucedió, para reforzar ese valor de verdad, muchas veces se emplea la narración de una memorata o de una anécdota: “A mí me pasó. Cuando llueve, se escucha el grito de ‘¡Ay, mis hijos!’”. Muchas veces, creemos que estamos recogiendo leyendas, y no: estamos recogiendo anécdotas personales que se relacionan con una leyenda.

“La Llorona” es, diríamos, del dominio público. ¿Para qué te la cuentan, si todo mundo ya sabe quién es? Si después preguntas: “Oiga, ¿qué se dice de la Llorona, quién era?”. Y entonces te cuentan. De entrada, te cuestionan: “¿A poco no sabe?”, pues la Llorona es muy conocida. A eso, se deben agregar todas las películas que ha habido en el cine mexicano sobre ese personaje, las cuales quizás comenzaron, si no mal recuerdo, en la época del Cine de Oro mexicano, no sé si con Dolores del Río o María Félix. La cuestión es que, en versiones anteriores de la leyenda, la mujer aparecía como de pelo largo, lo cual cambió: en una pequeña colección que hacen Fernando Horcasitas y alguien más, se nota cómo describen, tal cual, a María Félix, con trenzas y rebozo, como aparece en las películas. Y luego, hasta se basan en las caricaturas: en el altiplano potosino, describen a la Llorona en una trajinera, en Xochimilco, recogiendo flores, cuando San Luis es desértico, no hay agua. Ese es un gran problema.

En síntesis, la leyenda es un género muy difícil, por ambiguo y porque cambia no sólo con el transcurso del tiempo, sino también de un lugar a otro, de un sitio un poco más urbanizado a otro más rural. Lo hablé mucho

con José Manuel Pedrosa, a propósito de la leyenda urbana, pues, para mí y –lo sostengo–, esta no existe, de la misma manera que no existe la leyenda campirana o rural. La Llorona que se pasea por el Viaducto, en la Ciudad de México, entre los edificios de cincuenta y siete pisos, es la misma que se aparece en la ranchería con jacales, exactamente la misma, pero la leyenda nos está hablando de un diferente contexto. Es muy probable que la de la ciudad tenga más referencias a calles que a la casa donde vive alguien. En la ciudad no hay esos espacios tan cotidianos. Hablar de la tortillería, en una comunidad, es la tortillería, y punto, pues ahí no hay más. En una comunidad más grande, se tendría que hablar con mayor precisión, para poder indicar dónde se aparece la Llorona. Se debe tener muchísima precaución con las influencias, las cuales, aunque no la aniquilan, la modifican. Esta niñita, que contaba lo de la Llorona en Xochimilco –que ya no es niñita, seguramente tendrá como treinta años–, ya la habrá soterrado en el fondo de sus recuerdos de infancia, y prevalecerá la oral, porque no es ajena.

Estudiar la leyenda con una bibliografía que afirma que los nahuales representan una superstición o son seres de ficción no cuadra con lo que uno recoge. En todos lados se han metido en este tipo de cuestiones. En España, cuando Díaz Viana o Camarena recogen textos en el campo, encuentran que es otro mundo, totalmente distinto del de la ciudad. Otra cosa: durante todo el siglo XX, la literatura de tradición oral ha sido estudiada desde la ciudad, por los ciudadanos o los que emigraron de las provincias. Y entonces se nos olvida cómo es que funciona el campo, la comunidad, en esos relatos.

Volviendo a la leyenda, Linda Dégh y Andrew Vázsonyi –voy a hablar de ellos porque su trabajo sí me sirvió– son estudiosos de la leyenda, sobre todo de Europa del Este, y luego se van a Estados Unidos, y continúan ahí los trabajos, hablan de que toda leyenda tiene una proto memorata, es decir, parte de algo que sucedió y se cuenta por primera vez y, poco a poco, se va extendiendo.

Hay un ejemplo clarísimo en la tesis de Alejandra Camacho sobre una leyenda-memorata-memorata-leyenda (a estas alturas, ya lo será): la muerte de Rosa Elia, una buñuelera que ponía su puesto en el pueblo, como puede ocurrir en mil pueblos de México. Ella le contaba a sus amigas, cada vez que llegaba a su casa, que sentía que la muerte la perseguía, por lo cual entraba con mucha prisa. Rosa Elia iba a misa muy temprano y luego ponía su

puesto, pero un día no la vieron en misa ni en el pueblo. No llegó ni a su casa, murió, en el zaguán de su casa, en la entrada. El comentario final es que no le alcanzó a cerrar la puerta a la muerte. Alejandra Camacho recogió tres versiones, cuando aún no había pasado mucho tiempo de la muerte de Rosa Elia. Las tres personas que le contaron el suceso, digamos, la memorata, eran conocidas, no sólo de ella, sino entre ellas. No sé ahora qué pasaría con el relato, diez años después. Seguramente, ya se revistió de los elementos legendarios. Ya no será Rosa Elia, sino un personaje típico del pueblo: la buñuelera, como el boleador, el que vende el agua, el de las tunas, etcétera.

La memorata es una anécdota, contada con estilo y recursos literarios, y puede convertirse en otra cosa. Es como los chistes: hay quien tiene gracia para contarlos y mover a risa al auditorio, y estamos quienes no tenemos gracia –conmigo no se ríe nadie. Ocurre lo mismo con ese contar anécdotas. Siempre se tiene un hermano, un tío, un abuelo, un profesor, que contaba superbién las anécdotas, y esas son las que se van enriqueciendo. La anécdota como tal no va a tener versiones, porque todavía pertenece a una sola persona; en cambio, la memorata empieza a tener versiones, y la leyenda ya tendría versiones. La leyenda es reforzada con un valor de verdad, con afirmaciones como “me sucedió a mí”, “no son cuentos: yo la escuché”.

Algunos consideran falso que la Llorona puede verse, sólo se oye. A mí me gustan las versiones del “Sólo puede verse...”, pues deslindan toda incidencia de películas y televisión en las leyendas de la Llorona. Pero es muy difícil. Cuando me dicen los estudiantes “Quiero recoger y estudiar leyendas”, yo les aconsejo empezar quizás por el corrido o el cuento, es más fácil. Puede ser un cuento maravilloso, humorístico o de costumbres. Yo publiqué, en 1998, un artículo con apuntes y notas sobre la leyenda, y en el 2001, una antología de versiones que había recogido, en el primer número de la *Revista de Literaturas Populares*, con una muy breve introducción. Y en su último número, publiqué el artículo mencionado: “La leyenda, un género casi inasible”, porque volví a repensar eso que había dicho hacía veinte años, a partir de lo que recojo ahora, y del Internet.

Las redes sociales han difundido muchísimas historias; incluso, hay acervos de leyendas en línea. La gente entra a esas páginas y, si le interesa algo, se apropiá de ello. Desde hace mucho, ha habido medios de transmisión masivos de leyendas, como el programa de radio “La mano peluda”. Se contaban muchas. Algunas no eran leyendas, pero es increíble cómo

la comunidad sabe cribar qué vale y qué no vale, cuáles relatos poseen los valores de la literatura de tradición oral y cuáles no. De esta forma, es válido obtener del mismo Internet, de una versión de China, un elemento que te guste. Si lo adaptas, lo sabes incorporar a tu leyenda y pega, se empieza a contar. Finalmente, es una forma de vida muy distinta, no a la que quizás se referían los primeros teóricos, pues no tenían idea de qué podía suceder.

El caso, según Celso Lara Figueroa, equivaldría a la memorata, no sólo a la anécdota personal. Si yo te cuento que ayer en la noche me asusté porque oí unos ruidos y no sé bien qué pasó, eso es una anécdota personal en la que describo que me dio miedo, pero no es una leyenda ni un relato literario. La anécdota sería contar, aunque sea muy chistoso, cómo un día me resbalé y fui dando tumbos hasta caer en un puesto de cacahuates y tuve que pagar la mercancía al pobre vendedor.

—En el artículo de Ülo Valk que aparece justo este número de Andamios, él habla del tema. Dice que las memoratas de alguna manera se enmarcan en esa visión de lo sobrenatural que las comunidades tienen. Entonces te explicas ese hecho que te sucedió como sobrenatural, lo ves y lo concibes permeado por la leyenda, por así decir.

—Muy bien. Pues la cuestión es ir leyendo estudios que te iluminen. Hay un artículo muy interesante también, de Elliot Orring, “Legendry and the Rethoric of Truth”, que habla sobre los elementos breves, casi imperceptibles, a lo largo de la narración, los cuales refuerzan ese valor de verdad. No es que dicho valor aparezca como un dogma de fe y que debas creerlo; también hay grados de creencia: es enorme esa gama de credibilidad que puede poseer un personaje, lo cual se relaciona con lo que decíamos hace rato sobre la estética que conserva la comunidad. Por ejemplo, un personaje nuevo, al menos en esta región, es el Chupacabras, que viene de una tradición anglosajona, si no me equivoco, extraída por los migrantes mexicanos que van y vienen. Además, se cuenta en español, porque, si no, se nos olvida. Lo mismo pasa con el corrido, pues México era más grande. Así, nuestra cultura no acaba ahí, en la frontera del río Bravo; acaba, desde 1848, el día de la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo, mucho más al norte. Por eso hay tantas similitudes; a fuerzas, hay muchos elementos en común, y los personajes van y vienen, y las migraciones marcan cambios en todo.

—A propósito de la cuestión de la terminología, que ya has abordado, Aurelio González era muy preciso en eso: decía que el investigador debe considerar los términos de los especialistas, aun cuando los conceptos, con mucha frecuencia, no aparecen en campo. ¿Puedes compartir alguna reflexión al respecto?

—Aunque yo era fiel alumna de Aurelio, en algunas cosas podía ser un poco menos taxativa. Algo muy importante al hacer trabajo de campo es contar con una bitácora, como llamo al cuaderno de campo. Ahí es donde una debe anotar: “No le llaman romance, le llaman corrido”, o “Dice que no es cuento, que son mentiras, o que eso le pasó a su abuelo”. Pero creo, si no queremos meternos a un maremágnum de confusión y de términos, que podríamos respetar ciertos nombres para las formas o moldes. También ha sido un error aplicar los conceptos y clasificar en los géneros de la literatura de autor a la literatura de tradición oral, pues no siempre encajan.

Por ejemplo: yo sabía que en México no se dice “Romance de Delgadina”; entonces, pregunté por el “Corrido de Delgadina”. “Ah, no —me respondió un informante—, ese no es corrido, es canción” —aunque tampoco es canción. Hay textos del Romancero que, si la versión no se ha asimilado tanto al corrido, la reconocen como una canción que cuenta una historia parecida. El problema con eso es que, cuando el *corrido* empieza a fraguarse como forma poética, estalla la Revolución Mexicana. Y al mismo tiempo, a las imprentas populares, el término *corrido* les viene muy bien, y le llaman así a todo. Y lo escrito tuvo más peso, entonces. Las hojitas volantes de las imprentas circularon por todo el país, hasta en los pueblos más remotos; en ellas, se transmitían textos titulados como corrido, y quien cantaba en el pueblo decía que era un corrido, aunque no lo fuera. En ese sentido, es nuestra responsabilidad, como especialistas, hacer esa distinción e indicar si el transmisor lo concibe con otro nombre.

Siempre digo que en literatura es malo hacer afirmaciones tajantes. En la literatura de tradición oral, eso debería estar prohibido, porque dices una cosa y al día siguiente te encuentras con que siempre no. Es imposible abarcar —simplemente, si nos limitamos a México, a toda la geografía de nuestro país, con sus pueblos y rancherías— la literatura de tradición oral y sus géneros; es una tarea que no se va a lograr teniendo, incluso, los medios de comunicación más modernos. Por ello, es necesario evitar las afirmaciones tajantes. Yo sí lo acotaría, como ya dije, y diría por qué un transmisor se refie-

re a un género con otro nombre, pero no intentaría, por supuesto, corregir al transmisor. No me siento con el derecho. Y además, digamos, poco importa.

Aurelio González era mucho más tajante con nosotros al respecto, porque decía: “Si estoy viendo esta mesa y tú me dices que es un globo, te tiro a loco, pero va a seguir siendo una mesa”. Si el impresor popular Vanegas Arroyo decía que cierto texto era un corrido, sí puedo saber que no es un corrido... Con el romance y el corrido es muy claro, porque se dejó de usar el término *romance*, pero a mí no me gustó que se empezaran a usar términos, no ya desde una estética culta, sino de un estudio de la literatura de tradición oral peninsular, donde el romancero, en Portugal y en España, tiene una larguísima vida en la oralidad. Y luego vino la imprenta. A América, nos llegó al mismo tiempo todo el romancero vulgar, los impresos, el romancero de tradición oral y la canción lírica. Obviamente, se hizo una mezcla.

El término *corrido* ya existía. Lo cita el propio Cervantes en una de sus comedias, “El rufián dichoso”, donde narra un corrido en voz del Lagartija, un personaje del del hampa, y cuenta de una corrida de toros. Luis Leal publicó un artículo en la *Revista de la Universidad de México* sobre un *corrido* cervantino, muy interesante, pues señala que el término ya se empleaba en toda Andalucía, porque se cantaba de corrido y, de hecho, la música era de corrido; la música acompañaba las palabras. Luego, en España a los especialistas les dio por decir que algunas versiones americanas de romances estaban contaminadas o con otro texto; incluso, de sus propios romances decían que “se contaminaban” –como “La condesita”. Y la palabra *contaminación* tiene una connotación peyorativa, como volver a decir *buena o mala calidad*.

Algún día me enfrenté con Ana Valenciano –profesora y muy amiga de Aurelio–; le expresé que es mentira que el romance se asimiló a la forma del corrido en México, porque hay muchas versiones donde se conserva más el estilo romancístico que el del corrido, y otras que se transformaron totalmente; acabé llamándoles, desde la tesis, “versiones acorridadas” –aunque tampoco me gusta el término–, porque no me gustaba llamarlas “contaminadas”, pues estaría echando tierra a mi propio género. Aurelio estaba de acuerdo –he buscado si lo puso por escrito; creo que no, y eso me lo debe, pues no es lo mismo afirmar “Aurelio *dixit*” que “dice Mercedes” [risas]. Pero si la gente, en una recolección, me dice que un texto es leyenda y no lo es, eso lo digo yo, no se lo digo a esa persona. Se lo diría a un maestro de primaria; ya sería diferente.

Es como si, en la Costa Chica, le digo a un trovador que lo que acaba de cantar no es un verso, sino una copla, porque me cantó cuatro versos. Me parecería absurdo hacerlo, sería aniquilar la tradición, y, además, provocaría que me corrieran, con todo el derecho. *Copla* tampoco es un término que se maneje mucho en el campo; es más común, simplemente, *verso*, aunque sea estrofa, aunque que te canten una sextilla. No importa tanto la nomenclatura. A mí me encantó cuando me preguntaron “¿Le digo un verso”, y se soltaban una sextilla. En cambio, hay una identificación acerca de la posición de la copla y su función en la canción: esa copla sirve para rematar un tipo de bailes o canciones, o para saludar a alguien.

Fui con Dagoberto López Castro a la Mixteca de la Costa Chica, donde oímos “versos pasados”; pasados, ¿por qué? No, *pasados de...* Ni siquiera eran de doble sentido, sino de un solo sentido, muy explícitos, y los enunciaban tanto hombres como mujeres, muchas mujeres de toda la zona mixteca de la costa, y eso es increíble. Hay mucha participación de voces femeninas, eso me encanta. También te encuentras con mujeres de armas tomar: pueden cantarte coplas y corridos, contar cuentos, leyendas, etcétera. A mí me sorprendió, porque aquí en el Altiplano cantan más hombres. La canción lírica se canta menos que el corrido; pero hacia la Zona Media y la Huasteca, ya la mujer también tiene una fuerte presencia en la transmisión, incluso a nivel comercial, profesional, pero no entre los huapangos, sones y demás.

En cuanto al cuento, tanto se ha hablado de la honestidad, de que no hay que decir mentiras —y los cuentos se consideran puras mentiras—, y en efecto lo son, porque no existe, en contraste con la leyenda, una parte verdadera. Peor aún: desde que existen los famosos pueblos mágicos y la búsqueda de identidad, es necesario buscar las leyendas que nos identifican, de manera que los cuentos han sido marginados, a pesar de que la gente reconoce aprender algo de estos, además de que son divertidos, y que algunos son meramente para entretenrer. Otra cosa: siempre hemos creído que los cuentos de tradición oral son para niños, y no; es más: algunos deberían estar prohibidos para niños, como “El cornudo”. Obviamente, son para adultos.

—Pensando con estas dos últimas respuestas, que la literatura escrita no está muy lejana al problema de los géneros. Ahora mismo se está dificultando

también la clasificación en géneros, pues han surgido unos que son híbridos y otros que no se sabe ni siquiera a dónde pertenecen.

—Claro. Ya lo comentábamos, podemos empacar a México en una sola denominación, con un solo tipo de manifestación, de literatura tradicional.

*—Respecto a tu participación como organizadora del coloquio *Formas Narrativas de la Tradición Oral*, ¿cómo crees que este coloquio ha influido en la investigación en México, en la formación de nuevos investigadores?*

—No fue idea completamente mía. Para variar, Aurelio me dijo: “Deberías organizar un coloquio. Yo invito a las personas y tú lo organizas”. De hecho, fue el primero de narración, pues se habían hecho más eventos y publicaciones sobre lírica. Estaba todo el trabajo enorme del *Cancionero folklórico de México*; sobre el corrido, el trabajo de Mendoza y el Romancero Tradicional, en 1986, y después, ya no se hacía nada. Y de cuento, ya ni se diga. Había recopilaciones como las de Stanley Robe, que no era literato, pero son buenisíimas colecciones las que hace en los Altos de Jalisco y en Veracruz. Entonces, empezamos así, como Formas Narrativas, y fuimos muy pocos. Pero luego, gracias a mi institución, El Colegio de San Luis, fue creciendo. No teníamos ni siquiera un posgrado, pero mi idea fue: si queremos hacer un posgrado a la larga, para que se estudie, de manera sistemática, la literatura de tradición oral, hacer estos coloquios de manera constante es una forma de conseguirlo.

Durante muchos años, asistí a las Jornadas Medievales. Entonces, yo veía cómo estaban los grandes y viejos estudiosos, y los que empezábamos. A mí se me antojaba hacer algo así, y, sin querer, ya llevamos casi veinte años. Empezamos en 2008; el coloquio próximo, en octubre de este año, 2025, será el noveno, y en 2027, el décimo, que será el cierre de esa serie. La siguiente retomará un poco el título. Son veinte años, casi un cuarto de siglo, en que la literatura de tradición oral habrá cambiado de lo primero que recogimos a lo que ahora se recoge. Y si me preguntas si el coloquio ha incidido, creo que sí, de dos formas: una interna, en casa, y la otra, externa. Sirvió de impulso muchas veces a los investigadores que nos dedicamos a algo extraño, de lleno. Porque tú, Grissel, tienes a Cervantes, pero yo dejé lo medieval de forma total, no podía hacerlo todo. Muchas veces necesitamos impulsar el estudio, conseguir que la gente lo haga, pues mis colegas, tú,

Rodrigo Bazán, Mariana Masera, se dedicaban a la lírica, pero, como he dicho, no había tanta investigación en formas narrativas.

Los estudios sobre cuentos siempre se llevaban a cabo desde la sociología o la antropología, igual que lo poco que había respecto al corrido, igual que la leyenda. Entonces, era importante hacerlo desde una perspectiva literaria. Y sí, creo que influyó, para bien, en muchas cosas. En este sentido, soy muy cuadrada, lo acepto, pues también hay muchos coloquios más abiertos; es decir, no es que una se reserve el derecho de admisión por pedantería, sino que, si mi idea es tratar de estudiar la especificidad literaria de la tradición oral, debemos acotarnos a eso. Si no, hay otros contextos, esto es lo que me sirve más para mis estudios, para mi formación, para mis contactos, para dialogar sobre una cosa, sobre otra, lo cual ha sido muy rico. Nos ayudó mucho la presencia constante de Aurelio, y, si comparamos nuestras primeras intervenciones de aquel coloquio con las de ahora, veremos que también hemos madurado conceptos, repensado muchas cosas. Los coloquios son algo importante. A veces son pesados, porque las ponencias son de media hora y hay más tiempo para discutir; pero, al mismo tiempo, son coloquios en los que se aprende mucho, porque discutes. Tenemos estudiantes que empezaron tímidamente en el primer coloquio y que ahora son investigadores. Eso es increíble.

—Tú has hecho escuela. Y, tú misma lo has mencionado, a propósito de la presencia de Aurelio, es algo que él siempre quiso: hacer una escuela. Se quejaba mucho de eso, de los esfuerzos dispersos. Y creo que este coloquio, la manera como has trabajado en el Colsan, en conjunto con Claudia Carranza, con Danira López, en la línea de estudios de literatura de tradición oral, ha sido muy importante en ese sentido. No sé si quieras comentar algo al respecto. Es difícil, porque es algo que tú has hecho, pero lo puedes considerar.

—Muchas gracias. Es un halago. Cuando llegué al Colsan, no empezamos con un posgrado; estaba yo sola con un escritor, Ignacio Betancourt, y ni siquiera se le llamaba programa a la línea de investigación en Estudios Literarios. Justo un par de años después, organicé este coloquio por iniciativa de Aurelio. A fines de 2008, entró otro profesor, Juan Pascual, y me propone planear una maestría, un posgrado. “Pero somos tres, y creo que Betancourt no puede dar clases en un posgrado”. Finalmente, íbamos a competir. Es un

centro público muy pequeño –digo; era muy pequeño, desde entonces, ha crecido–; no había salido aún la primera generación de letras de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Teníamos universidades con gran arraigo en estudios de literatura relativamente cerca, como Guadalajara, Zacatecas, Guanajuato, y, además, El Colegio de México, la UNAM, la UAM, todas las grandes.

Juan propuso dos líneas de investigación permanentes: lo mío, la literatura de tradición oral, y el estudio del periodo entre siglos, de escritores poco conocidos o estudiados. Y funcionó, porque se empezó a estudiar en otros lados: esa era la idea, que repercutiera, como efecto dominó; promover el interés, no de estudiar todo lo que se creía que ya estaba estudiado en la literatura mexicana. Y es mentira: no hay huecos, sino océanos que se han dejado. Funcionó, muy a pesar de una academia que afirma que la literatura tradicional no es de buena calidad. La formación de recursos humanos también ha sido importante.

No es fácil. Yo distingo entre el trabajo de quien ha recogido los textos directamente en campo y de quien trabaja desde el gabinete, desde el escritorio, aunque creo que es tan válido el uno como el otro. Para hacer trabajo de campo, se debe tener, de cierta manera, un modo de ser que no todo mundo posee. Como experiencia, es riquísima y vale la pena. Un estudiante, un muchacho que estudió el doctorado aquí me dijo: “Sí, es una experiencia que hay que tener en la vida. Pero, para mí, con esto es más que suficiente, quedé encantado. Ahora te voy a pasar mi acervo”. Él se sabía muchísimos juegos de muchachos que se recitaban, cosas como “Chincha el agua y tamaleadas”: iba diciendo pequeñas rimas, de “Uno, san Bruno”, y así. Pero punto, no siguió.

Hay gente a quien no le encanta el trabajo de campo. Qué bueno que hablemos de todo esto. En esta disciplina, unos podemos hacer recopilaciones y otros no; pero creo que hemos logrado fomentar el estudio más sistemático de la literatura de tradición oral. Hay quienes vieron realmente una veta, como Berenice Granados y Santiago Cortés, que vinieron a aquel primer coloquio. Si no mal recuerdo, ella era estudiante de licenciatura. Poco después, planearon algo más abierto: el Laboratorio Nacional de Materiales Orales (Lanmo), el cual, desde mi punto de vista, no está reñido con el nuestro. Eso es importante: hay muchas maneras de trabajar lo mismo.

Muchachos que hemos formado, ahora son grandes recolectores y excelentes investigadores, con ideas propias, y me vienen a reclamar porque no están de acuerdo conmigo en alguna cosa, lo cual me parece muy bien, aunque soy muy terca y no siempre me convencen. Es interesante porque, además, son hijos de este siglo, nacieron en los últimos años del pasado. A mí me encantaría llegar a organizar un coloquio más amplio, de convocatoria abierta; aunque mi idea era que todos los que vinieran al coloquio pudieran hacer lo mismo en sus regiones, y lograr formar estudiantes de licenciatura, de meterles esa curiosidad que no tienen, porque desconocen ese acervo.

De hecho, hay un plan con maña: la asignatura Literatura tradicional y popular se imparte en el primer semestre de ambos posgrados, de la maestría y el doctorado. Hemos tenido gente que entra con un proyecto de tesis sobre tal escritor de la Revolución, no sé, y, después de hacer el trabajo de campo, cambia su proyecto. Hemos sabido conjugar, entre mis colegas de la línea, Claudia, Danira y yo, distintos aspectos de esta literatura, y eso ha sido muy bueno, porque no repetimos temas. Puede ser que la de mayor experiencia en el trabajo de campo sea yo; incluso, que Claudia me diga: “Tú diriges el trabajo de campo”. Pero el día que se me ocurrió decir: “No importa si comemos o no”, ya hubo protestas. A veces no hay donde comer, por lo que no se puede poner horas tan fijas. A alguien muy sistemático en horario el trabajo de campo lo mata. O lo aguantas, como dijo mi alumno, una vez en la vida. Además, es cansado. Pero sí creo que hemos logrado impulsar los estudios de la literatura de tradición oral en otras instituciones.

*—Ya has mencionado el *Lanmo*, de la ENES, Morelia (UNAM), y a varias personas que han egresado de la maestría y del doctorado en el Colegio de San Luis, y que ya están desarrollando un trabajo en otras instituciones. ¿Pudieras dar un comentario acerca de esos trabajos que se están gestando en otros lugares? Sobre todo, porque el panorama, después de todo lo que nos has contado, es muy diferente al de hace veinte o veinticinco años.*

—Sí, y qué bueno, porque al menos se ha generado un interés; por ejemplo, Araceli Campos siempre daba un par de optativas sobre el tema, en la UNAM, y como estudiante te interesabas, pero era demasiado tarde para cambiar de tema de tesis. Antes era difícil. Ahora —espero no omitir a nadie—, hasta donde sé, en la Universidad de Guanajuato ningún profesor

se dedica a la literatura de tradición oral, pero algunos de ellos, que fueron nuestros estudiantes, nos invitan a dar pláticas sobre el tema. A propósito de los que asisten al Coloquio de Formas Narrativas, en Morelia estás tú, Raúl, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y los compañeros de la licenciatura en Literatura Intercultural de la ENES Morelia, donde es más clara la formación, y cada uno lo va haciendo en la medida de lo posible. Un estudiante de la UACM ya vino, y le dije que estaba dispuesta a darle seguimiento a su trabajo.

Está Donají Cuéllar, en la Universidad Veracruzana; pese a que en ese estado hay literatura de tradición oral, de arriba a abajo, sólo se habían hecho investigaciones esporádicas; ahora ha recibido un impulso con uno de nuestros egresados, Luis Rodas, que está haciendo un posdoctorado allá y está dando un curso. Donají aprovechó, y van a hacer trabajo de campo juntos; incluso, algunos estudiantes de la maestría están tomando la materia, ya participaron en un coloquio. Rodas hizo su tesis sobre una región fronteriza entre Chiapas y Guatemala, conoció a unos investigadores de Guatemala, y hoy en día ya están haciendo trabajo de campo en Guatemala y en El Salvador. En Oaxaca, igual. Aquí, en San Luis Potosí, Lilia Ávalos trabaja en una maestría de la Normal Superior, con los maestros, lo cual es muy interesante, porque son ellos quienes pueden mostrar esa riqueza de los libros de texto, proponer a los niños y niñas: “Cuéntenme cómo lo cuentan, cómo lo cantan y qué cantaban”. Es muy bueno.

Magdalena Altamirano, que ahora está en Estados Unidos, tendrá más acotada su investigación, pero continúa. Rodrigo Bazán tampoco ha generado una escuela en la Universidad Autónoma de Morelos, pero sigue trabajando. En la UASLP, no hay ninguna materia oficial sobre esta literatura, pero Gabriela Nájera, egresada del Colsan, que ni siquiera se dedica a literatura de tradición oral, impartió una optativa al respecto, y entraron cuatro, con la voluntad de hacer una maestría en literatura de tradición oral. Ignoro si se está transformando esta clase de investigación, pero, por lo menos, estamos allanando el terreno para mantener los estudios y que no sean sólo esfuerzos individuales. ¿Por qué no darles la oportunidad a los jóvenes de descubrir un mundo que les pertenece, al que pertenecen y que no lo conocen?

—Para terminar esta charla, que parece una conferencia, ya habías mencionado sobre la participación de algunas mujeres narradoras, trovadoras, y que, dependiendo de zona, que no está del todo reconocida la participación de las mujeres; ¿cómo ha sido tu propia experiencia como mujer? Sobre todo, por tanta salida a campo, por tanta entrevista, por tantos viajes, ¿cómo lo has vivido?

—Cuando era muy jovencita, no había el contexto de inseguridad que pude de haber ahora, y yo tenía cierto gusto por la aventura. Sin embargo, había ciertos elementos de cuidado; no había medios de comunicación, no había celulares. En mi casa, mis papás no lo pensaron mucho; yo tampoco, e ignoro si Aurelio sabía a qué me mandaba; nunca me dijo “Arriesga”, él era de lo más cuidadoso en eso. Admito que yo, a veces, me arriesgaba, me iba. Aunque llegaba a la casa de mi abuela, yo le decía que llegaba a casa de gente conocida afuera, pero era mentira, pues la hubiera dejado a la pobre hecha un manojo de nervios. Recuerdo que mi mamá me pedía: “Por favor, cada tercer día busca cómo comunicarte, nada más para decirnos dónde andas, si estás bien”. Tampoco había tarjetas bancarias, por ello, llevabas el dinero en el bolsillo. Y había zonas muy rústicas, en plan de hospedaje e higiene. En el tren, ibas junto a un chivo, al señor que traía cargadas dos gallinas, y así. La gente te ubicaba como maestra (y todavía no tenía canas; de hecho, cuando las tuve, estas fueron una ventaja, porque me ven como ya mayor, más respetable).

Recuerdo —no voy a decir la localidad— que una vez llegué a un terreno donde había como siete cuartos, y yo renté uno de ellos. La puerta no llegaba al techo ni al piso, era de metal; no sé si cabría una cabeza o una persona por abajo. El dueño, a quien también entrevisté, me dijo: “Ay, sí le le tocan la puerta a medianoche, usted no le haga caso. Es que luego les tocan a las extranjeras que vienen aquí, pues creen que quieren irse con ellos”. Y qué bueno que me lo advirtió, porque obviamente tocaron mi puerta, y yo hice caso omiso, pero, si no me lo ha dicho, hubiera abierto o al menos preguntado. En algún momento, cuando yo sentía que la gente estaba tomando mucho, prefería decir “Más vale que digan aquí corrió que aquí murió”. Esa gente sabía que yo no tenía a quién recurrir.

Muchas veces yo recurría a la parroquia, al padre; pero en las rancherías no hay parroquia, sino una iglesia, pequeña capilla donde un encargado abre y cierra al padre cuando va, cada cierto tiempo. También acudía con el encargado de la farmacia. Estos dos personajes conocen a todo el pueblo y

recomiendan con quién ir y con quién no. Eso es mucho, era importante y se los agradecí, pues, cuando eres tan joven, necesitas ese tipo de recomendaciones. En el fondo, creo que es más fácil que la mujer investigadora llegue a la persona que el hombre investigador, en una comunidad desconocida, pero la respuesta puede ser más grave, muy negativa.

Nosotros solemos hacer, en la medida de lo posible, equipos mixtos, porque, si no es uno, es la otra, quienes poseen esa facilidad de acercamiento. No hace poco, en un trabajo de campo, había tres hombres de unos veinte años a treinta, a caballo; estaban descansando, tomándose una cerveza. Nos acercamos, un muchacho, una muchacha de la maestría, y yo. Contaron algunos relatos, cantaron, y llegó un tercero que estaba más servidito de alcohol, y comenzó a flirtear con la alumna de la maestría. Ya no me gustó cuando le dijo: "Desde allá, no. Acércate más porque la grabadora no se va a oír". Entonces, el estudiante tomó la grabadora y dijo: "No, soy yo quien graba". Luego siguieron pequeños detalles, hasta que dijimos "Se acabó; vámonos", sin terminar de manera grosera ni abrupta, es importante el modo. Por otro lado, ayuda muchísimo ir a una comunidad con alguien, si no necesariamente de la comunidad, sí de la región. Lo vi ahora, con el trabajo de campo que ya les conté, en la Mixteca de la Costa, con Dagoberto López Castro. No me hubiera metido a esos caminos secundarios yo sola, sin saber para dónde ir, sin saber qué voy a encontrar. Asimismo, la gente no te rechaza.

Respecto a las mujeres entrevistadas –lo comenté en el coloquio de hace dos años–, nuestro trabajo ayuda a que muchas mujeres, que son muy tímidas por esta cultura machista, viven, revaloren sus conocimientos. "Ella no sabe", dicen, pero le ves la cara y la joven, la señora quieren hablar. Es más fácil que les digas que después vas con ella y le pregunes. Como mujer, hay cierta sororidad. Puedes darle un poco de impulso, de fuerza, animarla, al decir: "Usted sabe mucho, sígalo contando y cantando". Existen mujeres que viven calladas: en cuanto se casaron, bajaron el volumen de su acervo y no lo vuelven a cantar ni dentro de su propio entorno. Es impresionante. Ignoro qué tanto sirva, pero creo que sí. Desde que te ven, ponen muchos peros, incluso te dicen, por supuesto: "Usted está medio loca, ¿para qué lo quiere?".

En algunas regiones, en general, la gente es más arisca; pero, como mujer, no he encontrado –salvo en casos muy excepcionales– algún problema. Ahora, por razones de seguridad, lo primero que hago es ir a la cabecera

municipal, al ayuntamiento o a la comisaría ejidal, a avisar que estaré o estaremos por ahí, o que estamos haciendo esto, por lo menos, que sepan que anda una sola. En ese sentido, poco a poco las mujeres más jóvenes van ganando terreno como transmisoras, e incluso como personas, seguras de lo que saben y de lo que no saben, de lo que sabe el marido, porque son muy buenas las delatoras.

Me explico: en una ocasión, un informante nos aseguró no saber nada. No le insistimos. Más tarde, se nos atascó la camioneta y preguntamos en una tiendita a una señora; ella nos dijo que tenía unas tablas para poder empujar y sacar el vehículo. “Espérense tantito, que ya viene mi esposo, y con el tractor, él lo saca, lo amarran y ya”, dijo. Ah, perfecto. Entonces, platicando, le contamos lo que estábamos haciendo. Nos dijo que ella no recordaba bien, aunque nos cantó dos o tres cositas de cuando era niña, y afirmó: “Quien se sabe muchísimos ejemplos es mi esposo, ahorita que llegue”. No habían pasado ni dos horas desde que habíamos estado con el mentado esposo, y llega. Lo primero que dijo fue: “¿Y ustedes qué hacen aquí?”. Nos dio mucha risa. La señora, después de averiguar por qué nos reímos, nos contó: “Él sí sabe. Se sabe tal y tal, tal corrido, tal canción. Ahora se las cantas”. Y ahí lo tuvo cantando, cuando antes rápidamente se había deshecho de nosotros. Cuál iba a ser su suerte, que nos iba a encontrar.

Es cierto que no todo el mundo sabemos manifestaciones de la literatura de tradición oral; por ello, lo que hacemos a veces es difícil. Hay investigadores que tienen más tiempo y se preparan, van a la comunidad: primero le informan al pueblo lo qué van a hacer, y luego van, si es el caso, con los estudiantes y el equipo. Eso sería lo ideal; pero yo nunca lo pude hacer cuando lo hacía sola, y ahora tampoco lo hago. Voy a la buena de Dios y a ver qué pasa. Así, hemos obtenido un acervo riquísimo. Muchas veces sacamos a los entrevistados de sus labores en la milpa, en el molino, en la tiendita o haciendo tortillas; incluso, de su descanso en el parque, en la banqueta. Te cuentan, y aunque sean buenos transmisores, de repente se les va.

Es como si yo sé que Grissel tiene fama de saberse muchas canciones y ahorita le digo: “A ver, cántame esta”. Y ella la canta, una y otra, y empieza con otra más y ya no se acuerda, aunque diga “Sí me la sé”. No, tú te quedas con que trataba de acordarse, y yo me marcho, pensando obtenerla a la semana siguiente. Así me pasó como dos meses después de que había ido a

la comunidad El Matorral –de ochenta habitantes–; oigo que me dicen, en el aeropuerto de San Luis: “Maestra, soy Palomo, el de allá de El Matorral”; venía a recoger a un hermano que estaba en Chicago, trabajando allá. “Si hubiera visto cómo nos quedamos pensando en todo lo que estuvimos platicando ese día con ustedes, y entonces salieron tal y tal canciones”. Eso es lo que una quiere: que se mantenga la tradición, aunque ya no lo recoja; la cuestión es que la valoren y circulen. Le dije lo mucho que me alegraba.

Eso es increíble que pueda volver a pasar. ¿Qué es lo que nos ocurre? Seguro yo te pregunto por una canción, dices que sí, no te sale, y ya que terminemos, la vas a traer todo el tiempo pegada. Es enriquecedor y, pienso, lo estamos haciendo bien en algún aspecto, por lo menos. Como mujer, es interesante. Nos tendrían que responder Raúl Eduardo González, Rodrigo Bazán, Luis Rodas y Rivelino García por qué hay más mujeres que hombres dedicados al estudio de la literatura de tradición oral.

–Con esta pregunta de la entrevistada al entrevistador, te damos las gracias por esta charla tan larga, amena y divertida, Mercedes. Ha sido un placer.

–A mí también me ha encantado platicar con ustedes.

–¿Hay algo que se haya quedado en el tintero, Mercedes? Alguna cosa que sea relevante y quieras compartir?

–Sí: hablando de términos, como empezamos, quisiera destacar el uso de una palabra que a mí no me gusta: rescate, porque la literatura de tradición oral no ha muerto, no somos arqueólogos. Un arqueólogo recoge algo que muestra o que evidencia la existencia de algo que fue y ya no es. Y nosotros, salvo casos muy contados, como decir “Rescato una versión oral del ‘Corrido de la toma de Zacatecas”, no estamos rescatando, porque la literatura de tradición oral es algo que está vivo, que está cambiando. Se rescata algo que está en vías de extinción, pero no lo que está en vías de modificación –como lo ha estado desde el siglo XII.

Quisiera terminar con unas palabras, no textuales, de un transmisor de una comunidad que se llama El Tepetate, en Vanegas, en pleno árido Altiplano potosino. Sabía muchísimas canciones; decía: “La verdad, el Pepe Aguilar, Vicente Fernández y Los Cadetes de Linares no son cosas nuevas; ellos las sacan de puras cosas de antes, que ya existían”. Él era especial, era

un transmisor privilegiado, con una chispa para contar, una sensibilidad. Y claro: él escuchaba una canción de Vicente Fernández, y –como les decía a propósito de los comentarios de internet– se acordaba: “Esta la cantaba mi abuelo y el papá de él”, quien nos logró cantar algunas cosas cuando ya tenía 103 años. Él seguramente conoció también al bisabuelo, porque era una familia muy longeva, y tenía conciencia de que no había nada nuevo, sino, eso, como disfrazado con la envoltura de ahora.

Entiendo el uso de rescatar, pues de alguna manera lo haces, pero este término tiene esa connotación de recuperar algo que está muriendo o perdiéndose, algo que ya no existe y rescatas un vestigio. Se llamaría rescate, si recojo un par de versos de “Gericeldo” en México, pues es un romance que no se ha recogido nunca en este país, por lo que ya no vive, quizás vivió, realmente. (Se recogió muy en los principios del siglo pasado, en el sureste, hacia Chiapas, creo hay algunas versiones.)

Con esto, muchísimas gracias. Fue una delicia platicar con ustedes, ya los extrañaba; espero que nos veamos en el coloquio de San Luis. Seguro.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1225>

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA SOBRE GÉNEROS ORALES: UNA RESIGNIFICACIÓN CONCEPTUAL



Título: "El transitar de las horas tristes"

Técnica: Óleo sobre lienzo.

Autora: Jeannine Xochicale.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA SOBRE GÉNEROS ORALES: UNA RESIGNIFICACIÓN CONCEPTUAL

Raúl Eduardo González*
Grissel Gómez Estrada**

El recuento bibliográfico que presentamos a continuación, más que exhaustivo, pretende ser representativo de aquellas obras que nos permiten acercarnos a la noción de género y a los estudios y recopilaciones sobre géneros de la literatura de tradición oral. Quien revise la lista, podrá ver que se incluyen tanto obras teóricas que abordan, directa o indirectamente, la categoría de género, como reflexiones en torno a géneros determinados, y, asimismo, obras en las que se reúnen y estudian textos de diversos géneros. En los dos primeros casos, la óptica ha abarcado tanto la bibliografía en español como obras escritas en otras lenguas (o traducciones, si las hay); en el tercero, dada la vastedad de títulos existentes, el foco está más ubicado en el ámbito hispánico, y, sobre todo, en los géneros de tradición oral de México. En la mayoría de los casos, hemos considerado preferentemente referencias de libros completos, aunque también hemos incluido, por su relevancia, referencias de artículos, capítulos e incluso algunas tesis de posgrado.

Enlistamos tanto estudios y colecciones clásicos, como títulos de reciente aparición. Consideramos, en cuanto a las recopilaciones y estudios de textos de tradición oral, preferentemente los que se centran en textos recogidos en campo. En este rubro, la nómina da cuenta por sí misma de aquellos géneros que han sido más estudiados, y de aquellos que presentan una bibliografía

* Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Estudia la literatura de tradición oral y popular mexicana, con énfasis en el cancionero tradicional y popular. Correo electrónico: regelez@gmail.com

** Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus principales líneas de investigación son: la obra de Cervantes y la literatura de tradición oral de la Mixteca oaxaqueña, en específico, desde la perspectiva del humor. Correo electrónico: grissel.gomez.estrada@uacm.edu.mx

más escasa. Hay que decir que, en general, los textos de tradición oral en nuestro país demandan más estudios y colecciones, y que hay mucho qué reflexionar aún en este terreno. Esperamos que el presente repertorio pueda ser una guía valiosa para quienes busquen emprender tales tareas.

EL CONCEPTO DE GÉNERO Y REFLEXIONES AFINES

- BAUMAN, R. (1983). *Verbal Art as Performance*. Long Grove: Waveland.
- BELTRÁN, L. (2002). Géneros y estéticas en la literatura tradicional. En *Revista de Literaturas Populares*. Vol. 2. Núm. 2. pp. 67-81.
- CORTÉS, S. (2014). Sobre el concepto de género en la literatura oral. En M. Masera (Ed.). *Poéticas de la oralidad: las voces del imaginario*. pp. 185-201. México: UNAM.
- DÍAZ, A. (1998). *Teoría de la improvisación poética*. Oiartzun: Sendoa.
- FINNEGAN, R. (1977). *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FOLEY, J. (2002). *How to Read an Oral Poem*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- FOLEY, J. (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- GONZÁLEZ, A. (Coord.). (1993). *Bibliografía descriptiva de la poesía tradicional y popular de México*. México: El Colegio de México.
- GRANADOS, B. (2012). Notas y reflexiones sobre la recopilación y el tratamiento de materiales de literatura oral. En *Revista de Literaturas Populares*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 289-318.
- GUZMÁN, J. (2004). Los géneros cortos y su tipología en la oralidad. En *Andamios*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 233-263.
- JASON, H. (2000). *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & a Bibliography of Indices and Indexing*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- KOCH, W. (1994). *Simple Forms: an Encyclopedia of Simple Text-Types in Lore and Literature*. Bochum: Universitätsverlag Dr. Norbert Brockmeyer.
- LÜTHI, M. (1981). Style and Genre in Oral Literature. En *Folklore Forum*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 18-32.

- NILES, J. (1999). *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- ONG, W. (2016). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE.
- TAYLOR, D. (2019). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- ZAVALA, M. y CAMACHO, A. (2018). *Manual para la recolección de literatura de tradición oral*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- ZUMTHOR, P. (1991). *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.

REFLEXIONES EN TORNO A GÉNEROS DE LA LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL

- AARNE, A. y THOMPSON, S. (1995). *Los tipos del cuento folclórico. Una clasificación*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- BASCOM, W. (1965). The Forms of Folklore: Prose Narratives. En *Journal of American Folklore*. Núm. 78. pp. 3-20.
- BELTRÁN, L. (2006). Bosquejo de una estética del cuento folclórico. En *Revista de Literaturas Populares*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 245-269.
- CAMPOS, R. (1929). *El folklore literario de México. Investigación acerca de la producción literaria popular (1525-1925)*. México: Secretaría de Educación Pública.
- CARO, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- CARRANZA, C., LÓPEZ, D. y ZAVALA, M. (Ed.). (2020). *Reír y llorar. Lo trágico y lo cómico en formas narrativas de la literatura de tradición oral en México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- CARRANZA, C. y ZAVALA, M. (Ed.). (2015). *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral en México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- COURTÉS, J. (1986). *Le Conte Populaire: Poétique et Mythologie*. París: Presses Universitaires de France.
- CUÉLLAR, D. (Ed.). (2012). *Literatura de tradición oral de México: géneros representativos*. México: Universidad Veracruzana / El Colegio de San Luis.
- DÉGH, L. (2001). *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press.

- DÉGH, L. y VÁZSONYI, A. (1974). The Memorate and the Protomemorate. En *Journal of American Folklore*. Núm. 87. pp. 225-239.
- DELPECH, F. (1989). La Légende: Reflexions Sur un Colloque et Notes pour un Discours de la Méthode. En *La leyenda. Antropología, historia, literatura*. pp. 291-301. Madrid: Casa de Velázquez/Universidad Complutense.
- DÍAZ, G. y VIANA, L. (2008). *Leyendas populares de España. Históricas, maravillosas y contemporáneas*. Madrid: Esfera de Libros.
- EDER, D. y ENKE, J. (1991). The Structure of Gossip: Opportunities and Constraints on Collective Expression among Adolescents. En *American Sociological Review*. Vol. 56. Núm. 4. pp. 494-508.
- ÉTIENVRE, J. (Coord.). (1989). *La leyenda. Antropología, historia, literatura. Actas del Coloquio hispano-francés*. Madrid: Universidad Complutense.
- GENNEP, A. (1982). *La formación de las leyendas*. Barcelona: Alta Fulla.
- HERNÁNDEZ, Á. (2006). Hacia una poética del cuento folclórico. En *Revisita de Literaturas Populares*. Vol. 6. Núm. 2. pp. 371-392.
- JIMÉNEZ DE BÁEZ, Y. (Ed.). (2002). *Lenguajes de la tradición popular. Fiesta, canto, música y representación*. México: El Colegio de México.
- MAGIS, C. (1969). *La lírica popular contemporánea. España, México, Argentina*. México: El Colegio de México.
- MASERA, M. (Coord.). (2017). *Notable suceso: ensayos sobre impresos populares. El caso de la Imprenta Vanegas Arroyo*. Morelia: Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia-UNAM.
- MONTEMAYOR, C. (2004). *La voz profunda: antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas*. México: Joaquín Mortiz.
- MONTEMAYOR, C. (1998). *Arte y trama en el cuento indígena*. México: FCE.
- OREJUELA, F. (2015). *Rap and Hip Hop Culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- ORRING, E. (2008). Legendry and the Rethoric of Truth. En *Journal of American Folklore*. Vol. 121. Núm. 480. pp. 127-166.

- PEDROSA, J. (2006). La lógica del cuento: el silencio, la voz, el poder, el doble, la muerte. En R. Beltrán y M. Haro (Ed.). *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral*. pp. 247-270. Valencia: Universitat de València.
- PEDROSA, J. (2004). *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*. Madrid: Páginas de Espuma.
- PEDROSA, J. (2001). La leyenda frente al cuento y al mito. En *Héroes, santos, moros y brujas (leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos)*. pp. 18-20. Burgos: Tentenublo.
- PÉREZ, H. y GONZÁLEZ, R. (Eds.). (2003). *El folclor literario en México*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- PISANTY, V. (1995). *Cómo se lee un cuento popular*. Barcelona: Paidós.
- PROPP, V. (1977). *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- RAMOS, R. (1988). *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio*. Madrid: Pliegos.
- SÁNCHEZ, C. y SANZ, A. (Ed.). (2019). *La voz de la memoria, nuevas aproximaciones al estudio de la Literatura Popular de Tradición Infantil*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- SEVILLA, J. y CANTERA, J. (2002). *Pocas palabras bastan: vida e interculturalidad del refrán*. Salamanca: Diputación de Salamanca / Centro de Cultura Tradicional.
- VALK, Ü. (2012). I Was at Home Alone: Memorates and the Authority of Tradition. En B. Almqvist *et al.* (Ed.). *Atlantic Currents. Essays on Lore, Literature and Language*. pp. 177-187. Dublín: University College Dublin Press.
- VALK, Ü. y Bowman, M. (Ed.). (2022). *Vernacular Knowledge: Contesting Authority, Expressing Beliefs*. Sheffield: Equinox.
- ZAVALA, M. (2021). *La voz. Literatura de tradición oral del centro-norte de México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

ESTUDIOS Y RECOPILACIONES SOBRE GÉNEROS ESPECÍFICOS

CORRIDO

- ALTAMIRANO, M. (2010). Representaciones femeninas en el corrido mexicano tradicional: heroínas y antiheroínas. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol. 65. Núm. 2. pp. 445-464.
- ALTAMIRANO, M. (1990). *El corrido mexicano actual: confluencia de elementos y posibilidades de apertura*. Tesis. UNAM.
- AVITIA, A. (1997). *Corrido histórico mexicano. Voy a cantarles la historia*. 5 vols. México: Porrúa.
- GONZÁLEZ, A. (2015). *El corrido. Construcción poética*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- MENDOZA, V. (1954). *El corrido mexicano*. Antología. México: FCE.
- MENDOZA, V. (1939). *El romance español y el corrido mexicano. Estudio comparativo*. México: UNAM.
- RAZO, J. (2010). *Corridos históricos de la tradición del Bajío*. 2 vols. Morelia: Jitanjáfora/Red Utopía.
- SERRANO, C. (1989). *La bola suriana*. Chilpancingo: Instituto Guerrerense de la Cultura-Gobierno del Estado de Guerrero.
- VALENZUELA, J. (2002). *Jefe de jefes. Corridos y narcocultura en México*. México: Plaza & Janés.
- VÁZQUEZ, H. (1931). *Historia de la canción mexicana, canciones, cantares y corridos*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- VÁZQUEZ, H. (1924-1925). *Canciones, cantares y corridos mexicanos*. 2 vols. México: Imprenta de León Sánchez.

ROMANCE

- DÍAZ, M. (1990). *Romancero tradicional de América*. México: El Colegio de México.
- DÍAZ, M. (1976). *El Romancero y la lirica popular moderna*. México: El Colegio de México.
- DÍAZ, M. y González, A. (1986). *Romancero tradicional de México*. México: UNAM.

- GONZÁLEZ, A. (2004). *El Romancero en América*. Madrid: Síntesis.
- NAVARRETE, C. (1987). *El romance tradicional y el corrido en Guatemala*. México: UNAM.

CANCIÓN LÍRICA

- BAZÁN, R. (2001). *Y si vivo cien años... Antología del bolero en México*. México: FCE.
- DÍAZ, M. (1987). Panorama de la lírica popular mexicana. En *Caravelle*. Núm. 48. pp. 27-36.
- FRENK, M. (2007). Aproximaciones a los recursos poéticos de las coplas folclóricas mexicanas. En A. González (Coord.). *La copla en México*. pp. 151-164. México: El Colegio de México.
- FRENK, M. (1994). *Charla de pájaros o las aves en la poesía folklórica mexicana*. México: UNAM.
- FRENK, M. (1975-1985). *Cancionero folklórico de México* (5 tomos: t. 1: Coplas de amor feliz, 1975; t. 2: Coplas del amor desdichado y otras coplas de amor, 1977; t. 3: Coplas que no son de amor, 1980; t. 4: Coplas varias y varias canciones, 1982; t. 5: Antología, glosario, índices, 1985). México: El Colegio de México.
- GÓMEZ, G. (2012). Estructura y recursos poéticos de la chilena: lírica popular de la Mixteca. Tesis de doctorado. UNAM.
- GONZÁLEZ, A. (Coord.). (2007). *La copla en México*. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ, R. (2009). *Cancionero tradicional de la Tierra Caliente de Michoacán. Volumen I. Géneros bailables: el son y el jarabe ranchero*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Programa de Desarrollo Cultural de Tierra Caliente.
- GONZÁLEZ, R. (2007). *La seguidilla folclórica de México*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Morevallado.
- KURI-ALDANA, M. y MENDOZA, V. (Comp.). (1992). *Cancionero popular mexicano*. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MENDOZA, V. (1961). *La canción mexicana. Ensayo de clasificación y antología*. México: FCE.

- MENDOZA, V. (1957). *Glosas y décimas de México*. México: FCE.
- MASERA, M. (2000). El Nuevo Mundo y el Viejo Mundo en la canción tradicional mexicana: del villancico a la copla. En *Acta Poética*. Núm. 21. pp. 255-277.
- PEREA, S. (Comp.). (2005). *Glosas y décimas de San Luis Potosí: de Armadillo de los Infante a la Sierra Gorda*. México: El Colegio de México/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- SÁNCHEZ, R. (2009). *Antología poética del son huasteco tradicional*. México: Cenidim-INBA.
- SERRANO, C. (1972). *Coplas populares de Guerrero*. México: Libros de México.

POESÍA MÁGICA Y RELIGIOSA

- CAMPOS, A. (2005). *Libro de rezos y conjuros*. Morelia: Jitanjáfora/Red Utopía.
- CAMPOS, A. (2001). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España*. México: El Colegio de México.
- DE MARIA Y CAMPOS, A. (1985). *Pastorelas mexicanas. Su origen, historia y tradición*. México: Diana.
- SABIDO, M. (2014). *Teatro sagrado. Los “coloquios” de México*. México: Siglo XXI.

LEYENDA

- CAMPOS, A. y CARDAILLAC, L. (2007). *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: UNAM / El Colegio de Jalisco / Ithaca.
- GÓMEZ, G. (2012). *Textos orales sobre la figura del Indio de Nuyoo*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- LARA, C. (1984). *Leyendas y casos de Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos.

- MOLINA, M. (Ed.). (2018). *Leyendas urbanas y tradicionales en el México del siglo xxi. Fantasmas, aparecidos, personajes tradicionales y seres protectores. Historias contadas por estudiantes universitarios de la Ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- ZAVALA, M. (2020). La leyenda. Aproximaciones a un género ‘casi inasible’. En *Revista de Literaturas Populares*. Vol. 20. Núm. 1-2. pp. 185-221.

CUENTO

- ROBE, S. (1973). *Index of Mexican Folktales. Including Narrative Texts from Mexico, Central America and the Hispanic United States*. Berkeley: University of California.
- ROBE, S. (1971). *Mexican Tales and legends from Veracruz*. Berkeley: University of California.
- ROBE, S. (1970). *Mexican Tales and Legends from Los Altos*. Berkeley: University of California.
- SCHEFFLER, L. (1986). *La literatura oral tradicional de los indígenas de México*. Puebla: Premiá.
- SCHEFFLER, L. (1983). *Cuentos y leyendas de México. Tradición oral de grupos indígenas y mestizos*. México: Panorama.

CANCIÓN INFANTIL, ADIVINANZA Y REFRÁN

- CERRILLO, P. y SÁNCHEZ, C. (Coord.). (2013). *Presencia del cancionero popular infantil en la lírica hispánica. Homenaje a Margit Frenk*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- DÍAZ, M. y Miaja, M. (1979). *Naranja dulce, limón partido. Antología de la lírica infantil mexicana*. México: El Colegio de México.
- GARCÍA, R. (2012). La lírica tradicional infantil de México: letra y música. Tesis de maestría. El Colegio de San Luis.
- MENDOZA, V. (1980). *Lírica infantil de México*. México: FCE.

- MIAJA DE LA PEÑA, M. (2014). *Si quieres que te lo diga, ábreme tu corazón: 1001 adivinanzas y 51 acertijos de pilón*. México: El Colegio de México/FCE.
- MIAJA DE LA PEÑA, M. y Cerrillo, P. (2011). *Sobre “zazaniles” y “quisiscas”: estudio del género de la adivinanza*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha.
- PÉREZ, H. (Ed.). (2004). *Refranero mexicano*. México: Academia Mexicana/FCE.
- PÉREZ, H. (1996). *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1226>

ARTÍCULOS



Título: Entre luces y sombras se resguarda la memoria

Técnica: Óleo sobre lienzo.

Autora: Jeannine Xochicale.

ACEPTACIÓN SOCIAL DEL HIDRÓGENO VERDE A PARTIR DE ENERGÍA EÓLICA: UN MODELO INTEGRADO*

Arturo Vallejos-Romero**
Ignacio Rodríguez-Rodríguez***
Minerva Cordoves-Sánchez****
Felipe Andrés Sáez Ardura*****
César Cisternas Irarrázabal*****

RESUMEN. Este artículo propone un modelo innovador que integra la aceptación social del hidrógeno verde y la energía eólica, abordando las complejas interacciones entre ambas tecnologías. A diferencia de estudios previos, que analizan cada una de estas dimensiones por separado, el enfoque presentado ofrece un marco integral capaz de captar las dinámicas sociales y posibles tensiones cuando ambas energías se implementan en un mismo territorio. Este modelo constituye una herramienta de gran valor para impulsar la transición energética, tanto en el sector público como en el privado, al promover una gobernanza territorial más sólida y una implementación de proyectos energéticos sostenibles de manera equitativa y participativa.

* Este artículo es proyecto Fondecyt Regular 1240707, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile.

** Académico e Investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Chile. Correo electrónico: arturo.vallejos@ufrontera.cl

*** Académico e Investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Chile. Correo electrónico: ignacio.rodriguez@ufrontera.cl

**** Académica e Investigadora de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de La Frontera, Chile. Correo electrónico: minerva.cordoves@ufrontera.cl

***** Investigador Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de La Frontera, Chile. Correo electrónico: felipe.saez@ufrontera.cl

***** Investigador del Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Chile. Correo electrónico: cesar.cisternas@ufrontera.cl

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

PALABRAS CLAVE. Aceptación social; hidrógeno verde; energía eólica; transición energética; modelo integrado.

SOCIAL ACCEPTANCE OF GREEN HYDROGEN AND WIND ENERGY: AN INTEGRATED MODEL

ABSTRACT. This article proposes an innovative model that integrates the social acceptance of green hydrogen and wind energy, addressing the complex interactions between these two technologies. Unlike previous studies, which have examined these aspects separately, our approach provides a comprehensive framework that captures the social dynamics and potential tensions when these energies coexist in the same territory. This model serves as a valuable tool for stakeholders in both the public and private sectors seeking to promote the energy transition, as it facilitates stronger territorial governance and more equitable, participatory implementation of sustainable energy projects.

KEY WORDS. social acceptance; green hydrogen; wind energy; energy transition; integrated model.

I. INTRODUCCIÓN

El cambio climático se ha convertido en uno de los desafíos más urgentes de nuestra época, impulsado principalmente por el uso de combustibles fósiles (IPCC, 2023). Al ser quemados para la producción de energía, estos combustibles liberan grandes cantidades de gases de efecto invernadero, en particular dióxido de carbono (CO₂), que contribuyen al calentamiento global. Este fenómeno no solo altera los patrones climáticos a escala mundial, sino que también repercute en los ecosistemas y en las comunidades humanas, exacerbando eventos climáticos extremos como huracanes, incendios, sequías, olas de calor e inundaciones (United Nations Development Programme, 2020).

En este contexto, la urgencia de avanzar hacia una transición energética basada en fuentes limpias y sostenibles se ha vuelto ineludible (Cassia *et al.*, 2018; REN21, 2023). Dicho proceso implica transformar significativamente la forma en que se produce y consume la energía, alejándose de los combustibles fósiles y adoptando recursos renovables, como la energía solar y eólica. Estas fuentes renovables son fundamentales para la producción de hidrógeno verde, obtenido mediante electrólisis. A diferencia de otras variantes –hidrógeno gris, azul o turquesa– que utilizan hidrocarburos en su proceso de producción, el hidrógeno verde se presenta como una alternativa prometedora para reducir las emisiones de CO₂ y promover un futuro energético sostenible (Capurso *et al.*, 2022; Delpierre *et al.*, 2021; Emodi *et al.*, 2021; Hanusch y Schad, 2021; Scovell, 2022).

El hidrógeno verde ha ganado relevancia como opción energética viable gracias al incremento en la producción de energías renovables y a las mejoras tecnológicas para su implementación (Imasiku *et al.*, 2021). Chile, entre otros países, con abundantes recursos naturales y condiciones geográficas favorables, se ha convertido en líder latinoamericano en la producción de energías renovables. El país ha apostado fuertemente por la energía eólica, aprovechando los favorables vientos en regiones como la Patagonia, y por el desarrollo del hidrógeno verde (Ministerio de Energía, 2020). Esta estrategia no solo busca mitigar el cambio climático, sino también posicionar a Chile como un actor relevante en el mercado energético global.

Los beneficios potenciales del hidrógeno verde derivado de energía eólica incluyen la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, la generación de empleo y el desarrollo económico regional. Sin embargo, estas iniciativas enfrentan importantes desafíos de aceptación social (Bessette y Crawford, 2022; Cordoves-Sánchez y Vallejos-Romero, 2019; Costa Pinto *et al.*, 2021; Maleki-Dizaji *et al.*, 2020; Rodríguez-Segura *et al.*, 2023; Ruddat y Sonnberger, 2019). La aceptación social, entendida como la aprobación —activa o pasiva— del público hacia nuevas tecnologías energéticas (Segreto *et al.*, 2020), es esencial para el éxito de la transición energética y la implementación de proyectos de energías renovables, que pueden generar conflictos locales por sus impactos en el territorio (Warren *et al.*, 2012).

Las ciencias sociales han identificado diversos factores que influyen en la aceptación social de proyectos de energías renovables. Aunque se han

propuesto modelos para analizar la aceptación social de la energía eólica (Batel, 2020; Hübner *et al.*, 2023; Wolsink, 2018) y del hidrógeno verde (Emodi *et al.*, 2021; Gordon *et al.*, 2024a; Scovell, 2022), la mayoría de ellos aborda estas tecnologías de forma independiente, sin considerar la interdependencia tecnológica que existe entre ambas. La producción de hidrógeno verde depende en gran medida del desarrollo de la energía eólica, ya que el hidrógeno funciona como vector energético que permite almacenar y utilizar de forma eficiente la energía generada por el viento. Ignorar esta sinergia limita la capacidad de los modelos para reflejar la realidad, pues la aceptación de una tecnología puede depender de la otra.

La integración del hidrógeno verde y la energía eólica conlleva impactos tanto positivos como negativos que exigen una perspectiva conjunta. Por un lado, el hidrógeno verde puede facilitar el almacenamiento de energía y la descarbonización de sectores difíciles de electrificar, constituyendo un componente crucial para la transición energética y la mitigación del cambio climático (López, 2022; Wyczkier, 2023). Por otro lado, el desarrollo de proyectos de hidrógeno verde puede generar impactos sociales y ambientales, especialmente en regiones ambientalmente sensibles como la Patagonia chilena (Jaña, 2024). Asimismo, la instalación de parques eólicos, indispensables para producir hidrógeno verde, puede provocar alteraciones en la flora, la fauna y los paisajes (Hernández *et al.*, 2019).

En la región de Magallanes, Chile, se observa un ejemplo claro de los desafíos que plantea esta integración: el hidrógeno verde, generalmente aceptado de acuerdo con la literatura y los procesos de consulta previa de la Estrategia Nacional del Hidrógeno Verde, enfrenta oposición debido al uso de energía eólica para su producción (Norambuena *et al.*, 2022). Este caso pone de manifiesto la desconexión en los modelos existentes, que no contemplan la interdependencia entre ambas tecnologías. Un enfoque integrado permitiría optimizar los beneficios, mitigar los impactos y reforzar la aceptación social mediante una planificación y regulación más eficientes (Kazimierski, 2021).

En este artículo se presenta un modelo integrado para analizar la aceptación social de la producción de hidrógeno verde a partir de energía eólica. Este enfoque, de carácter novedoso y holístico, busca evaluar de manera más completa los impactos y beneficios sociales, ambientales y económicos

asociados. Abordar la aceptación social conjunta de estas tecnologías es, por tanto, esencial, ya que las políticas y estrategias energéticas integradas están alineadas con los objetivos globales de sostenibilidad y transición energética.

Un modelo que evalúe la aceptación de esta integración tecnológica se perfila como una herramienta clave para: 1) la toma de decisiones, al facilitar el desarrollo de proyectos más sólidos y socialmente aceptados; 2) capturar de manera más certera las dinámicas sociales y las tensiones que emergen cuando ambas tecnologías coexisten; 3) superar las limitaciones de los análisis aislados y anticipar posibles resistencias en contextos específicos; y 4) comprender los desafíos y oportunidades que conlleva la implementación de proyectos de energías renovables basados en tecnologías interrelacionadas.

En consecuencia, este modelo puede profundizar la discusión teórica sobre la aceptación social y los impactos socioambientales de las energías renovables, enriqueciendo el debate académico y científico. Asimismo, su aplicación práctica podría apoyar la formulación de políticas públicas que promuevan una transición energética capaz de responder de manera efectiva a la crisis socioecológica actual, a través de estrategias de implementación más inclusivas y equitativas. De esta forma, se busca que los beneficios de la transición energética se distribuyan de manera justa y que las comunidades receptoras sean consideradas y respetadas a lo largo de todo el proceso de desarrollo.

En síntesis, el modelo propuesto responde a la necesidad académica de integrar la aceptación social de la energía eólica y el hidrógeno verde, y constituye a la vez una herramienta valiosa para quienes toman decisiones de política pública y para los promotores de proyectos. Al contemplar de manera conjunta ambas tecnologías, se facilita la identificación y gestión de las complejas interacciones que surgen en la búsqueda de una transición energética sostenible.

2. METODOLOGÍA

La propuesta del modelo y sus dimensiones de análisis se fundamentan inicialmente en una revisión de la literatura sobre hidrógeno verde y energía eólica, realizada en el marco del proyecto “Aceptación social e impactos socioambientales del hidrógeno verde a través de energía eólica en la región

de Magallanes sur de Chile”, financiado por la Agencia Nacional de Investigación (ANID) de Chile en marzo de 2024. Este modelo integra ambas tecnologías y se basa en un amplio corpus bibliográfico que abarca tanto regiones y países desarrollados como emergentes. El objetivo de la investigación en curso es identificar las dimensiones y variables de la aceptación social que inciden en las tensiones, problemas y/o conflictos derivados de estos proyectos.

Desde 2020, Chile ha implementado su Estrategia Nacional de Hidrógeno Verde, que busca posicionar al país como uno de los primeros productores y exportadores de hidrógeno verde en América Latina, con énfasis en dos regiones piloto: Antofagasta (norte) y Magallanes (sur). Aunque el foco del estudio es la Región de Magallanes, el modelo, derivado de la literatura internacional, es aplicable a distintos contextos sociales y territoriales.

En un segundo momento, se procedió a actualizar la revisión bibliográfica durante 2024. Para ello, se partió de los artículos de revisión de Rand y Hoen (2017) y Hübner (2023) para energía eólica, así como de Emodi *et al.* (2021), Scovell (2022), Vallejos-Romero *et al.* (2023) y Gordon (2024a) para hidrógeno verde. La búsqueda se llevó a cabo en las bases de datos Scopus y Web of Science (WoS), empleando las palabras clave “aceptación social” y “energía eólica”, así como “aceptación social” e “hidrógeno verde”. Posteriormente, se revisaron las citas en dichos artículos de revisión para profundizar en el análisis de la aceptación social y los impactos socioambientales en proyectos de hidrógeno verde basados en energía eólica.

Este proceso permitió consolidar un cuerpo de literatura sólido y actualizado, a partir del cual se elaboró un modelo integrado para el estudio del hidrógeno verde proveniente de energía eólica en la Región de Magallanes, que puede ser extensible a otros territorios en el norte y sur global.

3. ANTECEDENTES TEÓRICOS

La investigación sobre la aceptación de la energía eólica ha evolucionado durante más de cuatro décadas, desarrollando diversos marcos teóricos y conceptuales (Rand y Hoen, 2017). En su primera fase (década de 1980), predominó la teoría del déficit, que atribuía la oposición ciudadana a la falta de información. En esta etapa, los estudios se centraron en comprender

la resistencia social (Devine-Wright, 2005), asumiendo que la preocupación principal era la apropiación técnica de la tecnología por parte de las comunidades locales (Fournis y Fortin, 2016). Bajo esta perspectiva, la teoría NIMBY (Not In My Backyard) explicaba la oposición transfiriendo la responsabilidad a quienes protestaban (Devine-Wright, 2007).

En la segunda fase, se cuestionó la validez del modelo NIMBY y se buscó comprender la aceptación social de la energía eólica desde una óptica más amplia (Devine-Wright, 2005, 2009; Wolsink, 2000). Así, los proyectos empezaron a analizarse en relación con procesos y factores que iban más allá del ámbito local (Wüstenhagen *et al.*, 2007). La aceptación se concibió como un fenómeno multidimensional que abarcaba la aceptación sociopolítica (opinión pública, promotores e instituciones políticas), la aceptación comunitaria (comunidad local y administración) y la aceptación de mercado (consumidores e inversores). Estudios posteriores profundizaron en cada una de estas dimensiones, subrayando la relevancia de la aceptabilidad comunitaria (Wolsink, 2007), la aceptación pública (Kasperson y Ram, 2013; Wüstenhagen *et al.*, 2007) y la aceptación social en general (Wolsink, 2012).

En la fase actual, la investigación sobre la aceptación social de la energía eólica pone énfasis en factores sociopsicológicos y comunitarios que influyen en las percepciones, actitudes y comportamientos de oposición o aceptación (Ellis y Ferraro, 2016). Este enfoque refleja una evolución hacia una visión más completa de las variables determinantes de la aceptación social.

Por su parte, la mayoría de los estudios sobre hidrógeno verde se ha centrado en dimensiones técnicas y económicas. Sin embargo, trabajos recientes destacan los impactos sociales en aspectos como el paisaje, el valor de la propiedad, las actividades económicas y el bienestar social y psicológico (Scovell, 2022). Además, se ha observado una creciente desconfianza hacia las empresas promotoras y la percepción de procesos distributivos injustos para las comunidades y regiones receptoras. Estos factores son cruciales para comprender la aceptación o el rechazo de las comunidades hacia el hidrógeno verde, dado que un proyecto de energía renovable no solo debe ser técnicamente viable, sino también social y ambientalmente sostenible.

En este sentido, las ciencias sociales pueden desempeñar un rol esencial en la transición energética y en la reducción de impactos negativos, al analizar de forma crítica los beneficios, riesgos e implicaciones sociales de tales

propuestas (Royston y Foulds, 2021; van Renssen, 2020). Aunque se cuenta con un amplio acervo científico sobre energías renovables, especialmente energía eólica, el estudio del hidrógeno verde es relativamente incipiente (Emodi *et al.*, 2021; Hanusch y Schad, 2021). Por ello, resulta necesario seguir profundizando en este campo para garantizar que los proyectos de hidrógeno verde se implementen de manera que beneficien equitativamente a las partes interesadas y minimicen sus impactos negativos.

4. PRESENTACIÓN DEL MODELO

La aceptación social es un fenómeno dinámico y multidimensional que opera en varios niveles. Por un lado, la aceptación sociopolítica alude a la aprobación de tecnologías o políticas relacionadas con la energía eólica por parte de la opinión pública, actores relevantes y representantes políticos (Sonnberger y Ruddat, 2017). A ello se suma la aceptación local, que involucra a la población y a la administración del territorio donde se ubican los proyectos (Sonnberger y Ruddat, 2017; Upham *et al.*, 2015). Por último, la aceptación de mercado hace referencia a la actitud de consumidores, inversores y empresas (Maleki-Dizaji *et al.*, 2020; Sonnberger y Ruddat, 2017).

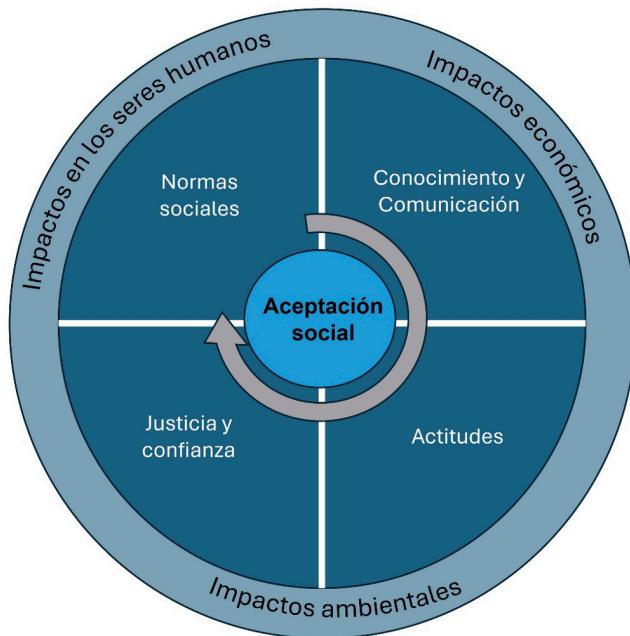
El modelo propuesto se basa en una revisión exhaustiva de la literatura sobre la aceptación social del hidrógeno verde y la energía eólica (véase la sección de Metodología). A partir de esta síntesis, se integra un conjunto de factores críticos que influyen en la aceptación social de ambas tecnologías, ofreciendo una visión global adaptada a los retos actuales de la transición energética.

Este modelo pretende, en primer lugar, identificar las variables consideradas relevantes por la literatura para comprender las tensiones y conflictos que surgen en la instalación de infraestructuras energéticas. Asimismo, subraya el papel fundamental de las ciencias sociales, y en particular de la Sociología, dada la evidencia que sugiere que la aceptación social del hidrógeno verde y de la energía eólica no depende exclusivamente de factores técnicos, sino también de aspectos sociales y contextuales a diferentes escalas (nacional, regional y local) (Kasperson, 2013). Por otro lado, diversos estudios señalan que el hidrógeno verde, aunque goza de amplia aceptación general, puede generar controversia si se produce mediante fuentes energéticas –como la eólica– que suscitan desacuerdos en la comunidad (Norambuena *et al.*, 2022).

La literatura recalca la importancia de examinar los impactos potenciales del hidrógeno verde y de considerar variables como actitudes, reacciones, opiniones (Ingaldi y Klimecka-Tatar, 2020; Flynn *et al.*, 2013; Martin *et al.*, 2009), conocimiento (Flynn *et al.*, 2012; Sherry-Brennan *et al.*, 2010; Ricci *et al.*, 2010) y percepciones de riesgo (Emodi, 2021; Fan *et al.*, 2020; Upham *et al.*, 2020; Ono y Tsunemi, 2017). Si bien las percepciones generales hacia el hidrógeno verde suelen ser positivas (Glanz *et al.*, 2021), subsisten incertidumbres sobre los impactos ecológicos y sociales a escala local (Emodi *et al.*, 2021).

Como se ilustra en la Figura 1, nuestro modelo de aceptación social integra cuatro dimensiones (conocimiento, actitudes, justicia y confianza, normas sociales) y tres tipos de impactos (en las personas, económicos y ambientales).

FIGURA 1. MODELO PARA LA ACEPTACIÓN SOCIAL DEL HIDRÓGENO VERDE A PARTIR DE LA ENERGÍA EÓLICA



4.1. *Conocimiento y comunicación*

En términos generales, la población suele desconocer el funcionamiento del hidrógeno verde y sus aplicaciones, como las pilas de combustible (Oltra *et al.*, 2017). Estudios en países de altos ingresos muestran que factores socio-tecnológicos influyen de manera decisiva en la aceptación social (Delucchi *et al.*, 2014; Hwang *et al.*, 2021). El acceso a información más completa tiende a elevar la aceptación de esta tecnología, subrayando la relevancia de la comunicación (Hienuki *et al.*, 2019; Schmidt y Donsbach, 2016; Tarigan *et al.*, 2012; Tarigan y Bayer, 2012). La difusión y la educación, por tanto, se tornan claves para fomentar la confianza en el hidrógeno verde y sus beneficios (Al-Amin *et al.*, 2016; Dahncke, 1997; Glover *et al.*, 2020; Buchner *et al.*, 2025b). Para maximizar su impacto, la comunicación científica debe ser transparente y abarcar toda la cadena de valor (producción transporte, distribución y aplicaciones). Esto permitiría a la sociedad desarrollar un conocimiento más profundo y detallado sobre la tecnología, reduciendo la incertidumbre y corrigiendo posibles percepciones erróneas sobre los riesgos asociados (Hildebrand *et al.*, 2024; Du *et al.*, 2024).

Las percepciones públicas en países de Europa Oriental evidencian desconocimiento sobre los procesos de producción y los posibles aportes de esta tecnología (Ingaldi y Klimecka-Tatar, 2020), lo que genera incertidumbre y preocupación. A medida que la gente adquiere un mayor nivel de conocimiento, sus opiniones suelen volverse más favorables (Flynn *et al.*, 2013; Martin *et al.*, 2009). Además, la familiaridad con la tecnología, particularmente en entornos residenciales, incide en la aceptación, ya que puede modificar hábitos cotidianos (Khan *et al.*, 2021; Lozanovski *et al.*, 2018; Scott y Powells, 2020).

El conocimiento sobre la energía eólica es un factor determinante para su aceptación, pues influye en la percepción de riesgos, los costos y beneficios, así como en la justicia o equidad en la distribución de sus impactos, tanto positivos como negativos. En este sentido, cuanto mayor sea la información disponible, mayor tiende a ser la disposición de las comunidades a aceptar el desarrollo de nuevos parques eólicos, dado que el conocimiento actúa como un modulador de la percepción: aumenta la valoración de los posibles beneficios y reduce el temor a eventuales efectos negativos. Además, un mayor

nivel de conocimiento promueve la confianza en los proyectos, reforzando así su aceptación. Por último, fomentar dicho conocimiento mediante la participación, la transparencia y la comunicación durante las fases iniciales de un proyecto contribuye a disminuir la incertidumbre y desempeña un papel fundamental en la consolidación de la aceptación de la energía eólica (le Maitre *et al.*, 2024).

4.2. Actitudes

Las actitudes frente a la transición energética desempeñan un papel central en la aceptación social de proyectos de energía eólica e hidrógeno verde (Scovell, 2022; Upham *et al.*, 2015). Estudios recientes indican que una actitud positiva hacia la transición energética correlaciona con un mayor respaldo a estos proyectos (Firestone *et al.*, 2018; Hoen *et al.*, 2019). Por el contrario, quienes cuestionan la transición energética suelen mostrar más resistencia, motivada por dudas sobre la eficiencia de las tecnologías, los costos involucrados o la desconfianza en los cambios del sistema energético (Reusswig *et al.*, 2016). Esta oposición puede estar motivada por diversas razones, incluyendo dudas sobre la eficiencia de las tecnologías, preocupaciones sobre los costos asociados o una desconfianza general hacia los cambios en el sistema energético. Sin embargo, estudios como el de Jikiun *et al.* (2023) han mostrado que estas actitudes negativas tienen el potencial de convertirse en positivas cuando se vinculan los proyectos a beneficios locales claros, como la integración de la producción de hidrógeno para descarbonizar actividades cercanas, ejemplo que emerge como una estrategia efectiva para cambiar percepciones y generar apoyo, incluso en comunidades cercanas a las instalaciones eólicas.

4.3. Justicia y confianza

Esta dimensión aborda cuestiones críticas como la percepción de imposición externa de proyectos sin consulta previa ni participación comunitaria (Segreto *et al.*, 2020; Vallejos-Romero *et al.*, 2020). La equidad procesal se centra en la transparencia y la inclusión de la comunidad en la toma de decisiones (Kojo *et al.*, 2022), mientras que la confianza entre actores y hacia las ins-

tuciones es determinante para la aceptación social (Gordon *et al.*, 2024b; Leonard *et al.*, 2022; Sovacool *et al.*, 2022; Sonnberger y Ruddat, 2017).

La desconfianza en los mecanismos de planificación y regulación territorial puede originar movimientos de oposición, motivados por la percepción de una distribución desigual de beneficios y costos (Garrido *et al.*, 2015). De ahí surge la justicia distributiva, referida a la percepción de los resultados y a la asignación de beneficios y costos (Hübner *et al.*, 2023; Sonnberger y Ruddat, 2017; Walker *et al.*, 2014), que en el contexto del hidrógeno verde se enfatiza en la necesidad de un equilibrio entre políticas y mercados (Du *et al.*, 2024). La cohesión territorial se ve amenazada cuando las comunidades receptoras asumen costos ambientales y sociales, mientras que los beneficios económicos se concentran en actores externos (Zografos y Martínez-Alier, 2009). Por ende, un enfoque inclusivo y equitativo es fundamental para minimizar conflictos y consolidar la aceptación social (Patonia, 2025; Picchi *et al.*, 2019; Sonnberger y Ruddat, 2017, 2018).

Las inquietudes relacionadas con la seguridad del hidrógeno verde están fuertemente ligadas a la confianza en las instituciones y en la industria. Por ejemplo, en Taiwán, la confianza en la capacidad de la industria local para cumplir estándares de seguridad se asocia con un mayor apoyo (Chen *et al.*, 2016), mientras que en los Países Bajos, la disminución de la confianza en la ciencia y la tecnología provocó una caída significativa en la aceptación del hidrógeno entre 2008 y 2013 (Achterberg, 2014). Así, la confianza en la seguridad de las plantas y en los gestores del proyecto emerge como un predictor clave de la aceptación (Buchner *et al.*, 2025a)

4.4. Normas sociales

Las normas sociales representan un factor importante en la aceptación de tecnologías energéticas sostenibles (Hübner *et al.*, 2023). La percepción de las opiniones de familiares, amigos o vecinos puede influir considerablemente en la posición de un individuo frente a estas tecnologías (Karakislak *et al.*, 2023; Read *et al.*, 2013).

El impacto de las normas sociales en la aceptación local puede variar según el contexto cultural. Sin embargo, numerosos estudios han demostrado que la percepción de la opinión de otras personas relevantes en la

comunidad, como los portavoces comunitarios o los líderes locales, tiene un impacto significativo en la aceptación real de los proyectos (Karakislak y Schneider, 2023). Por ejemplo, si los líderes comunitarios y figuras influyentes apoyan un proyecto de energía sostenible, es más probable que los miembros de la comunidad también lo acepten (Hübner, 2020), así como por la cobertura mediática y el debate público (Sokoloski *et al.*, 2018).

4.5. Impactos en los seres humanos

El ruido de los aerogeneradores y los cambios en el paisaje constituyen preocupaciones clave (Frantál *et al.*, 2023; Pasqualetti y Stremke, 2018). Antes de la instalación de las infraestructuras, muchas personas temen molestias acústicas y riesgos para la salud (Maleki-Dizaji *et al.*, 2020). Asimismo, el impacto visual y la alteración del paisaje pueden afectar la identidad y el apego al lugar (Devine-Wright, 2010). No obstante estas preocupaciones iniciales, algunos estudios sugieren que las expectativas negativas no siempre se cumplen una vez que los aerogeneradores están operativos. Es decir, las molestias acústicas y visuales pueden ser menores de lo que se temía inicialmente, y las comunidades pueden adaptarse con el tiempo a la presencia de estas infraestructuras. Es por ello, que las experiencias con tecnologías, como estaciones de carga de hidrógeno o vehículos de hidrógeno, pueden mejorar la confianza de las personas (Hildebrand *et al.*, 2024).

4.6. Impactos económicos

La construcción de infraestructuras eólicas e instalaciones para la producción de hidrógeno verde puede modificar el valor de las propiedades, la oferta laboral y los modelos de uso del suelo (Baxter *et al.*, 2013; Frantál *et al.*, 2023; Sonnberger y Ruddat, 2017). A su vez, puede afectar a actividades económicas tradicionales como la agricultura y el turismo, generando tensiones con las comunidades locales (Bidwell, 2013; Hoen *et al.*, 2019; Hübner, 2020; Leiren *et al.*, 2020; Rand y Hoen, 2017).

4.7. Impactos ambientales

Estos proyectos pueden producir alteraciones en los paisajes naturales, la biodiversidad y el uso de recursos hídricos (Enserink *et al.*, 2022; Picchi *et al.*, 2019; Smith y Dwyer, 2016; Vlami *et al.*, 2020; Voigt, 2021). Aunque el desarrollo de energía eólica e hidrógeno verde reduce las emisiones de gases de efecto invernadero a escala global, a nivel local surgen preocupaciones en torno a la fauna y al paisaje. En consecuencia, los efectos sobre la naturaleza y la calidad de vida de las comunidades siguen siendo un foco de debate.

5. CONCLUSIONES

El modelo presentado en este artículo constituye una aportación novedosa al estudio de la aceptación social de las energías renovables, al integrar de forma explícita la relación entre el hidrógeno verde y la energía eólica. A diferencia de investigaciones previas que abordan cada tecnología de manera independiente, este enfoque ofrece una visión comprehensiva que refleja las complejidades y tensiones inherentes a la coexistencia de ambas en un mismo territorio.

Este marco no solo proporciona una perspectiva más completa de los factores que inciden en la aceptación social de proyectos energéticos, sino que también sirve como una herramienta práctica para los actores involucrados en la transición energética. Tanto las entidades públicas como privadas pueden emplearlo para anticipar y gestionar de manera más eficaz las percepciones y actitudes de las comunidades locales, facilitando así la implementación de proyectos de hidrógeno verde derivados de energía eólica.

Asimismo, el modelo podría contribuir a mejorar la gobernanza territorial al ofrecer un marco que permita identificar y abordar las inquietudes de la población de manera más justa y participativa. Al analizar de forma conjunta variables como el conocimiento, las actitudes, las normas sociales, la confianza, la justicia y los impactos percibidos, se facilita la creación de estrategias más efectivas para el fomento de energías renovables, asegurando un desarrollo sostenible y equitativo en las áreas receptoras.

En el contexto de América Latina, caracterizado por importantes brechas sociales y económicas, la aceptación social de nuevas tecnologías

energéticas exige un enfoque inclusivo y participativo. Es imprescindible que la planificación y la ejecución de proyectos involucren a las comunidades desde etapas tempranas, promoviendo la transparencia y el diálogo para reducir la conflictividad y garantizar que los beneficios de la transición energética se repartan de manera equitativa.

En suma, la principal contribución de este modelo radica en su capacidad para articular las múltiples dimensiones que configuran la aceptación social del hidrógeno verde y la energía eólica. Su adopción permite un avance más sólido en la transición energética, con una mayor sensibilidad y adaptación a las realidades sociales y territoriales en las que se desarrollan estos proyectos.

FUENTES CONSULTADAS

- ACHTERBERG, P. (2014). The Changing Face of Public Support for Hydrogen Technology Explaining Declining Support Among the Dutch (2008-2013). En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 39. Núm. 33. pp. 18711-18717. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2014.08.053>
- AL-AMIN, A., AMBROSE, A., MASUD, M. y AZAM, M. (2016). People Purchase Intention Towards Hydrogen Fuel Cell Vehicles: an Experiential Enquiry in Malaysia. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 41. Núm. 4. pp. 2117-2127. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2015.11.146>
- BATEL, S. (2020). Research on the Social Acceptance of Renewable Energy Technologies: Past, Present and Future. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 68. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101544>
- BAXTER, J., MORZARIA, R. y HIRSCH, R. (2013). A Case-Control Study of Support/Opposition to Wind Turbines: Perceptions of Health Risk, Economic Benefits, and Community Conflict. En *Energy Policy*. Núm. 61. pp. 931-943. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2013.06.050>
- BESSETTE, D. y CRAWFORD, J. (2022). All's Fair in Love and WAR: the Conduct of Wind Acceptance Research (WAR) in the United States and Canada. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 88. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2022.102514>

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

- BIDWELL, D. (2013). The Role of Values in Public Beliefs and Attitudes Towards Commercial Wind Energy. En *Energy Policy*. Núm. 58. pp. 189-199. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2013.03.010>
- BUCHNER, J., MENRAD, K. y DECKER, T. (2025a). Public Acceptance of Green Hydrogen Production in Germany. En *Renewable and Sustainable Energy Reviews*. Núm. 208. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rser.2024.115057>
- BUCHNER, J., MENRAD, K. y DECKER, T. (2025b). Keep it Local and Safe: Which System of Green Hydrogen Production in Germany is Accepted by Citizens? En *Renewable Energy*. Núm. 241. <https://doi.org/10.1016/j.renene.2025.122366>
- CAPURSO, T., STEFANIZZI, M., TORRESI, M. y CAMPOREALE, S. (2022). Perspective of the Role of Hydrogen in the 21st Century Energy Transition. En *Energy Conversion and Management*. Núm. 251. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enconman.2021.114898>
- CASSIA, R., NOCIONI, M., CORREA-ARAGUNDE, N. y LAMATTINA, L. (2018). Climate Change and the Impact of Greenhouse Gasses: CO₂ and NO, Friends and Foes of Plant Oxidative Stress. En *Frontiers in Plant Science*. Núm. 9. pp. 1-11. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpls.2018.00273>
- CHEN, T., HUANG, D. y HUANG, A. (2016). An Empirical Study on the Public Perception and Acceptance of Hydrogen Energy in Taiwan. En *International Journal of Green Energy*. Vol. 13. Núm. 15. pp. 1579-1584. DOI: <https://doi.org/10.1080/15435075.2016.1206010>
- CORDOVES-SÁNCHEZ, M. y VALLEJOS-ROMERO, A. (2019). Social Construction of Risk in Non-Conventional Renewable Energy: Risk Perception as a Function of Ecosystem Services in La Araucanía, Chile. En *Ecological Economics*. Núm. 159. pp. 261-270. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.01.031>
- COSTA, L., SOUSA, S. y VALENTE, M. (2021). Explaining the Social Acceptance of Renewables Through Location-Related Factors: an Application to the Portuguese Case. En *International Journal of Environmental Research and Public Health*. Vol. 18. Núm. 2. pp. 1-13. DOI: <https://doi.org/10.3390/ijerph18020806>

- DAHNCKE, H. (1997). Combining Environmental Education with Experience of Industry in Teacher Education. En *European Journal of Teacher Education*. Vol. 20. Núm. 2. pp. 151-159. DOI: <https://doi.org/10.1080/0261976970200204>
- DELCIERRE, M., QUIST, J., MERTENS, J., PRIEUR-VERNAT, A. y CUCURACHI, S. (2021). Assessing the Environmental Impacts of Wind-Based Hydrogen Production in the Netherlands Using ex-ante LCA and Scenarios Analysis. En *Journal of Cleaner Production*. Núm. 299. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.126866>
- DELUCCHI, M., YANG, C., BURKE, A., OGDEN, J., KURANI, K., KESSLER, J. y SPERLING, D. (2014). An Assessment of Electric Vehicles: Technology, Infrastructure Requirements, Greenhouse-Gas Emissions, Petroleum use, Material use, Lifetime Cost, Consumer Acceptance and Policy Initiatives. En *Philosophical Transactions of the Royal Society a: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. Vol. 372. Núm. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1098/rsta.2012.0325>
- DEVINE-WRIGHT, P. (2010). *Renewable Energy and the Public*. Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781849776707>
- DEVINE-WRIGHT, P. (2009). Rethinking NIMBYism: The Role of Place Attachment and Place Identity in Explaining Place-Protective Action. En *Journal of Community & Applied Social Psychology*. Núm. 19. pp. 426-441. DOI: <https://doi.org/10.1002/casp.1004>
- DEVINE-WRIGHT, P. (2007). Reconsidering Public Attitudes and Public Acceptance of Renewable Energy Technologies: a Critical Review. En *Architecture, Working Pa*. pp. 1-15. Disponible en http://geography.exeter.ac.uk/beyond_nimbyism/deliverables/bn_wp1_4.pdf
- DEVINE-WRIGHT, P. (2005). Beyond NIMBYism: Towards an Integrated Framework for Understanding Public Perceptions of *Wind Energy*. En *Wind Energy*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 125-139. DOI: <https://doi.org/10.1002/we.124>
- Du, L., Yang, Y., Xu, S., Zhang, Y., Lin, L., Sun, L., Zhou, L., Liu, M. y Cui, Y. (2024). Spatial Feasibility Prediction of Green Hydrogen Scale-Up in China Under Decarbonization Policies: Based on

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

- Improved Diffusion Model. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Núm. 93. pp. 770-787. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2024.10.406>
- ELLIS, G. y FERRARO, G. (2016). *The Social Acceptance of Wind Energy: where we Stand and the Path Ahead*. European Commission. DOI: <https://doi.org/10.2789/696070>
- EMODI, N., LOVELL, H., LEVITT, C. y FRANKLIN, E. (2021). A Systematic Literature Review of Societal Acceptance and Stakeholders' Perception of Hydrogen Technologies. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 46. Núm. 60. pp. 30669-30697. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2021.06.212>
- ENSERINK, M., VAN ETTEGER, R., VAN DEN BRINK, A. y STREMKE, S. (2022). To Support or Oppose Renewable Energy Projects? a Systematic Literature Review on the Factors Influencing Landscape Design and Social Acceptance. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 91. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2022.102740>
- FIRESTONE, J., HOEN, B., RAND, J., ELLIOTT, D., HÜBNER, G. y POHL, J. (2018). Reconsidering Barriers to Wind Power Projects: Community Engagement, Developer Transparency and Place. En *Journal of Environmental Policy and Planning*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 370-386. DOI: <https://doi.org/10.1080/1523908X.2017.1418656>
- FLYNN, R., RICCI, M. y BELLABY, P. (2013). Deliberation over New Hydrogen Energy Technologies: Evidence from two Citizens Panels in the UK. En *Journal of Risk Research*. Vol. 16. Núm. 3-4. pp. 379-391. DOI: <https://doi.org/10.1080/13669877.2012.743160>
- FOURNIS, Y. y FORTIN, M. (2016). From Social 'Acceptance' to Social 'Acceptability' of wind Energy Projects: Towards a Territorial Perspective. En *Journal of Environmental Planning and Management*. Vol. 60. Núm. 1. pp. 1-21. DOI: <https://doi.org/10.1080/09640568.2015.1133406>
- FRANTÁL, B., FROLLOVA, M. y LIÑÁN-CHACÓN, J. (2023). Conceptualizing the Patterns of Land use Conflicts in Wind Energy Development: Towards a Typology and Implications for Practice. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 95. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2022.102907>

- GARRIDO, J., RODRÍGUEZ, I. y VALLEJOS, A. (2015). Social Responses to Wind Farm Development: the Case of the Mar Brava Conflict in the Great Island of Chiloé, Chile. En *Papers*. Vol. 100. Núm. 4. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/papers.2183>
- GLANZ, S. y SCHÖNAUER, A. (2021). Towards a Low-Carbon Society Via Hydrogen and Carbon Capture and Storage: Social Acceptance from a Stakeholder Perspective. En *Journal of Sustainable Development of Energy, Water and Environment Systems*. Vol. 9. Núm. 1. pp. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.13044/j.sdwes.d8.0322>
- GLOVER, K., RUDD, J., JONES, D., FORDE, E., WARWICK, M., GANNON, W. y DUNNILL, C. (2020). The Hydrogen Bike: Communicating the Production and Safety of Green Hydrogen. En *Frontiers in Communication*. Núm. 5. pp. 1-10. DOI: <https://doi.org/10.3389/fcomm.2020.540635>
- GORDON, J., BALTA-OZKAN, N. y NABAVI, S. (2024a). Towards a Unified Theory of Domestic Hydrogen Acceptance: an Integrative, Comparative Review. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Núm. 56. pp. 498-524. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2023.12.167>
- GORDON, J., BALTA-OZKAN, N., HAQ, A. y NABAVI, S. (2024b). Coupling Green Hydrogen Production to Community Benefits: a Pathway to Social Acceptance? En *Energy Research & Social Science*. Núm. 110. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2024.103437>
- HANUSCH, F. y SCHAD, M. (2021). Hydrogen Research: Technology First, Society Second? En *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society*. Vol. 30. Núm. 2. DOI: <https://doi.org/10.14512/GAIA.30.2.5>
- HERNÁNDEZ, G., PAMPILLÓN, L. y HERNÁNDEZ, L. (2019). Impactos ambientales de la energía eólica. *Kuxulkab'*. Vol. 24. Núm. 50. pp. 15-22. DOI: <https://doi.org/10.19136/kuxulkab.a24n50.2851>
- HIENUKI, S., HIRAYAMA, Y., SHIBUTANI, T., SAKAMOTO, J., NAKAYAMA, J. y MIYAKE, A. (2019). How Knowledge about or Experience with Hydrogen Fueling Stations Improves Their Public Acceptance. En *Sustainability*. Vol. 11. Núm. 22. DOI: <https://doi.org/10.3390/su11226339>

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

- HILDEBRAND, J., SADAT-RAZAVI, P. y RAU, I. (2025). Different Risks—Different Views: how Hydrogen Infrastructure is Linked to Societal Risk Perception. En *Energy Technology*. Núm. 13. DOI: <https://doi.org/10.1002/ente.202300998>
- HOEN, B., FIRESTONE, J., RAND, J., ELLIOT, D., HÜBNER, G., POHL, J., WISER, R., LANTZ, E., HAAC, T. y KALISKI, K. (2019). Attitudes of U.S. Wind Turbine Neighbors: Analysis of a Nationwide Survey. En *Energy Policy*. Núm. 134. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2019.110981>
- HÜBNER, G. (2020). Citizen Participation for Wind Energy: Experiences from Germany and Beyond. En O. Renn, F. Ulmer y A. Deckert (Eds.). *The Role of Public Participation in Energy Transitions*. pp. 179-190. Academic Press. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-819515-4.00010-6>
- HÜBNER, G., LESCHINGER, V., MÜLLER, F. y POHL, J. (2023). Broadening the Social Acceptance of Wind Energy – An Integrated Acceptance Model. En *Energy Policy*. Núm. 173. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2022.113360>
- HWANG, H., LEE, Y., SEO, I. y CHUNG, Y. (2021). Successful Pathway for Locally Driven Fuel Cell Electric Vehicle Adoption: Early Evidence from South Korea. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 46. Núm. 42. pp. 21764-21776. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2021.04.057>
- IMASIKU, K., FARIRAI, F., OLWOCH, J. y AGBO, S. (2021). A Policy Review of Green Hydrogen Economy in Southern Africa. En *Sustainability*. Vol. 13. Núm. 23. pp. 1-17. DOI: <https://doi.org/10.3390/su132313240>
- INGALDI, M. y KLIMECKA-TATAR, D. (2020). People's Attitude to Energy from Hydrogen: from the Point of View of Modern Energy Technologies and Social Responsibilities. En *Energies*. Vol. 13. Núm. 24. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/en13246495>
- IPCC. (2023). *AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023*. Recuperado de <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>
- JAÑA, E. (2024). Efectos territoriales del Hidrógeno Verde en la Patagonia chilena: lecturas a contracorriente y algunas prevenciones a futuro.

- En *Observatorio Medioambiental*. Núm. 27. pp. 135-158. DOI: <https://doi.org/10.5209/obmd.99724>
- JIKIUN, S., TATHAM, M. y OLTEDAL, V. (2023). Saved by Hydrogen? The Public Acceptance of Onshore Wind in Norway. En *Journal of Cleaner Production*. Núm. 408. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2023.136956>
- KAZIMIERSKI, M. (2021). Hidrógeno verde en Argentina ¿un nuevo orden extractivo? En *Revista Huellas*. Vol. 25. Núm. 2. pp. 103-118. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/huellas-2021-2521>
- KARAKISLAK, I. y SCHNEIDER, N. (2023). The Mayor Said So? The Impact of Local Political Figures and Social Norms on Local Responses to Wind Energy Projects. En *Energy Policy*. Núm. 176. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2023.113509>
- KARAKISLAK, I., HILDEBRAND, J. y SCHWEIZER-RIES, P. (2023). Exploring the Interaction Between Social Norms and Perceived Justice of Wind Energy Projects: a Qualitative Analysis. En *Journal of Environmental Policy and Planning*. Vol. 25. Núm. 2. pp. 155-168. DOI: <https://doi.org/10.1080/1523908X.2021.2020631>
- KASPERSON, R. y RAM, B. (2013). The Public Acceptance of New Energy Technologies. En *Daedalus*. Vol. 142. Núm. 1. pp. 90-96. DOI: https://doi.org/10.1162/DAED_a_00187
- KHAN, U., YAMAMOTO, T. y SATO, H. (2021). Understanding Attitudes of Hydrogen Fuel-Cell Vehicle Adopters in Japan. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 46. Núm. 60. pp. 30698-30717. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2021.06.195>
- KLAIN, S., SATTERFIELD, T., SINNER, J., ELLIS, J. y CHAN, K. (2018). Bird Killer, Industrial Intruder or Clean Energy? Perceiving Risks to Ecosystem Services Due to an Offshore Wind Farm. En *Ecological Economics*. Núm. 143. pp. 111-129. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.06.030>
- KOJO, M., RUOSTETSAARI, I., VALTA, J., AALTO, P. y JÄRVENTAUSTA, P. (2022). From Acceptability and Acceptance to Active Behavioral Support: Engaging the General Public in the Transition of the Electric Energy System in Finland. En F. Karimi y M. Rodi (Eds.). *Energy Transition in the Baltic Sea Region: Understanding Stakehol-*

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

- der Engagement and Community Acceptance.* pp. 111-134. Taylor & Francis. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781032003092-10>
- LE MAITRE, J., RYAN, G. y POWER, B. (2024). Do Concerns About Wind Farms Blow Over With Time? Residents' Acceptance Over Phases of Project Development and Proximity. En *Renewable and Sustainable Energy Reviews*. Núm. 189. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rser.2023.113839>
- LEIREN, M., AAKRE, S., LINNERUD, K., JULSRUD, T., DI NUCCI, M. y KRUG, M. (2020). Community Acceptance of Wind Energy Developments: Experience from Wind Energy Scarce Regions in Europe. En *Sustainability*. Vol. 12. Núm. 5. pp. 18-20. DOI: <https://doi.org/10.3390/su12051754>
- LEONARD, A., AHSAN, A., CHARBONNIER, F. y HIRMER, S. (2022). The Resource Curse in Renewable Energy: a Framework for Risk Assessment. En *Energy Strategy Reviews*. Núm. 41. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.esr.2022.100841>
- LÓPEZ, J. (2021). El hidrógeno verde en la Unión Europea: una vía necesaria para la transición energética. En *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*. Núm. 48. pp. 13-33. DOI: <https://doi.org/10.5209/redc.81174>
- LOZANOVSKI, A., WHITEHOUSE, N., KO, N. y WHITEHOUSE, S. (2018). Sustainability Assessment of Fuel Cell Buses in Public Transport. En *Sustainability*. Vol. 10. Núm. 5. pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.3390/su10051480>
- MALEKI-DIZAJI, P., DEL BUFALO, N., DI NUCCI, M. y KRUG, M. (2020). Overcoming Barriers to the Community Acceptance of Wind Energy: Lessons Learnt from a Comparative Analysis of Best Practice Cases Across Europe. En *Sustainability*. Vol. 12. Núm. 9. DOI: <https://doi.org/10.3390/SU12093562>
- MARTIN, E., SHAHEEN, S., LIPMAN, T. y LIDICKER, J. (2009). Behavioral Response to Hydrogen Fuel Cell Vehicles and Refueling: Results of California Drive Clinics. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 34. Núm. 20. pp. 8670-8680. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2009.07.098>
- MINISTERIO DE ENERGÍA (2020). *Anuario Estadístico de Energía*. Santiago de Chile: Ministerio de Energía.

- MUÑOZ-FERNÁNDEZ, J., BELEÑO-MENDOZA, W. y DÍAZ-CONSUEGRA, H. (2022). Análisis del potencial del uso de hidrógeno verde para reducción de emisiones de carbono en Colombia. En *Fuentes, El reventón energético*. Vol. 20. Núm. 1. pp. 57-72. DOI: <https://doi.org/10.18273/revfue.v20n1-2022006>
- NORAMBUENA, H., LABRA, F., MATUS, R., GÓMEZ, H., LUNA-QUEVEDO, D. y ESPOZ, C. (2022). Green Energy Threatens Chile's Magallanes Region. En *Science*. Vol. 376. Núm. 6591. pp. 361-362. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.abe4129>
- OLTRA, C., DÜTSCHKE, E., SALA, R., SCHNEIDER, U. y UPHAM, P. (2017). The Public Acceptance of Hydrogen Fuel Cell Applications in Europe. En *Revista Internacional de Sociología*. Vol. 75. Núm. 4. pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.4.17.01>
- PASQUALETTI, M. y STREMKE, S. (2018). Energy Landscapes in a Crowded World: a first Typology of Origins and Expressions. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 36. pp. 94-105. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jerss.2017.09.030>
- PATONIA, A. (2025). Green Hydrogen and its Unspoken Challenges for Energy Justice. En *Applied Energy*. Núm. 377. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.apenergy.2024.124674>
- PICCHI, P., VAN LIEROP, M., GENELETTI, D. y STREMKE, S. (2019). Advancing the Relationship Between Renewable Energy and Ecosystem Services for Landscape Planning and Design: a Literature Review. En *Ecosystem Services*. Núm. 35. pp. 241-259. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecoser.2018.12.010>
- RAND, J. y HOEN, B. (2017). Thirty Years of North American Wind Energy Acceptance Research: what have we Learned? En *Energy Research and Social Science*. Núm. 29. pp. 135-148. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jerss.2017.05.019>
- READ, D., BROWN, R., THORSTEINSSON, E., MORGAN, M. y PRICE, I. (2013). The Theory of Planned Behaviour as a Model for Predicting Public Opposition to Wind Farm Developments. En *Journal of Environmental Psychology*. Núm. 36. pp. 70-76. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2013.07.001>
- REN21. (2023). *Renewables 2023. Global Status Report*. Recuperado de <https://www.ren21.net/gsr-2023/>

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

- REN21. (2021). *Renewables 2021. Global Status Report*. REN21. Recuperado de www.ren21.net
- REUSSWIG, F., BRAUN, F., HEGER, I., LUDEWIG, T., EICHENAUER, E. y LASS, W. (2016). Against the Wind: Local Opposition to the German Energiewende. En *Utilities Policy*. Núm. 41. pp. 214-227. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jup.2016.02.006>
- RODRÍGUEZ-SEGURA, F., OSORIO-ARAVENA, J., FROLOVA, M., TERRADOS-CEPEDA, J. y MUÑOZ-CERÓN, E. (2023). Social Acceptance of Renewable Energy Development in Southern Spain: Exploring Tendencies, Locations, Criteria and Situations. En *Energy Policy*. Núm. 173. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2022.113356>
- ROYSTON, S. y FOULDS, C. (2021). The Making of Energy Evidence: how Exclusions of Social Sciences and Humanities are Reproduced (and what Researchers Can do About it). En *Energy Research and Social Science*. Núm. 77. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2021.102084>
- RUDDAT, M. y SONNBERGER, M. (2019). From Protest to Support—Empirical Analysis of Local Acceptance of Energy Technologies in the Context of the German Energy Transition. En *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Vol. 71. Núm. 3. pp. 437-455. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11577-019-00628-4>
- SCHMIDT, A. y DONSBACH, W. (2016). Acceptance Factors of Hydrogen and their use by Relevant Stakeholders and the Media. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 41. Núm. 8. pp. 4509-4520. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2016.01.058>
- SCOTT, M. y POWELLS, G. (2020). Towards a New Social Science Research Agenda for Hydrogen Transitions: Social Practices, Energy Justice, and Place Attachment. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 61. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2019.101346>
- SCOVELL, M. (2022). Explaining Hydrogen Energy Technology Acceptance: a Critical Review. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 47. Núm. 19. pp. 10441-10459. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2022.01.099>
- SEGRETO, M., PRINCIPE, L., DESORMEAUX, A., TORRE, M., TOMASSETTI, L., TRATZI, P., PAOLINI, V. y PETRACCHINI, F. (2020). Trends in Social Acceptance of Renewable Energy Across Europe—a

- Literature Review. En *International Journal of Environmental Research and Public Health*. Vol. 17. Núm. 24. pp. 1-19. DOI: <https://doi.org/10.3390/ijerph17249161>
- SMITH, J. y DWYER, J. (2016). Avian Interactions with Renewable Energy Infrastructure: an Update. En *Condor*. Vol. 118. Núm. 2. pp. 411-423. DOI: <https://doi.org/10.1650/CONDOR-15-61.1>
- SOKOLOSKI, R., MARKOWITZ, E. y BIDWELL, D. (2018). Public Estimates of Support for Offshore Wind Energy: False Consensus, Pluralistic Ignorance, and Partisan Effects. En *Energy Policy*. Núm. 112. pp. 45-55. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2017.10.005>
- SONNBERGER, M. y RUDDAT, M. (2018). Disclosing Citizens' Perceptual Patterns of the Transition to Renewable Energy in Germany. En *Nature and Culture*. Vol. 13. Núm. 2. pp. 253-280. DOI: <https://doi.org/10.3167/nc.2018.130204>
- SONNBERGER, M. y RUDDAT, M. (2017). Local and Socio-Political Acceptance of Wind Farms in Germany. En *Technology in Society*. Núm. 51. pp. 56-65. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2017.07.005>
- SOVACOOL, B., HESS, D., CANTONI, R., LEE, D., CLAIRE, M., JAKOB, H., FRENG, R., JOHNSEN, B., KORSNES, M., GOSWAMI, A., KEDIA, S. y GOEL, S. (2022). Conflicted Transitions: Exploring the Actors, Tactics, and Outcomes of Social Opposition Against Energy Infrastructure. En *Global Environmental Change*. Núm. 73. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2022.102473>
- TARIGAN, A. y BAYER, S. (2012). Temporal Change Analysis of Public Attitude, Knowledge and Acceptance of Hydrogen Vehicles in Greater Stavanger, 2006-2009. En *Renewable and Sustainable Energy Reviews*. Vol. 16. Núm. 8. pp. 5535-5544. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rser.2012.05.045>
- TARIGAN, A., BAYER, S., LANGHELLE, O. y THESSEN, G. (2012). Estimating Determinants of Public Acceptance of Hydrogen Vehicles and Refuelling Stations in Greater Stavanger. En *International Journal of Hydrogen Energy*. Vol. 37. Núm. 7. pp. 6063-6073. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijhydene.2011.12.138>
- TIRONI, M. y PIRKOVIC, T. (2017). *Conflictos energéticos en Chile. Estudio base para el periodo 2000-2015* (No. 2; NUMIES).

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. (2020). *Human Development Report 2020. The next frontier: Human development and the Anthropocene*. Disponible en <http://hdr.undp.org>.
- UPHAM, P., OLTRA, C. y BOSO, Á. (2015). Towards a Cross-Paradigmatic Framework of the Social Acceptance of Energy Systems. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 8. pp. 100-112. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2015.05.003>
- VALLEJOS-ROMERO, A., CORDOVES-SÁNCHEZ, M., CISTERNAS, C., SÁEZ-ARDURA, F., RODRÍGUEZ, I., ALEDO, A., BOSO, Á., PRADES, J. y ÁLVAREZ, B. (2023). Green Hydrogen and Social Sciences: Issues, Problems, and Future Challenges. En *Sustainability*. Vol. 15. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.3390/su15010303>
- VALLEJOS-ROMERO, A., CORDOVES-SÁNCHEZ, M., JACOBI, P. y ALEDO, A. (2020). In Transitions we Trust? Understanding Citizen, Business, and Public Sector Opposition to Wind Energy and Hydro-power in Chile. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 67. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101508>
- VAN DER VAART, G., VAN HOVEN, B. y HUIGEN, P. (2018). The Role of the Arts in Coping With Place Change at the Coast. En *Area*. Vol. 50. Núm. 2. pp. 195-204. DOI: <https://doi.org/10.1111/area.12417>
- VAN RENSSSEN, S. (2020). The Hydrogen Solution? En *Nature Climate Change*. Vol. 10. Núm. 9. pp. 799-801. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41558-020-0891-0>
- VLAMI, V., DANEK, J., ZOGARIS, S., GALLOU, E., KOKKORIS, I., KEHYIAS, G. y DIMOPOULOS, P. (2020). Residents' Views on Landscape and Ecosystem Services During a Wind Farm Proposal in an Island Protected Area. En *Sustainability*. Vol. 12. Núm. 6. DOI: <https://doi.org/10.3390/su12062442>
- VOIGT, C. (2021). Insect Fatalities at Wind Turbines as Biodiversity Sinks. En *Conservation Science and Practice*. Vol. 3. Núm. 5. pp. 1-5. DOI: <https://doi.org/10.1111/csp2.366>

- WALKER, B., WIERSMA, B. y BAILEY, E. (2014). Community Benefits, Framing and the Social Acceptance of Offshore Wind Farms: an Experimental Study in England. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 3. pp. 46-54. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2014.07.003>
- WARREN, C., COWELL, R., ELLIS, G., STRACHAN, P. y SZARKA, J. (2012). Wind Power: Towards a Sustainable Energy Future? En J. Szarka, R. Cowell, G. Ellis, P. Strachan, y C. Warren (Eds.). *Learning from Wind Power: Governance, Societal and Policy Perspectives on Sustainable Energy*. pp. 1-14. Palgrave Macmillan.
- WOLSINK, M. (2000). Wind Power and the NIMBY-Myth: Institutional Capacity and the Limited Significance of Public Support. En *Renewable Energy*. Vol. 21. Núm. 1. pp. 49-64. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0960-1481\(99\)00130-5](https://doi.org/10.1016/S0960-1481(99)00130-5)
- WOLSINK, M. (2018). Social Acceptance Revisited: Gaps, Questionable Trends, and an Auspicious Perspective. En *Energy Research and Social Science*. Núm. 46. pp. 287-295. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.07.034>
- WOLSINK, M. (2012). Wind Power: Basic Challenge Concerning Social Acceptance. En R. Meyers (Ed.). *Encyclopedia of Sustainability Science and Technology*. Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0851-3_88
- WOLSINK, M. (2007). Planning of Renewables Schemes: Deliberative and Fair Decision-Making on Landscape Issues Instead of Reproachful Accusations of Non-Cooperation. En *Energy Policy*. Vol. 35. Núm. 5. pp. 2692-2704. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2006.12.002>
- WÜSTENHAGEN, R., WOLSINK, M. y BÜRER, M. (2007). Social Acceptance of Renewable Energy Innovation: an Introduction to the Concept. En *Energy Policy*. Vol. 35. Núm. 5. pp. 2683-2691. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2006.12.001>
- WYCZYKIER, G. (2023). En las vías de la desfossilización: el hidrógeno verde como alternativa para la transición energética. En *Ecología Política*. Núm. 65. pp. 78-82. DOI: <https://doi.org/10.53368/EP65TE-br04>

ARTURO VALLEJOS, IGNACIO RODRÍGUEZ, MINERVA CORDOVES,
FELIPE ANDRÉS SÁEZ y CÉSAR CISTERNAS

ZOGRAFOS, C. y MARTINEZ-ALIER, J. (2009). The Politics of Landscape
Value: a Case Study of Wind Farm Conflict in Rural Catalonia.
En *Environment and Planning*. Vol. 41. Núm. 7. pp. 1726-1744.
DOI: <https://doi.org/10.1068/a41208>

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2024
Fecha de aceptación: 27 de febrero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1228>

TRANSICIÓN A LA EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR EN MÉXICO: MECANISMOS DE INGRESO Y EXPECTATIVAS EDUCATIVAS*

Valentina Itandehui Sifuentes García**

RESUMEN. En esta investigación se analizan cómo los mecanismos de ingreso a la Educación Media Superior (EMS) en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) influyen en la construcción de las expectativas educativas de los estudiantes, con el fin de conocer la forma en la que estos mecanismos conforman experiencias de transición que derivan en expectativas desiguales ante la educación. Se identificó que, de acuerdo con la forma en que ingresaron a los estudios medios superiores, los estudiantes fortalecieron o replantearon sus expectativas. Los resultados buscan contribuir al debate actual en torno a las modificaciones al ingreso a la educación pública en este nivel en México y su posible impacto en la distribución de oportunidades educativas.

PALABRAS CLAVE. Transición a la educación media superior; mecanismos de ingreso; expectativas educativas; igualdad de oportunidades; examen COMIPEMS.

TRANSITION TO UPPER SECONDARY EDUCATION IN MEXICO: ENTRY MECHANISMS AND EDUCATIONAL EXPECTATIONS

* Este artículo fue elaborado gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM.

** Becaria posdoctoral, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, asesorada por la Dra. Carlota Guzmán Gómez. Correo electrónico: ysifuentes@colmex.mx

ABSTRACT. This research analyzes how upper secondary education (EMS) admission mechanisms in the Mexico City Metropolitan Area (ZMCM) influence the construction of students' educational expectations. It aims to understand how these mechanisms shape transition experiences that result in unequal expectations regarding education. It was found that, depending on the way they entered upper secondary education, students strengthened or reconsidered their expectations. The results seek to contribute to the current debate surrounding changes to public education admissions at this level in Mexico and their potential impact on the distribution of educational opportunities.

KEY WORDS. Transition to upper secondary education; admission mechanisms; educational expectations; equal opportunities; COMIPEMS exam.

INTRODUCCIÓN

En la Ciudad de México y su zona metropolitana, la transición a la educación media superior era administrada, desde 1996, de manera central por el concurso de la Comisión Metropolitana de Instituciones Públicas de Educación Media Superior (COMIPEMS). A partir de 2025, frente a las múltiples críticas a este mecanismo de asignación y con el objetivo de garantizar el derecho a la educación, este concurso fue eliminado para dar lugar al proceso *Bachillerato para todas y todos*.¹

Diversos expertos señalan que el nuevo mecanismo de asignación no resuelve de manera sustantiva los problemas estructurales de desigualdad en el acceso a la EMS en la capital del país (Backhoff, 2024; Hernández-Fernández, 2025, Rodríguez-Gómez, 2024; Sifuentes, 2024). Ante este contexto, este trabajo presenta un análisis de las expectativas de estudiantes de la ZMCM que ingresaron a la EMS a través de los diferentes mecanismos disponibles hasta el año 2024, con el fin de conocer cómo las diferentes vías de ingreso a este nivel se asocian a expectativas educativas desiguales. El

¹ <https://miderechomilugar.com/>

estudio se interesa por conocer cómo la forma desde la cual las y los jóvenes ingresan al nivel medio superior tiene un impacto en la configuración de sus expectativas educativas, es decir, de aquello que evalúan como posible para ellos mismos.

En México, la transición de la educación básica al nivel medio superior es fundamental en la trayectoria educativa de los estudiantes. Por un lado, es el periodo más crítico en las probabilidades de abandono e interrupción escolar (Blanco, 2013; 2014) y por otro, enfrenta a los estudiantes a elecciones significativas ante sus oportunidades educativas. Esto se debe a que el sistema educativo de EMS se ha configurado de forma tal que las probabilidades de egreso y continuación de los estudios dependen significativamente del tipo de institución a la que se ingresa (Rodríguez, 2015; Solís, 2014; Solís *et al.*, 2013).²

Hasta 2024, en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMC-M)³ se contaba con tres principales mecanismos para acceder a la EMS⁴: el concurso de selección COMIPEMS, el ingreso a la oferta privada y el sorteo realizado por el Instituto de Educación Media Superior (IEMS). Cada uno de estos procesos surge desde lógicas de asignación con base a supuestos diferentes. Por esta razón, los estudiantes de EMS de esta zona son una población que permite observar cómo las expectativas educativas de los estudiantes pueden cambiar después de atravesar por mecanismos de asignación con distinta perspectiva sobre la administración de la demanda.

Este trabajo se inserta en la discusión sobre los mecanismos de selección y la desigualdad educativa. De manera particular, parte de tres supuestos principales. El primero es que, en un sistema institucional altamente estratificado, como ocurre en la ZMCM, el ingreso por examen único fortalece las desigualdades educativas asociadas al origen social. El segundo es que

² Diferentes estudios han señalado que ser asignado a una escuela no deseada afecta la motivación y aspiraciones de los jóvenes, además de que aumenta las probabilidades de abandonar los estudios (Blanco *et al.*, 2014; Casiano, 2017; Palacios, 2007; Rodríguez, 2015; Sifuentes, 2019; Tapia, 2007)

³ Se define como la zona que incluye la Ciudad de México y 22 municipios conurbados del Estado de México.

⁴ Existen además opciones públicas que cuentan con sus propios procesos de selección como los bachilleratos artísticos (INBAL), los bachilleratos del Sistema Educativo Militar, la Preparatoria de la Universidad de Chapingo y los Bachilleratos en línea.

la estratificación del sistema educativo en esta zona promovió la aparición y expansión de mecanismos de acceso alternativos que generaron procesos de transición desiguales desde los que los estudiantes construyeron sus expectativas educativas. El tercero es que los mecanismos de acceso pueden profundizar la desigualdad de oportunidades frente a la educación, pero que también pueden ayudar a reducirla (Villa Lever, 2007; Sifuentes, 2019).

El trabajo se compone de cuatro secciones. En la primera se presenta un panorama general sobre la forma en la que se configuró la transición a la EMS en la ZMCM en las últimas décadas. En la segunda parte se expone la perspectiva teórica desde la que fue analizado el proceso de construcción de expectativas. El tercer apartado explica el abordaje metodológico. Finalmente, la cuarta sección discute los resultados y desarrolla las conclusiones con relación a la reciente eliminación del concurso COMIPEMS en la ZMCM y el establecimiento del programa Bachillerato para todas y todos.

ACCESO A LA EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR EN LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO: DINÁMICAS DE SELECCIÓN Y EXCLUSIÓN.

En México, el acceso a la educación es un derecho constitucional y desde el año 2012 es obligatoria hasta el nivel medio superior (DOF, 2012). Sin embargo, a pesar del crecimiento en la oferta educativa en el nivel medio superior, un importante número de egresados de educación básica continúa sin ingresar a este nivel. De acuerdo con la Secretaría de Educación Pública (SEP), sólo 78.4% de los jóvenes de entre 15 y 17 años que concluyen la educación básica ingresa al bachillerato.⁵

En el caso de la capital del país, donde se reportan altos índices de atención de demanda en EMS en comparación con otros estados, durante el ciclo 2021-2022 la cobertura en este nivel fue de 124.5%.⁶ Sin embargo, Gil Antón *et al.* (2009) señalan que esta elevada cifra puede ser engañososa, ya que esta zona atrae jóvenes de otros estados, sobre todo de los municipios conurbados del Estado de México. En contraste con las cifras anteriores,

⁵ https://www.planeacion.sep.gob.mx/Doc/estadistica_e_indicadores/principales_cifras/principales_cifras_2023_2024_bolsillo.pdf

⁶ https://planeacion.sep.gob.mx/Doc/Atlas_estados/CDMX.pdf

Blanco (2014) encontró que en la Ciudad de México uno de cada cinco jóvenes que finaliza la secundaria no ingresa al nivel medio superior, y que solo el 52 % de los que lo hacen concluye sus estudios.

Con el objetivo de ampliar la matrícula en EMS en la Ciudad de México y su zona conurbada, en las últimas décadas se han creado instituciones enfocadas a atender diferentes perfiles e intereses. Si bien estas escuelas representan una opción atractiva para algunos estudiantes, la gran mayoría continúa aspirando ingresar a las escuelas públicas de mayor prestigio. Estas escuelas son principalmente las escuelas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), lo que se debe en gran medida a que son las únicas opciones que cuentan con pase reglamentado⁷ a los planteles de educación superior de esta universidad. En este sentido, las oportunidades de ingresar a esta universidad se ponen en juego desde la finalización de la secundaria, no del bachillerato (Solís 2014).

La vía para ingresar a los bachilleratos de la UNAM es a través de un concurso de selección basado en un examen, que hasta el año 2024 fue organizado por la COMIPEMS, y que a partir de 2025 organiza el Espacio de Coordinación de Educación Media Superior (ECOEMS). En el último año de su funcionamiento, la COMIPEMS reportó un registro de más de 285 mil aspirantes, de los cuales, cerca de 60% eligió una escuela de la UNAM como primera opción.⁸

La COMIPEMS fue creada como respuesta a la necesidad de establecer un marco normativo común para regular y dar orden a la demanda de aspirantes a ingresar a la EMS. Al integrar a las nueve principales instituciones públicas de EMS de la ZMCM,⁹ este mecanismo representó la más impor-

⁷ La UNAM ofrece dos tipos de instituciones de educación media superior. Ambos otorgan a sus estudiantes un pase reglamentado, mediante el cual pueden ingresar a los estudios superiores en alguna de sus carreras sin necesidad de presentar examen una vez concluidos los estudios de bachillerato, siempre y cuando cumplan algunas condiciones.

⁸ <https://convocatoriacomipems.com.mx/aciertoscomipems.html>

⁹ Estas instituciones son el Colegio de Bachilleres (COLBACH), el Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica (CONALEP), la Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria (DEGETA), la Dirección General de Educación Tecnológica Industrial (DEGETI), la Dirección General del Bachillerato (DGB), el Instituto Politécnico Nacional (IPN), la Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

tante vía para acceder a este nivel educativo, y si bien este proceso efectivamente dio orden y claridad al proceso de asignación, desde sus inicios fue ampliamente cuestionado.

Para participar en el concurso COMIPEMS, los aspirantes seleccionaban y ordenaban entre una y veinte opciones educativas, de acuerdo con sus preferencias. Posteriormente, los concursantes presentaban un examen de conocimientos de 128 reactivos; la selección se basaba exclusivamente en el puntaje obtenido en esta prueba.¹⁰ Los aspirantes con más aciertos se asignaban a su primera opción, después continuaban los aspirantes con el segundo mejor puntaje y, en caso de aún haber disponibilidad en su primera opción, se asignaban a ésta. En caso contrario, eran asignados a su segunda opción, y así sucesivamente. Cuando no se obtenía el puntaje necesario para ser asignado a alguna de las opciones elegidas, se tenía la posibilidad de elegir alguna de las escuelas que, después de finalizado el proceso de asignación, aún tuviera espacio, es decir, aquellas con menor demanda.

La lógica de selección de este concurso se basó, al menos teóricamente, en una asignación justa, basada en el esfuerzo individual. La asignación a partir del puntaje obtenido en un examen estandarizado partía del supuesto de una competencia en igualdad de condiciones, cuyo resultado garantizaba que los aspirantes con mayor desempeño académico ganaban la oportunidad de elegir prioritariamente la escuela de su preferencia. No obstante, este supuesto deja de lado que el contexto en el que las personas se desenvuelven no es igual, sobre todo en una sociedad con importantes brechas de desigualdad social como lo es la mexicana. Al respecto, se ha identificado que el nivel socioeconómico se asocia con las probabilidades de ingreso mediante los exámenes únicos (Guzmán y Serrano, 2011; Hernández-Fernández, 2020; Rodríguez, 2015; Solís *et al.*, 2013), lo que coloca en desigualdad de condiciones a los sectores más vulnerables.

Por su otro lado, Cantala (2010) apunta que otro de los costos de la asignación del concurso COMIPEMS era la homogenización de las opciones educativas, debido a que el criterio de selección era el mismo para distintos tipos de escuelas. Lo anterior tiene importantes repercusiones tomando en

¹⁰ Todos los aspirantes presentaban la misma prueba diseñada por el Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior (CENEVAL), a no ser que su primera opción sea una escuela de la UNAM. En este caso, presentan un examen realizado por esta universidad.

cuenta que, de acuerdo con la COMIPEMS,¹¹ cerca del 60% de sus concursantes elegía uno de los bachilleratos de la UNAM como primera opción. Esto significa que más de la mitad de los aspirantes se concentra en 14 de las 458 escuelas públicas que conformaban esta institución. Estas cifras muestran un alto nivel de estratificación entre las opciones educativas y la enorme disparidad en la preferencia de los aspirantes.

Diversos estudios señalan que la expansión de la cobertura no representa una solución por sí misma al problema de la desigualdad de oportunidades educativas, y que, incluso, puede llegar a acentuarla (Arum *et al.*, 2007; Boudon, 1973; 2003; Lucas, 2001; Pogliaghi, 2018; Raftery y Hout, 1993; Shavit y Blossfeld, 1993). La ampliación y diversificación de la oferta a través de instituciones educativas disímiles en la calidad de sus servicios, recursos y apoyos, establece un acceso a la educación desigual, en tanto que cierto sector será siempre relegado a las opciones menos atractivas. Ante un sistema educativo de estas características, como lo es el de la ZMCM, si los mecanismos de asignación dejan de lado variables como el origen social, el género y la estratificación institucional reforzarán inevitablemente la desigualdad de las oportunidades educativas.

La desigual distribución de la demanda en la ZMCM ha generado un nivel de competencia tan elevado que una trayectoria educativa destacable y un alto puntaje en el examen de concurso no eran garantía para ingresar a la primera opción si ésta era una escuela de la UNAM. En consecuencia, un enorme número de aspirantes queda excluido de sus opciones de preferencia cada año. Este panorama, junto con el crecimiento de la demanda, impulsaron el desarrollo de vías de ingreso a la EMS alternativas al concurso COMIPEMS. Una de ellas fue el ingreso a bachilleratos privados orientados a captar la demanda de aspirantes que no lograron ingresar a sus opciones públicas de preferencia (Gil Antón, 2008).

Las opciones privadas de absorción de demanda ofrecen costos más accesibles a los solicitados por las escuelas de élite, por lo que su expansión ha contribuido a que un mayor número de estudiantes tenga acceso a la EMS en escuelas que se adaptan a sus expectativas y las de sus familias. Sin embargo, este mecanismo de acceso también ha reforzado dinámicas que acentúan la desigualdad educativa. Esto se debe a que estos estudiantes, que

¹¹ <https://convocatoriacomipems.com.mx/>

generalmente se ubican entre el estrato medio y bajo (Hernández-Fernández, 2020), se ven en la necesidad de cubrir gastos mucho mayores que los que implicaría acudir a instituciones públicas.

Una tercera vía para acceder a la EMS en la ZMCM es el sorteo. Este proceso se puso en marcha a partir del año 2000, y es un mecanismo de ingreso que se estableció a partir de la reivindicación de los estudiantes como sujetos de derecho. Desde este mecanismo, la responsabilidad del no ingreso se coloca en las instituciones y no en los estudiantes, en la medida en que éstas no han logrado garantizar espacios suficientes. Además, la lógica de selección con base en el sorteo reconoce las desventajas en la distribución de oportunidades asociadas a los estratos sociales bajos, por lo que es una alternativa que busca incluir a estudiantes excluidos de la EMS a través de los exámenes únicos o de las opciones privadas por motivos asociados a su condición económica.

Aún con la aparición y crecimiento de vías alternas al concurso COMIPEMS, el enorme número de estudiantes que no puede ingresar a la opción de su preferencia muestra que los mecanismos de ingreso existentes en la ZMCM, pese a que han ayudado a administrar la asignación de los espacios en la transición a la EMS, no han propiciado una distribución equitativa e incluyente que sea congruente con el sentido social de la educación. Ante este contexto, y como parte del Plan Integral del Sistema Nacional de Bachillerato de la Nueva Escuela Mexicana, en 2025 el Gobierno de México anunció la eliminación del examen COMIPEMS en la ZMCM y estableció al ECOEMS como nuevo modelo de ingreso a este nivel. Este modelo busca eliminar la exclusión educativa y garantizar que todos los egresados de secundaria tengan acceso a una institución de EMS pública. Este trabajo propone que para comprender los alcances que esta propuesta puede tener en el establecimiento de un régimen de transición a la EMS más equitativo, es importante considerar el impacto que los mecanismos previos tenían en las expectativas educativas de los aspirantes.

EXPECTATIVAS EDUCATIVAS: INTEGRACIÓN ESTRUCTURA/AGENCIA

Los estudios sobre la desigualdad educativa han identificado una fuerte asociación entre las condiciones estructurales y las elecciones de los estu-

diantes. Sin embargo, en las últimas décadas se han desarrollado trabajos que muestran que las expectativas educativas pueden mediar el efecto que los factores estructurales tienen en las elecciones y trayectorias escolares (Blanco, 2021; Creed *et al.*, 2009; Gottfredson, 2002; Rojewski, 2005; Shavit y Blossfeld, 1993; Sifuentes, 2019; Solís *et al.*, 2013; White, 2007). Por esta razón, las expectativas educativas pueden ser consideradas una variable predictiva del logro escolar (Andrew y Hauser, 2007).

Los aspectos de carácter subjetivo, como lo son las expectativas educativas, han permitido explicar los procesos que subyacen a la toma de decisiones educativas de los individuos y posibilitan explorar la articulación entre la estructura y la acción. La estructura social conforma la matriz desde la que los individuos establecen sus expectativas, pero éstas también son conformadas a partir de sus experiencias y la evaluación subjetiva que los individuos hacen de estas. En este sentido, las expectativas educativas son resultado de procesos reflexivos que los estudiantes hacen sobre sus opciones. Las expectativas son, entonces, producto de las elecciones tomadas en el pasado, de las condiciones del presente y de los proyectos a futuro.

El concepto de reflexividad utilizado en este estudio busca dar cuenta de la capacidad que tienen los actores sociales para visualizar posibilidades y alternativas desde la contextualización de las experiencias pasadas y con base a las relaciones presentes (Emirbayer y Mische, 1998). La capacidad reflexiva de los agentes está siempre condicionada por realidades concretas de lo accesible y lo inaccesible (Giovine y Bari, 2023). En este sentido, las expectativas, al ser las opciones que los actores esperan tener a su alcance dadas sus limitaciones reales o percibidas (Rojewski, 2005), son un concepto que permite observar la interacción entre las condiciones estructurales concretas y cómo los actores evalúan subjetivamente sus posibilidades desde dichas condiciones. Conocer cómo los distintos mecanismos de acceso a la EMS en la ZMCM se asocian a procesos diferenciados de conformación de expectativas educativas, nos permite entender el papel que estos procesos tienen en la distribución de oportunidades educativas a nivel estructural y subjetivo, y nos brinda pistas sobre el camino a seguir en la búsqueda de un acceso más incluyente.

METODOLOGÍA: LA PERSPECTIVA DEL CURSO DE VIDA

La transición a la EMS representa un referente clave para observar cómo operan los mecanismos que explican la desigualdad de oportunidades educativas, afectando no solo la distribución de las probabilidades de la continuación de los estudios sino también produciendo experiencias diferenciadas desde las que los jóvenes evalúan aquello que consideran posible para ellos. En este sentido, el análisis de las expectativas requiere de una perspectiva metodológica que permita reconstruir las experiencias de los individuos dentro del flujo del tiempo y de las relaciones, articulando las experiencias de la biografía individual con la estructura social. Con este objetivo, el estudio aborda la construcción de las expectativas educativas desde el enfoque del curso de vida, para observar cómo las elecciones personales y las condiciones estructurales se entrelazan dinámicamente a través de las trayectorias escolares. Este enfoque permite estudiar los procesos a lo largo del tiempo y en relación con el contexto.

El análisis del curso de vida se basa en tres categorías fundamentales: las trayectorias, las transiciones y los puntos de inflexión (Elder *et al.*, 2006). El concepto de trayectoria se refiere a la articulación de eventos que dan forma a los distintos itinerarios de los individuos a lo largo de su vida y no supone una secuencia en particular o lineal, sino un tránsito donde intervienen otras trayectorias y eventos. Las transiciones son sucesos que marcan el cambio de un estado, posición o situación dentro de las trayectorias. Las transiciones son especialmente significativas en el curso de vida de las personas, en tanto que implican cambios en los roles, hábitos o facetas de la identidad. Por su parte, los puntos de inflexión son aquellos eventos que producen un viraje en el curso de vida, como por ejemplo decidir abandonar los estudios porque no se ingresó a la escuela deseada.

En el caso de las trayectorias educativas de los estudiantes de la ZMCM, donde la transición a la EMS condiciona de manera significativa las oportunidades de continuación a los estudios superiores, es de esperarse que los mecanismos de asignación influyan en las expectativas ante los estudios. Considerando lo anterior, la estrategia metodológica se basó en la reconstrucción de las trayectorias educativas a través de las experiencias más significativas para los estudiantes, en particular de aquellas que vivieron durante

su transición a la EMS. Bajo esta óptica, la muestra de estudiantes se eligió de acuerdo con el mecanismo desde el que ingresaron a la EMS: concurso COMIPEMS, escuela particular o sorteo de los IEMS.

Se decidió entrevistar a estudiantes de primer año de bachillerato debido a que sus experiencias de ingreso aún son recientes. En total, se entrevistaron 22 estudiantes entre el febrero y abril de 2024, quienes participaron de manera voluntaria y para proteger su privacidad, sus nombres fueron cambiados. Las entrevistas fueron semi estructuradas y se realizaron con base en un guion de preguntas orientadas a explorar tres temas principales: la trayectoria educativa, la transición a la EMS y el cambio de las expectativas educativas tras el ingreso al bachillerato. Las preguntas sobre el primer tema buscaron reconstruir las trayectorias educativas de los entrevistados a partir de la interacción entre factores estructurales como el origen social¹² y la estratificación institucional¹³ con elementos subjetivos como la evaluación que fueron formando sobre su desempeño académico o la influencia de las aspiraciones¹⁴ familiares. La transición a la EMS exploró el proceso mediante el cual eligieron sus opciones, cómo vivieron sus resultados, y si se adaptaron o no a estos. El cambio de las expectativas después de la transición fue observado a partir de las modificaciones en los proyectos en relación con los estudios.

Posteriormente, las narraciones obtenidas a través de las entrevistas se analizaron para construir trayectorias escolares individuales dentro de contextos institucionales compartidos, lo cual permitió identificar tres grupos de estudiantes con expectativas educativas en común, acordes al mecanismo desde el que accedieron a la EMS. Cabe señalar que el modelo analítico utilizado para el análisis de las entrevistas incorporó elementos significativos que aparecieron durante la realización de las entrevistas, como la importancia del entorno social o el apoyo emocional de los padres.

¹² El origen social se determinó con base al más alto nivel educativo alcanzado por alguno de los padres (estudios profesionales/alto, bachillerato/medio y básico/bajo).

¹³ Se diferenció entre escuelas públicas y privadas.

¹⁴ Las aspiraciones exploran las opciones a largo plazo y se refieren a la proyección del futuro deseado, mientras que las expectativas se ubican a corto plazo, son definidas a partir de lo que se piensa que puede alcanzarse y se ubican a corto plazo (Hamui, 2022)

RESULTADOS: TRAYECTORIAS DESIGUALES, EXPECTATIVAS DESIGUALES
Trayectorias y transiciones estratificadas

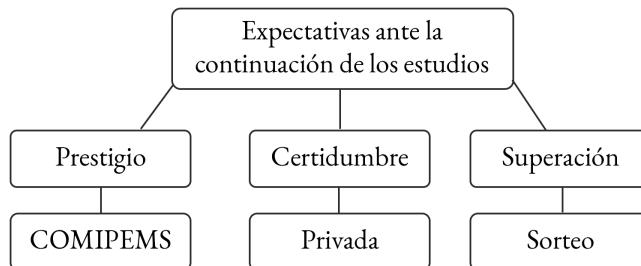
El análisis de las entrevistas permitió identificar algunas relaciones entre el origen social y el tipo de trayectoria de los estudiantes. Los estudiantes que no trabajan y con padres profesionistas tendieron a presentar trayectorias educativas ininterrumpidas, generalmente acudieron a escuelas particulares durante su educación básica y han tenido acceso a cursos extracurriculares. Por su parte, los estudiantes con padres con estudios medios superiores o menos se matricularon en escuelas públicas durante sus estudios básico y en muchos casos tuvieron que cambiar de escuelas por diferentes motivos. Estas trayectorias diferenciadas por origen social derivaron también en transiciones diferenciadas a la EMS. Por ejemplo, todos los entrevistados con padres profesionistas y que acudieron a escuelas privadas durante su formación básica lograron ingresar a la escuela de su preferencia a través del concurso.

Si bien a que existen tres distintas formas de ingreso a la EMS en la ZMCM, sólo un entrevistado eligió una vía alterna al concurso COMIPEMS como primera opción, el ingreso por sorteo. Sin embargo, este joven eligió este mecanismo porque no tenía claro si quería seguir estudiando y en el momento de la entrevista ya había dejado los estudios. Por su parte, los 21 estudiantes que eligieron participar en el concurso seleccionaron una escuela de la UNAM como primera opción. Mediante esta opción, nueve estudiantes consiguieron ser asignados a la escuela de su elección. De los entrevistados cuyos padres no contaban con estudios profesionales y que acudieron a escuelas públicas, sólo uno logró ingresar a la UNAM. El resto, optó por una vía alterna para acceder a la EMS después de ser asignado a una escuela no deseada tras su participación en el concurso.

Los motivos y la información desde la que los estudiantes eligieron sus opciones en el concurso también variaron de acuerdo con el origen social. En el caso de los estudiantes con padres profesionistas, la influencia de las aspiraciones familiares, el involucramiento con las actividades académicas y la identificación con los valores de la UNAM fueron cruciales. Por su parte, los estudiantes con padres con estudios medios superiores o básicos basaron sus opciones sobre todo en la información de amigos y parientes mayores, y eligieron principalmente escuelas de la UNAM por su prestigio, bajo costo y la conveniencia del pase reglamentado.

En concordancia con las estadísticas, la mayoría de los entrevistados esperaba ingresar a la UNAM al salir de la secundaria. Este panorama indicaría que, a pesar de que las oportunidades de ingresar a esta opción son muy bajas, los estudiantes están dispuestos a intentarlo. Al respecto, las entrevistas permitieron observar que, si bien hay diferencias en el grado de confianza en la probabilidad de éxito, es hasta después de conocer su resultado en el concurso cuando las expectativas de los estudiantes son replanteadas. Los estudiantes que no fueron asignados a la escuela de su preferencia atravesaron un proceso en el que redefinieron sus opciones aceptables, mientras que los que lograron ingresar a la UNAM reafirmaron sus expectativas: están seguros de que continuarán sus estudios en la escuela y carrera de su elección.

En este sentido, se identificó que después de la experiencia en el concurso COMIPEMS, las expectativas educativas de los aspirantes pueden tener tres tipos de cambios, mediados por el mecanismo mediante el cual logran ingresar a la EMS. Estos cambios responden a la evaluación subjetiva que los estudiantes, tras su participación en el concurso, hacen de sus posibilidades con base a sus capacidades académicas, sus recursos económicos, el apoyo familiar y la institución a la que ingresaron. De esta manera, se distinguieron tres tipos de expectativas: *expectativas orientadas al prestigio*, *expectativas orientadas a la certidumbre* y *expectativas orientadas a la superación*. Cada una de estas expectativas implica una percepción diferenciada sobre sus posibilidades educativas, y representa una expresión de las formas en las que los mecanismos de selección impactan en la subjetividad de los estudiantes.



Expectativas orientadas al prestigio: mi familia siempre me dijo que la UNAM es la mejor opción

Estas expectativas están motivadas principalmente por el deseo de ingresar a una escuela de prestigio, principalmente la UNAM. La importancia de la reputación y reconocimiento de la institución deriva de la idea de que este tipo de escuelas garantizan una exigencia académica que les permite agregar valor a su certificación dentro del mercado laboral. Estas expectativas suelen ser conformadas por estudiantes con padres profesionistas y trayectorias escolares ininterrumpidas, que acudieron a escuelas privadas durante su formación básica, que han tenido acceso a actividades extracurriculares y que no trabajan.

Al contar con padres profesionistas, muchas veces egresados de la misma UNAM, las aspiraciones familiares en términos educativos se hacen presentes en la vida de estos estudiantes desde muy temprana edad. Crecen en un entorno que promueve en ellos la disciplina y el agrado hacia las actividades académicas e intelectuales, así como a los valores humanistas de esta institución. A través de sus trayectorias educativas han contado con los recursos económicos, culturales y emocionales para aprender a vincularse con la vida académica. Esto les ha permitido desarrollar conocimientos y habilidades que facilitaron su alto desempeño en el concurso. Al respecto, Diana de la ENP comenta: “siento que el COMIPEMS es mucha fortaleza mental, porque ese día vas nerviosísimo y al final de cuentas el examen no está tan difícil. No son preguntas tan complicadas, son cosas que, si te memorizaste o si las escuchaste alguna vez, seguramente apruebas”.

Los estudiantes con *expectativas orientadas al prestigio* expresan mayor desenvoltura y confianza para enfrentarse a procesos de evaluación como los exámenes. Aún con ello, a pesar de su alto desempeño académico, tomaron cursos de preparación para aumentar sus probabilidades de ingreso a la escuela de su elección, incluso desde un año antes. Esto permite ver que para ellos el concurso es una preocupación importante, por lo que dedican un tiempo significativo para prepararse; además, cuentan con el apoyo y estímulo de sus padres. También se observa la relevancia que para estos estudiantes tiene ingresar a la opción deseada y su fuerte temor a no ser asignados a ésta, ya que escuelas de menor demanda y prestigio están fuera de sus mapas de opciones.

Los estudiantes con *expectativas orientadas al prestigio* participaron y lograron ingresar a su primera opción a través del proceso de asignación de la COMIPEMS lo que, al ser vivido como un logro personal, reforzó en ellos la confianza en su desempeño. Sin embargo, su origen social y trayectorias previas permiten identificar también una acumulación de ventajas económicas, culturales e institucionales que favorecen las capacidades y habilidades de los estudiantes para afrontar este concurso.

Las condiciones estructurales juegan un papel importante para conformar las *expectativas orientadas al prestigio*, sin embargo, los entrevistados con este tipo de expectativas también expresaron altos grados de iniciativa, disciplina y compromiso con sus proyectos educativos. La reflexividad desde la que se posicionan ante los estudios superiores es estratégica, buscan evitar la movilidad descendiente y elevar sus oportunidades frente al mercado laboral a través de la profesionalización: “con toda seguridad voy a continuar mis estudios, es más, mis papás siempre me han dicho que no quieren que me quede en licenciatura, quieren que haga posgrado y siempre me lo han remarcado mucho” (Edgar, ENP).

Esto sugiere que para los hijos de padres profesionistas los estudios universitarios son una estrategia vigente frente al campo laboral. A través de los estudios profesionales, esperan conservar la posición económica de sus familias de origen, aunque en muchos casos planean estudiar carreras diferentes a las de sus padres, lo que puede ser resultado de cambios intergeneracionales respecto a la forma de concebir el trabajo.

Expectativas orientadas a la certidumbre: yo digo que sí es necesario estudiar la universidad, así si no llego a hacer algo más, tengo mis estudios

Estas expectativas se caracterizan por tener más flexibilidad que las *orientadas al prestigio*. A diferencia de las primeras, las *expectativas orientadas a la certidumbre* contemplan un mayor número de opciones, con el objetivo de aumentar las posibilidades de alcanzar sus metas. Estas expectativas están presentes en estudiantes que, tras no ser asignados a una escuela de su satisfacción a través del concurso COMIPEMS, deben ingresar a una escuela que no era su primera opción.

Por lo regular, los estudiantes con este tipo de expectativas tienen padres con estudios de nivel medio superior y cursaron su educación básica en escuelas públicas. También se encontró que, con frecuencia, la historia de vida de estos estudiantes ha tenido eventos que los han llevado a interrumpir sus estudios debido a cambios de residencia o problemáticas familiares. Estas condiciones no favorecieron en ellos un fuerte involucramiento con la vida escolar o desarrollo de sus habilidades académicas. Por otro lado, sus aspiraciones laborales están enmarcadas en el contexto de las condiciones económicas de sus familias, donde la educación profesional no es un elemento central. A pesar de que sus padres tienen la aspiración de que estudien una carrera, estos estudiantes no perciben a los estudios superiores como un requisito indispensable para su inserción laboral.

Respecto al ámbito escolar, como se señaló, las condiciones familiares de estos estudiantes no fortalecieron su involucramiento con las actividades académicas. Han desarrollado las habilidades necesarias para cumplir con sus tareas y participar en las actividades en clase, lo que les permitió tener altos promedios durante su educación básica y percibirse como buenos estudiantes. En las entrevistas se observa que esta percepción los lleva a elegir escuelas de la UNAM como primera opción, motivados con el deseo de ingresar a una escuela que les permita acceder a la universidad sin tener que presentar otro examen. Y es que estos estudiantes han desarrollado una fuerte aversión a los exámenes.

Sus altas calificaciones y la expectativa de poder evitar el examen de ingreso a la ES los llevó a participar en el concurso COMIPEMS, con el objetivo de ingresar a una escuela de la UNAM. No obstante, su rechazo a los exámenes los llevó a vivir este proceso con cautela, como en el caso de Paloma de la UIN: “como me dan pánico los exámenes, yo desde el inicio ya estaba buscando también escuelas particulares”.

Sus padres tuvieron un importante acompañamiento e influencia en la selección de las opciones en el concurso, pero su principal apoyo consistió en ofrecerles la alternativa de ingresar a una escuela privada en caso de no ser seleccionados en una opción de su agrado: “mis padres me dijeron que si no me quedaba no me preocupara, me iba a una particular” (Elena, UIN). Esto se debe a que, además de buscar disminuir el estrés de sus hijos, muchas veces las familias asocian las escuelas públicas a ambientes peligrosos y de poca disciplina, por lo que preferían el ingreso de sus hijos a la oferta privada.

Las aspiraciones educativas de las familias anteponen instituciones que ofrezcan seguridad y vigilancia a la exigencia académica. A diferencia de estudiantes con otro tipo de trayectorias educativas, estos jóvenes experimentan el proceso del concurso COMIPEMS con menor presión. Incluso, en muchos casos deciden no presentarse al examen pese a haberse inscrito, sin que esto represente un conflicto con sus padres. Esto indica que el concurso COMIPEMS no les representa la única vía para continuar sus estudios.

Tras no ingresar a una opción de su preferencia a través del concurso, las familias de estos jóvenes movilizan sus recursos para que sus hijos ingresen a una institución dentro de sus expectativas. En este sentido hay un ajuste de aspiraciones familiares que los lleva a ingresar a la oferta privada. De acuerdo con las entrevistas, los padres de estos estudiantes eligieron la escuela a la que ingresaron con base en el costo y la cercanía a sus casas. Lo anterior permite ver que, durante la transición a la EMS, estos estudiantes tienen poco involucramiento con sus decisiones educativas. Por otro lado, haber vivido la transición a este nivel sin un examen los lleva a considerar con más probabilidad la continuación de los estudios dentro de la oferta privada y con ello, evitar los filtros de selección de las instituciones públicas.

Destaca que las expectativas laborales de los estudiantes con *expectativas orientadas a la certidumbre* no están forzosamente asociadas a los estudios profesionales. En muchos casos, esperan emprender algún negocio o continuar con el de sus padres y familias. Además, como Carlos de la UIN, cuestionan la situación de la inserción laboral de los profesionistas:

Sí quiero terminar la prepa y la carrera también, pero no como para establecerme en un trabajo; quiero la carrera para un “hobbie”. Yo quiero tomar cursos sobre finanzas para invertir y dedicarme a eso porque tengo una mentalidad muy diferente, no quiero ser empleado de nadie, quiero ser mi jefe y que nadie me pague. Como que siempre he tenido esa mentalidad de que quiero tener mi dinero por mi esfuerzo, porque con la carrera sales y todavía tienes que hacer el servicio, y no te pagan y luego no te contratan. Entonces lo veo como que bien tardado, porque con varios ejemplos de mi familia, acaban la carrera y no tienen trabajo de lo que estudiaron y trabajan de otras cosas. Entonces para qué estudio algo y cuando salga al mundo real no me van a contratar.

Los estudiantes con *expectativas orientadas a la certidumbre*, por tanto, expresan una reflexividad orientada a lo útil y práctico. No manifiestan interés en proyectos educativos a largo plazo ya que consideran que los estudios superiores no les garantizan una inserción laboral de acuerdo con sus expectativas. Para estos jóvenes, los estudios profesionales no son un objetivo prioritario, pero representan un recurso del que se podrían beneficiar.

Expectativas orientadas por la superación: seguir estudiando me abrirá muchas puertas

Este tipo de expectativas tienen la intención de alcanzar, a través de los estudios profesionales, oportunidades laborales que les permitan movilidad social respecto a las condiciones socioeconómicas de sus familias, por lo que no buscan mantener su origen social, sino superarlo. Estas expectativas tienen un sentido práctico, pero también son movilizadas por el deseo de ejercer una profesión de su interés.

Los estudiantes con estas expectativas generalmente tienen padres con estudios medios superiores técnicos o básicos, han acudido a escuelas públicas y en muchos casos empezaron a trabajar mientras estudiaban la secundaria. Estos jóvenes tuvieron buenas calificaciones durante su primaria, pero esperan que sus escuelas tengan poca exigencia académica debido a que, conforme han avanzado de grado, sienten mayor dificultad para entender los temas. Respecto a la percepción de su desempeño académico, éste fue variado; algunos estudiantes se consideran buenos estudiantes y otros se califican como estudiantes regulares.

Las familias de estos jóvenes no perciben a los estudios medios superiores como una meta fundamental para sus hijos, por lo que al egresar de la secundaria les permitieron elegir entre continuar sus estudios o dedicarse por completo a trabajar: “mis papás me dijeron: si quieres seguir estudiando te apoyamos, pero si mejor quieres trabajar, también” (Mario, IEMS). A pesar de esta opción, el deseo de mejorar sus condiciones económicas y la idea de poder hacerlo con ayuda de una carrera profesional llevaron a que estos estudiantes persistieran en su deseo de ingresar a la EMS, lo que expresa una perspectiva estratégica y reflexiva que no busca reproducir los esquemas y patrones familiares. Con el objetivo de ingresar a los estudios superiores, la

mayoría optó en un primer momento por participar en el concurso de COMIPEMS buscando ingresar a una escuela de la UNAM: “mis papás y yo escogimos las escuelas por lo que ofrecían, como el CCH porque está bien su modelo educativo, que la enseñanza es buena y que pasas a la universidad” (Oscar, IEMS). A pesar de tener la aspiración de ingresar a la UNAM, estos estudiantes no se percibían con altas probabilidades de lograrlo. Su dificultad para comprender los temas y su desagrado por los exámenes favorecieron los llevó a vivir el proceso del examen de manera negativa, como comenta Alicia del IEMS:

En el examen me sentí muy mal, muy presionada porque sabía que no había estudiado lo suficiente para salir bien. De hecho, yo no quería hacer el COMIPEMS, no me gustan los exámenes, es mucha presión de salir bien, de quedar en tu primera opción, y cuando hago algo que no me gusta, lo hago de mala gana. Hice mi examen y no quedé en mi primera opción... si me hubiera esforzado sí me quedaba en mi primera opción, que era el CCH Azcapotzalco. Puse como seis o siete opciones y me quedé en la última.

A diferencia de estudiantes de otras condiciones socioeconómicas, la única manera para continuar los estudios de estos jóvenes es a través de la oferta pública, por lo que cuando no fueron asignados a una escuela de su preferencia a través del concurso, el ingreso a una institución privada no era una opción. Por medio de familiares, conocidos o internet, tuvieron información sobre la posibilidad de ingresar al IEMS. Esta alternativa les permitió continuar con sus proyectos educativos, además de que dicen sentirse cómodos con el grado de exigencia académica de su escuela.

El ingreso a la EMS en una institución pública que se ajustó a sus preferencias les permitió reforzar sus expectativas de ingreso a la educación superior. No obstante, la experiencia de su participación en el concurso los orienta ahora hacia otras instituciones públicas de menor demanda que la UNAM. Así, la existencia de un mecanismo de ingreso a la EMS en una institución pública sin la mediación de un examen permitió reforzar la expectativa de la continuación de los estudios, pero a su vez las ha reorientado hacia opciones educativas alternativas: “yo sí quiero estudiar artes plásticas,

tal vez en la UNAM o la Esmeralda, pero si no llegara a entrar en alguna de las escuelas que quiero, creo que seguiría en la UACM porque aquí tenemos pase a esa universidad" (Mariana, IEMS).

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las entrevistas permitieron observar que la transición a la EMS configura una serie de experiencias que influyen de manera diferente en la evaluación subjetiva desde la que los estudiantes evalúan sus posibilidades y establecen sus expectativas educativas. Dichas experiencias están significativamente definidas por el mecanismo de ingreso, ya que éste propicia el reforzamiento o replanteamiento de lo que los estudiantes perciben como posible.

Los relatos de los estudiantes indican que el origen social se asocia a trayectorias educativas desiguales, que representan oportunidades diferenciadas durante la transición a la EMS. Es decir, que la desigualdad social coloca a los individuos en lugares asimétricos frente a la distribución de oportunidades educativas. La asistencia a escuelas privadas o públicas, la existencia de un entorno familiar afín al desarrollo de habilidades académicas o la falta de éste, la disponibilidad de recursos económicos y las aspiraciones familiares promovieron una acumulación de ventajas o desventajas ante las posibilidades de ingresar a la escuela deseada. En este punto, también se pudo visibilizar la importancia que tuvo el concurso COMIPEMS en el proceso de construcción de expectativas educativas.

El concurso COMIPEMS, principal mecanismo de acceso a la EMS en la ZMCM hasta el año 2024, fue elemental en el proceso de construcción de las expectativas educativas de los entrevistados. Los estudiantes que lograron ser asignados a la escuela de su preferencia por medio de este mecanismo reafirmaron y fortalecieron sus expectativas educativas, mientras que aquellos que fueron asignados a otras opciones, debieron ajustarlas y reorientarlas. En este sentido, se observó que el desempeño en el examen fue resultado del esfuerzo y disciplina de los estudiantes, pero también se asoció con elementos estructurales como el origen social y la estratificación institucional, lo que tiene importantes implicaciones en términos de inclusión educativa.

Ahora bien, pese a que los factores estructurales e institucionales incidieron de manera importante en la construcción de las expectativas educativas,

éstas no son una mera expresión reproductora de las condiciones de origen. Los estudiantes también establecen sus expectativas desde formas de analizar, reflexionar y dar sentido a sus opciones desde sus actuales contextos, y donde la interpretación y evaluación subjetiva de sus experiencias durante la transición a la EMS tienen un papel importante.

El proceso de ajuste de expectativas posterior a la participación en el concurso también dependió de los recursos y expectativas familiares. Debido a su edad, los estudiantes aún dependen de sus padres, por lo que su forma de transitar a este nivel es una expresión tanto de sus expectativas personales como de las aspiraciones familiares. Se encontró que la cercanía a sus hogares y un ambiente seguro, tanto en términos institucionales como sociales, es muy importante para los estudiantes y sus familias.

La existencia de dos mecanismos alternos al concurso permitió que aquellos estudiantes que no fueron asignados a una institución de su preferencia tuvieran la oportunidad de continuar sus estudios en escuelas que se ajustan a sus expectativas. Para las familias de algunos estudiantes, la posibilidad de acceder a escuelas privadas les permitió a sus hijos estudiar el nivel medio superior en instituciones que cumplen sus exigencias en temas de proximidad, vigilancia y seguridad. Para los estudiantes que solo pueden acceder a la educación en instituciones públicas, el sorteo les permitió ingresar a instituciones cercanas a sus casas y a sus intereses curriculares. En este sentido, si bien los estudiantes que eligieron estas vías alternas atravesaron por un proceso que replantea sus expectativas, también se pudo observar que estos mecanismos han contribuido a la inclusión de estudiantes que, de otra manera, se verían forzados a estudiar en escuelas no deseadas o interrumpir sus estudios. Lo anterior sugiere que los mecanismos de selección pueden contribuir también en la persistencia de los jóvenes por permanecer en los estudios.

Si bien el concurso COMIPEMS implicó un mecanismo de asignación que reproducía ventajas sociales, su eliminación no garantiza el establecimiento de condiciones más equitativas en la transición a la EMS. En un sistema educativo altamente estratificado, como lo es el de la ZMCM, la demanda se concentrará en las opciones que representan más ventajas institucionales. Para disminuir el acceso diferenciado, hay que reducir la desigualdad de ventajas entre las diferentes instituciones. Y en caso de que la política pública opte por abrir más escuelas, estas deben cumplir con

las expectativas de los estudiantes. De esta manera, los aspirantes podrán encontrar atractivas opciones educativas diferentes a las de mayor demanda.

De acuerdo con la convocatoria del ECOEMS, programa que sustituye a la COMIPEMS, los estudiantes que deseen ingresar a escuelas de baja demanda podrán hacerlo sin necesidad de realizar examen, quienes elijan escuelas de alta demanda participarán en un sorteo, y aquellos que elijan algún bachillerato de la UNAM o el IPN deberán concursar por examen.¹⁵ Aunque estos cambios abren el camino hacia una distribución más justa de las oportunidades educativas, no resuelven de manera sustantiva el problema de la desigualdad. La asignación directa a escuelas de baja demanda ya ocurría con el concurso COMIPEMS, pero ahora se elimina la necesidad de cubrir la cuota del concurso y la elaboración del examen. La posibilidad de ingresar mediante sorteo establece la oportunidad de cuestionar la lógica del mérito, pero no premia el esfuerzo. Finalmente, es de esperarse que más de la mitad de los aspirantes continúe esperando ingresar a la UNAM y al IPN, y que por lo tanto elijan participar en el examen de concurso, lo que repetirá los patrones de asignación del concurso COMIPEMS. Mientras no se establezca un ingreso por cuotas en términos de estratos sociales, la herencia del concurso COMIPEMS persistirá.

El problema de fondo está asociado a la heterogeneidad de las instituciones. Mientras la diferencia de calidades y ventajas institucionales de las escuelas públicas sea tan desigual, la eliminación del examen COMIPEMS no resuelve el problema del acceso diferenciado debido a que ciertos estudiantes seguirán siendo asignados a escuelas que no corresponden con sus expectativas y que se asocian a bajas probabilidades de continuar los estudios. Por lo tanto, es necesario dirigir los esfuerzos hacia una real igualación de calidades y recursos de las diferentes instituciones.

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo no hubiera sido posible sin la entusiasta colaboración de los entrevistados y del apoyo del Lic. Enrique Hernández, director de la Universidad Insurgentes Toreo, del Lic. Moisés García,

¹⁵ <https://ecoems.org/>

Coordinador de Preparatoria de la Universidad Insurgentes Toreo y de la Dra. Diana Luis Arroyo, Secretaria Académica de la Escuela Nacional Preparatoria No. 6 “Antonio Caso”.

FUENTES CONSULTADAS

- ARUM, R., GAMORAN, A. y SHAVIT, Y. (2007). More Inclusion than Diversion: Expansion, Differentiation, and Market Structure in Higher Education. En Y. Shavit, R. Arum y A. Gamoran (Ed.). *Stratification in Higher Education. A Comparative Study*. pp. 1-38. California: Stanford University Press.
- BACKHOFF, E. (2024-07-13). ¿Debe desaparecer el examen de la CO-MIPEMS? En *El Universal*. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/eduardo-backhoff-escudero/debe-desaparecer-el-examen-de-la-comipems/>
- BLANCO, E. (2021). Fantasías razonables: las expectativas educativas al final del nivel medio superior en México y su relación con la desigualdad socioeconómica. En *Sociológica*. Vol. 36. Núm. 103. pp. 43-84. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018701732021000200043&lng=es&tlang=es
- BLANCO, E. (2014). La desigualdad social en el nivel medio superior de educación de la Ciudad de México. En *Papeles de Población*. Vol. 20. Núm. 80. pp. 249-280. ISSN: 1405-7425. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11231067009>
- BLANCO, E., SOLÍS, P. y ROBLES, H. (2014) *Caminos desiguales. Trajetorías de los jóvenes en la Ciudad de México*. México: COL-MEX-INEE.
- BOUDON, R. (1973). *La desigualdad de oportunidades: la movilidad social en las sociedades industriales*. Barcelona: Laia.
- CANTALA, D. (2010). El mecanismo de asignación estudiantil de la ZMCM. En A. Castañeda (Coord.). *Los grandes problemas de México*. México: El Colegio de México. pp. 377-406.
- CASIANO, A. (2017). ¿Qué significa estudiar el bachillerato en un contexto de desigualdad? En L. Villa (Coord.). *La construcción de oportunidades educativas en contextos de desigualdad*. pp. 61-88. México: UNAM-IIS.

- COBOS, D. (2017). Procesos de selección para ingresar a la educación media superior en el Distrito Federal. Entre la equidad y el mérito individual, en L. Villa (Coord.). *La construcción de oportunidades educativas en contextos de desigualdad*. pp. 25-59. México: UNAM-IIS.
- CREED, P., WONG, O. Y. y HOOD, M. (2009). Career Decision-Making, Career Barriers and Occupational Aspirations in Chinese Adolescents. En *International Journal for Educational and Vocational Guidance*. Vol. 9. Núm. 189. pp. 2832-2840. DOI: 10.1007/s10775-009-9165-0
- DOF (2012). Decreto por el que se declara reformado el párrafo primero; el inciso c) de la fracción II y la fracción V del artículo 3º, y la fracción I del artículo 31 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el 09 de febrero de 2012. En *Diario Oficial de la Federación*.
- ELDER, G., KIRKPATRICK, M. y CROSNOE, R. (2006). The Emergence and Development of Life Course Theory. En E. Jeylan, T. Mortimer y M. Shanahan (Eds.). *Handbook of the Life Course*. pp. 3-19. Nueva York: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-0-306-48247-2_1
- EMIRBAYER, M. y MISCHE, A. (1998). What Is Agency? En *American Journal of Sociology*. Vol. 103. Núm. 4. pp. 962-1023. Recuperado de <https://doi.org/10.1086/231294>
- GIL ANTÓN, M., MENDOZA, J., RODRÍGUEZ R. y PÉREZ, M. (2009). *Cobertura de la educación superior en México. Tendencias, retos y perspectivas*. México: ANUIES.
- GIL ANTÓN, M. (2008). Los académicos en instituciones privadas que captan demanda. una aproximación a otros actores, hoy en la sombra. En *Revista de la Educación Superior*. Vol. XXXVII. Núm. 145. pp. 115-121.
- GIOVINE, M. y BARRI, J. (2023). La agencia en la sociología de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. En *Estudios Sociológicos de El Colegio De México*. Núm. 42. pp. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2404>
- GOTTFREDSON, L. (2002). Gottfredson's Theory of Circumscription, Compromise, and Self-Creation. En D. Brown y Asociados. *Career Choice and Development*. San Francisco: Jossey-Bass.

- GUZMÁN, C. y SERRANO O. (2011). Las puertas del ingreso a la educación superior: el caso del concurso de selección a la licenciatura de la UNAM. En *Revista de la Educación Superior*. Vol. 1. Núm. 157. pp. 31-53. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo_oa?id=60420223002
- HAMUI, M. (2022). Mirando al futuro: ¿aspiran loes estudiantes universitarios de instituciones mexicanas públicas y privadas consolidadas a la movilidad social? En *Sociológica México*. Año. 37. Núm. 106. pp. 79-122.
- HERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ, J. (2025-02-12). La eliminación del CO-MIPEMS, ¿solución o espejismo? En *Nexos Distancia por Tiempos*. Recuperado de <https://educacion.nexos.com.mx/la-eliminacion-del-comipems-solucion-o-espejismo/>
- HERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ, J. (2020). Admisión y selección socioeconómica en Educación Media Superior. En *Perfiles Educativos*. Vol. XLII. Núm. 170. México: IISUE-UNAM. pp. 22-39. Recuperado de <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167> e.2020.170.59322.
- LUCAS, S. (2001). Effectivly Maintened Inecquiality: Education Transitions, Track Mobility, and Social Background Effects. En *American Journal of Sociology*. Vol. 106. Núm. 6. pp. 1642-1690. DOI: <https://doi.org/10.1086/321300>
- PALACIOS, R. (2007). Ser estudiante de bachillerato tecnológico: la incorporación de los alumnos a una escuela no deseada. En C. Guzmán y C. Saucedo (Coords.). *La Voz de los estudiantes. Experiencias en torno a la escuela*. México: UNAM-Ediciones Pomares.
- POGLIAGHI, L. (2018) ¿Inequidad, exclusión o desigualdad? Un debate que no pierde vigencia. En *Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos (RIEL)*. Año. 2. Núm. 1. pp. 11-20. México: CLACSO.
- RAWLS, J. (2017). *La justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, E. (2015). *El proceso de toma de decisiones en la transición de la secundaria a las instituciones públicas de educación media superior en la Ciudad de México: un factor clave para entender el problema de la persistencia en la desigualdad de oportunidades educativas*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología. México: El Colegio de México.

- RODRÍGUEZ-GÓMEZ, R. (2024-08-15). La Comipems, el examen de Ceneval y la UNAM: el dilema a resolver. En *Suplemento Campus Milenio*. Núm. 1057.
- ROJEWSKI, J. y YANG, B. (1997). Longitudinal Analysis of Select Influences on Adolescents' Occupational Aspirations. En *Journal of Vocational Behavior*. Núm. 51. pp. 375-410. DOI: <https://doi.org/10.1006/jvbe.1996.1561>
- SHAVIT, Y. y BLOSSFELD, H. (1993). *Persisting Inequality: Changing Educational Attainment in Thirteen Countries*. Boulder: Westview Press.
- SIFUENTES, V. (2024-05-09). Desigualdad y acceso diferenciado: el debate en torno al examen COMIPEMS. En *Notas de coyuntura del CRIM*. Núm. 4. pp. 1-8.
- SIFUENTES, V. (2019). *Entre el deseo y lo posible: expectativas en torno a la educación superior de estudiantes por egresar de bachilleratos públicos en la zona metropolitana de la Ciudad de México*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología. México: El Colegio de México.
- SOLÍS, P. (2014-06-23). Estratificación de la oferta educativa y desigualdad en el acceso a la educación superior. En *Educación Futura*. Recuperado de <http://www.educacionfutura.org/author/> patricio-solis/
- SOLÍS, P., RODRÍGUEZ, E. y BRUNET, N. (2013). Orígenes sociales, instituciones y decisiones educativas en la transición a la educación media superior. El caso del Distrito Federal. En *Revista Mexicana en Investigación Educativa*. Vol. 18. Núm. 50. pp. 1103-1136.
- TAPIA, G. (2007). COMIPEMS afecta el rendimiento académico en escuelas de poca demanda estudiantil. En *Revista Acta Educativa*. Núm. 12. pp. 1-9. México.
- VILLA, L. (2007). La educación media superior ¿igualdad de oportunidades? En *Revista de la Educación Superior*. Vol. 36. Núm. 1. pp. 93-110.

WHITE, P. (2007). *Education and Career Choice. A New Model of Decision Making*. Nueva York: Palgrave Lacnillan.

Fecha de recepción: 5 de abril de 2024
Fecha de aceptación: 25 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1229>

DEMOCRACIA TRANSNACIONAL EN ECUADOR: EL IMPACTO DEL VOTO EN EL EXTERIOR Y LA REPRESENTACIÓN MIGRANTE

Diego Alejandro Casas-Ramírez*
Juan Federico Pino-Uribe**

RESUMEN. En el escenario global, Ecuador se distingue como uno de los pocos países que reconoce a sus ciudadanos en el extranjero el derecho al voto y la posibilidad de elegir representantes migrantes en la legislatura. Esta expansión de los derechos político-electORALES tiene el potencial de incidir en múltiples dimensiones de la democracia ecuatoriana. En este artículo, abordamos esta cuestión a partir de un análisis fundamentado en evidencia empírica, examinando los efectos del sufragio en el exterior y la reserva de escaños legislativos en relación con la calidad democrática, la representación política y los avances tecnológicos. A partir de ello, sostendemos que estos mecanismos contribuyen a la integración de sectores históricamente excluidos, al fortalecimiento de la democracia y a la ampliación del concepto de ciudadanía.

PALABRAS CLAVE. Ecuador; democracia; tecnología; migración; exclusión social.

* Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Diego Portales, Chile. Correo electrónico: dacasasfl@flacso.edu.ec

** Profesor investigador del Departamento de Estudios Políticos en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Ecuador. Correo electrónico: jfpinol@flacso.edu.ec

TRANSNATIONAL DEMOCRACY IN ECUADOR: THE IMPACT OF VOTING ABROAD AND MIGRANT REPRESENTATION

ABSTRACT. On the global stage, Ecuador stands out as one of the few countries that grants its citizens abroad the right to vote and the ability to elect migrant representatives to the legislature. This expansion of political-electoral rights has the potential to profoundly influence multiple dimensions of Ecuadorian democracy. In this article, we examine this issue through an analysis grounded in empirical evidence, exploring the effects of external voting and the allocation of legislative seats in relation to democratic quality, political representation, and technological advancements. Based on this, we argue that these mechanisms contribute to the inclusion of historically marginalized sectors, the strengthening of political culture, and the broadening of the concept of citizenship.

KEY WORDS. Ecuador; democracy; technology; migration; social exclusion.

I. INTRODUCCIÓN

Desde 2021, el Centro de Estudios Internacionales de la Universidad Católica de Chile (CEIUC) publica anualmente el informe *Riesgo Político América Latina*, un documento en el que se analizan los diez principales riesgos que la región enfrentará cada año. Para la identificación de estos riesgos, el CEIUC lleva a cabo una encuesta dirigida tanto a expertos como al público en general. Un aspecto especialmente relevante en este análisis es que, en sus tres ediciones publicadas hasta la fecha, las *crisis migratorias* han sido consistentemente señaladas como una de las problemáticas más apremiantes para América Latina.

Si bien los flujos migratorios no son un fenómeno reciente en la región, en los últimos años se ha observado un incremento significativo en varios países del continente. Además, la pandemia también implicó nuevos retos

para los migrantes de América Latina y para los Estados receptores (Herrera *et al.*, 2022). De hecho, también han aumentado los movimientos migratorios dentro de la propia región, lo que ha llevado a diversos sectores a caracterizar esta situación como una crisis migratoria, definida por su naturaleza multicausal y sus múltiples manifestaciones (Herrera, 2021). En este contexto, la migración ha adquirido un papel central en los debates tanto académicos como públicos, especialmente en lo que respecta a los desafíos y oportunidades que enfrentan los países receptores ante la llegada masiva de migrantes. Sin embargo, en menor medida se ha abordado el impacto que la emigración tiene en los países de origen, un aspecto que a menudo pasa inadvertido en las agendas públicas y sigue siendo poco reconocido por la sociedad en general.

El trabajo de McAuliffe, Kitimbo, y Khadria (2019) en el *World Migration Report 2020* buscó subsanar lo anterior y ofreció una descripción de los aportes de los migrantes a sus países de origen. Para ello realizan una clasificación de los aportes a partir de tres categorías: A) Socio-cívicas, como la difusión cultural, musical y gastronómica del país en el exterior. B) Económicas, como el envío de remesas. C) Cívico-político, como la contribución a la resolución de conflictos.

Debido a estos múltiples aportes que hacen los migrantes a sus países de origen, los Estados han buscado acercarse a ellos por distintas vías, para de esa manera mantener un vínculo directo y estable con su población en el exterior, y así beneficiarse de estas contribuciones. Esto ha sido más notable cuando las remesas que envían los migrantes se vuelven un activo importante para el Estado (Turcu y Urbatsch 2015; Lafleur, 2015). Lo que se ve mayormente impulsado cuando los migrantes que se desplazan hacia los países del Norte envían sus remesas a países con economías debilitadas.

Otro ejemplo de la búsqueda de ese acercamiento con los migrantes ha sido el reconocimiento del derecho a votar y al ser elegidos como representantes en el exterior (con escaños reservados en las legislaturas) (Calderón, 2017; Palop-García, 2017; 2018; Ramírez-Gallegos, 2018; Wellman *et al.*, 2022). Es decir, algunos Estados han querido fortalecer esa relación con su población en el exterior, permitiéndoles la posibilidad de influir en la política nacional reconociendo sus derechos y deberes con su país de origen, de esa manera se concibe que este grupo de la población tiene intereses en las contiendas electorales y en los resultados de las mismas.

Por todo lo anterior, y sumado al contexto del aumento de los flujos migratorios y la pre-existencia de mecanismos de participación electoral para la población en el exterior, se justifica el estudio de las implicaciones sociales y políticas que estos mecanismos tienen para la democracia de los países de origen. Una reflexión sobre este tema se vuelve central en momentos donde se debate sobre las “crisis migratorias” y sus implicaciones (Margheritis *et al.*, 2024). Por eso con base en lo anterior, y sin adoptar una posición normativa, ni con la intención de ofrecer juicios de valor sobre si estos mecanismos debieran o no de existir, en este artículo se propone una reflexión inicial con base en evidencia empírica sobre la participación electoral de los migrantes y los efectos de la democracia en el Ecuador. Este caso es pertinente ya que el Ecuador ha sido pionero en el reconocimiento de los derechos políticos a elegir y ser elegidos de su población migrante (Palop-García, 2017; Ramírez-Gallegos y Umpierrez de Reguero, 2019; Casas-Ramírez, 2025).

Para explorar la relación entre voto migrante y democracia, este artículo se estructura de la siguiente manera: en la primera sección se discuten una serie de conceptos importantes para el estudio de la participación electoral en el exterior. En un segundo momento se analizan las implicaciones del voto en el exterior y la representación política reservada para este electorado en la Asamblea Nacional de Ecuador. Por último, se exponen unas reflexiones al respecto y se presentan las conclusiones.

2. CONCEPTOS SOBRE LA PARTICIPACIÓN ELECTORAL EN EL EXTERIOR

En esta sección, en primer lugar, se aborda una delimitación del concepto de voto en el exterior, identificando qué aspectos son incluidos y excluidos en el alcance de este artículo. En la segunda parte, se proporciona una definición elaborada de la representación de los migrantes en el ámbito legislativo. Tanto el ejercicio del voto en el exterior como la presencia legislativa de los migrantes son considerados como elementos relevantes en el análisis de la influencia de las diásporas y los efectos del ejercicio de sus derechos políticos en la democracia ecuatoriana.

2.1. ¿Qué entendemos por voto en el exterior?

En los estudios sobre el mecanismo democrático del voto en el exterior, es común encontrar el uso de diversos términos como sinónimos, tales como voto transnacional, voto a distancia, voto remoto o voto ausente. No obstante, desde una perspectiva teórica y empírica, resulta útil establecer distinciones precisas entre estos conceptos, ya que no son intercambiables. Para evitar el estiramiento conceptual al que advierte (Sartori, 2011), es necesario comenzar por una definición rigurosa de este mecanismo, respondiendo a la pregunta ¿qué es?, y posteriormente delimitar sus alcances y limitaciones.

2.1.1. ¿Qué es?

El ejercicio del sufragio desde el extranjero presupone, en su forma más elemental, dos condiciones: la condición de ciudadanía en un Estado sin residencia efectiva en su territorio y la facultad de emitir un voto desde fuera de sus límites geográficos. En este sentido, el voto extraterritorial se configura como un mecanismo mediante el cual los ciudadanos no residentes intervienen en los procesos electorales nacionales (o, en algunos casos, locales) de su país de origen desde la jurisdicción de un Estado receptor.

No obstante, enfoques maximalistas amplían esta concepción al incorporar criterios adicionales que pueden condicionar el derecho al voto en el exterior. Entre estos factores se incluyen la duración de la ausencia del territorio nacional, la naturaleza de la ocupación o función desempeñada –como ocurre en los Estados que restringen este derecho exclusivamente al personal diplomático o militar en servicio–, el estatus migratorio del elector o incluso las modalidades técnicas y procedimentales mediante las cuales se ejerce el sufragio.

En la literatura especializada, se han propuesto diversas definiciones de este mecanismo que no han generado mayor controversia. Una de ellas es la formulada en el *Manual del International Institute for Democracy and Electoral Assistance* (IDEA), donde se describe el voto en el exterior como “los procedimientos que le permiten ejercer el derecho al voto a todos o a algunos de los electores de un país que se encuentran de manera permanente o temporal en el extranjero” (Ellis *et al.*, 2008). Lafleur (2015), por su parte, lo concibe como un reconocimiento formal del derecho de ciudadanía en

los asuntos políticos del país de origen, independientemente del interés del individuo en retornar. Finalmente, Wellman *et al.* (2022) lo definen como la facultad de un ciudadano no residente para ejercer su derecho al voto en su país de origen sin hallarse dentro de sus fronteras físicas.

2.1.2. *¿Qué no es?*

Tras definir el concepto de voto en el exterior, es necesario precisar sus límites y aclarar qué aspectos no abarca este mecanismo electoral. En particular, el uso del término voto transnacional resulta impreciso e inapropiado en este contexto, por varias razones que se exponen a continuación.

El voto transnacional es un concepto que puede generar ambigüedad y contradicciones en el marco de este análisis, ya que también engloba otros dos mecanismos electorales ajenos a esta reflexión sobre el voto en el exterior. Estos mecanismos son: a) el derecho al sufragio de los residentes extranjeros en un país de acogida, un derecho que, de manera excepcional, Ecuador reconoce a ciudadanos no nacionales, de ahí el nombre el artículo (Altman *et al.*, 2023); y b) la posibilidad de que un ciudadano residente en el extranjero regrese a su país de origen para votar presencialmente el día de las elecciones. Un ejemplo emblemático de este fenómeno es el denominado Voto Buquebus en Uruguay, que hace referencia a los electores uruguayos que se trasladan desde Argentina para ejercer su derecho al voto. Un caso similar se observó en Italia, donde, durante un tiempo, los ciudadanos en el exterior solo podían sufragar si se encontraban físicamente en el país el día de la elección (Nohlen y Grotz, 2008; Tagina y Corrado, 2013; Merenson, 2016).

Ambos mecanismos y fenómenos contradicen la definición previamente establecida del voto en el exterior. El primero, porque hace referencia a la participación electoral de una población residente en un país distinto al de su ciudadanía de origen; el segundo, porque el sufragio se ejerce dentro del territorio nacional. En contraste, el voto en el exterior se define precisamente por realizarse más allá de las fronteras del país de origen del elector.

Por último, en un informe presentado ante IDEA, Aman y Bakken (2021) identifican cuatro elementos fundamentales del voto en el exterior: 1) los requisitos de elegibilidad; 2) las condiciones para la inscripción en el padrón electoral; 3) los tipos de elecciones en las que se permite participar; y 4) los

métodos de votación. En este sentido, los conceptos de *voto a distancia*, *voto remoto* o *voto ausente* se refieren, estrictamente, a modalidades específicas de emisión del sufragio, dejando de lado los otros tres componentes esenciales del voto en el exterior. Por lo tanto, dichos términos resultan insuficientes para describir con precisión el fenómeno analizado en este estudio.

2.2. *¿Qué entendemos por representación legislativa para la población en el exterior?*

En el ámbito de la representación política, algunos Estados han implementando mecanismos para integrar a su diáspora en el proceso legislativo mediante escaños reservados. Para ello, se establecen circunscripciones electorales extraterritoriales que, según Collyer (2014), presentan dos características distintivas en relación con las circunscripciones nacionales: en primer lugar, facultan a los ciudadanos no residentes para elegir representantes exclusivos en la legislatura; en segundo lugar, los legisladores electos en estas jurisdicciones responden exclusivamente a los intereses de la comunidad migrante, diferenciándose así de los representantes de distritos convencionales.

La institucionalización de escaños reservados para la diáspora conlleva el reconocimiento del derecho de cualquier ciudadano no residente a postularse como candidato y, en caso de ser electo, a desempeñar un rol legislativo en su país de origen. De manera correlativa, este mecanismo garantiza que los electores en el exterior puedan ejercer el sufragio en elecciones legislativas a favor de candidatos que, sin residir en el territorio nacional, aspiran a representar los intereses de la población migrante, configurando así un modelo de representación política extraterritorial.

Este tipo de representación se fundamenta, entre otros aspectos, en la premisa de que los ciudadanos residentes en el extranjero poseen intereses específicos y diferenciados respecto de la población que permanece en el territorio nacional (Collyer, 2014; Palop-García, 2018). Asimismo, se sustenta en la idea de que la representación política de la diáspora debe estar ejercida por individuos que comparten con sus electores ciertos elementos identitarios y experienciales, en particular una trayectoria vital marcada por la migración (Umpierrez de Reguero *et al.*, 2017).

3. VOTO EN EL EXTERIOR, RESERVA DE ESCAÑOS Y EFECTOS EN LA DEMOCRACIA ECUATORIANA

En este apartado se analizan las implicaciones del sufragio exterior y la asignación de escaños reservados para representantes de la diáspora en el contexto democrático. En particular, se examina la importancia de incorporar a una población históricamente excluida de los procesos electorales, el impacto potencial de este electorado en los resultados generales, la dimensión simbólica que adquiere su participación política y el papel de la tecnología en la modernización de los mecanismos de votación.

3.1 *Inclusión de poblaciones excluidas*

En un informe elaborado para el *International Institute for Democracy and Electoral Assistance* (IDEA), Morlino examinó el estado de la calidad democrática en los países de América Latina. En su análisis, identificó cuatro debates pendientes en la búsqueda de democracias de calidad en la región, entre los cuales destaca la necesidad de incorporar a grupos vulnerables y minorías en los procesos democráticos. La justificación de esta inclusión radica en que “la democracia moderna de calidad se caracteriza por el respeto y la incorporación de las minorías, de grupos vulnerables y de grupos históricamente subrepresentados” (Morlino, 2014, p. 25), lo que implica su integración efectiva en el entramado democrático y su participación en la deliberación de los asuntos públicos.

Desde la perspectiva de las categorías propuestas por Morlino (2014), la diáspora ecuatoriana puede ser caracterizada simultáneamente como una minoría política, un grupo vulnerable y una comunidad históricamente subrepresentada. Esta triple clasificación subraya la necesidad imperiosa de garantizar su derecho al sufragio y a la representación política. Al reconocer y asegurar estos derechos, se amplía el alcance del sufragio universal, incorporando a la población migrante dentro de la estructura democrática. Este proceso no solo refuerza el ideal de una democracia inclusiva, sino que también fortalece los derechos civiles y contribuye a la mejora de la calidad democrática, al integrar las voces y perspectivas de la diáspora en el debate político y en la toma de decisiones públicas.

La extensión de estos derechos a los migrantes no solo amplía la inclusión democrática, sino que también contribuye a la corrección de injusticias históricas por parte de los Estados, fortaleciendo aún más el sistema político mediante la incorporación de estos sectores previamente excluidos. En este sentido, los casos de Argentina, Colombia y Perú ilustran cómo la concepción de derechos políticos a los migrantes ha sido una estrategia central en procesos de transición democrática y momentos de profundización de la democratización. En estos contextos, se ha buscado garantizar la participación política de ciudadanos que, en su momento, debieron exiliarse por razones políticas, permitiéndoles reincorporarse a la deliberación pública y, con ello, legitimando aún más el sistema democrático (Araujo, 2010; Pedronza, 2013; Margheritis, 2017).

Ecuador adoptó un enfoque innovador en este proceso de reparación histórica, al vincular la reglamentación del voto en el exterior (2002) con el reconocimiento de este derecho en la Constitución de 1998. A diferencia de otros países, la institucionalización del sufragio extraterritorial estuvo estrechamente relacionada con el papel económico estratégico de la diáspora ecuatoriana, especialmente a través de las remesas enviadas tras la ola migratoria masiva de finales del siglo XX, lo que impulsó su reglamentación en 2002 (Ramírez-Gallegos, 2018; Umpierrez de Reguero y Dandoy, 2020). Este fenómeno migratorio estuvo directamente asociado con la crisis económica provocada por el *feriado bancario*, que desencadenó lo que Ramírez-Gallegos y Ramírez-Gallegos (2005) describen como una *estampida migratoria*, sin precedentes en la historia reciente del país.

Años después de haberse garantizado el derecho al voto para los ecuatorianos en el exterior, surgió un nuevo desafío: asegurar que esta población contara con una representación efectiva en el órgano legislativo del país. Durante el gobierno de Rafael Correa, Ecuador adoptó medidas decisivas para subsanar esta omisión institucional mediante la reserva de seis escaños en la Asamblea Nacional exclusivamente destinados a representantes de la diáspora. Más allá de su dimensión simbólica como mecanismo de inclusión política, estos escaños, como señala Palop-García (2017), permitieron la participación de la diáspora en la deliberación legislativa, asegurando que sus intereses y necesidades fueran considerados en el diseño y la implementación de políticas públicas. De este modo, la incorporación formal de los

migrantes a la estructura política nacional no solo fortaleció la legitimidad del sistema democrático y su estabilidad, algo que Correa logró en sus gobiernos (Freidenberg, 2012), sino que también amplió los alcances del principio de representación, integrando a un sector históricamente marginado del debate legislativo y de la toma de decisiones.

El reconocimiento de la diáspora como un actor político legítimo estuvo acompañado de una estrategia discursiva por parte del gobierno de Correa, en la que se enfatizaba la inclusión de los migrantes dentro del sistema democrático ecuatoriano y se vinculaba su salida del país con las consecuencias de la crisis económica derivada del feriado bancario. En este marco, el expresidente introdujo la metáfora de la existencia de una “quinta región”, concebida como un espacio político-territorial que trascendía las fronteras nacionales y que, al igual que la Costa, la Sierra, la Amazonía y la región Insular, debía ser reconocida y atendida por el Estado. Esta formulación discursiva no solo otorgó visibilidad a la diáspora en el ámbito político, sino que también consolidó la idea de que el Estado tenía la responsabilidad de garantizar la integración de esta población en el desarrollo del país.

En reiteradas ocasiones, Correa vinculó la migración masiva con la crisis económica, enfatizando que la diáspora era una consecuencia directa de las políticas neoliberales que habían generado exclusión y empobrecimiento (Palop-García, 2018; Presidencia de la República del Ecuador, 2015). En su discurso de toma de posesión en 2007, el expresidente subrayó que el éxodo migratorio fue producto de un modelo que debilitó las estructuras económicas y sociales del país, forzando a miles de ecuatorianos a buscar oportunidades en el extranjero.

En este contexto, destacó el papel de los migrantes en el sostenimiento de la economía nacional a través del envío de remesas y cuestionó la contradicción de que, a pesar de su contribución financiera, este sector de la población careciera de representación política (Presidencia de la República del Ecuador, 2007). Al respecto, Correa afirmó:

Esta situación inadmisible se empezará a corregir desde la próxima Asamblea Nacional Constituyente, donde habrá tres asambleístas por parte de esa Quinta Región del país: los hermanos migrantes. De igual manera se dará a los migrantes representación legislativa

permanente, y se creará la Secretaría Nacional del Migrante, con rango de ministerio, para velar eficazmente por el bienestar de nuestros hermanos en el extranjero y de sus familias en la nación. (Presidencia de la República de Ecuador, 2007, p. 20)

El fragmento anterior evidencia el proceso de ampliación política que Correa impulsó a través de la noción de la “quinta región”. En su discurso presidencial de 2009, el mandatario reiteró la existencia de actores responsables del éxodo ecuatoriano, señalando específicamente a quienes promovieron las políticas neoliberales como los artífices de este fenómeno migratorio masivo (Asamblea Nacional de Ecuador, 2009). En su alocución, Correa se refirió a los migrantes como “aquellos exiliados de la pobreza, que expulsados de su propia tierra, debieron abrir horizontes y espacios en otras latitudes” (Asamblea Nacional de Ecuador, 2009), reforzando así la idea de la diáspora como una población desplazada por causas estructurales y no como una comunidad migrante en términos convencionales.

Asimismo, en este discurso, el presidente enfatizó la profundización de la democracia a través de la extensión de derechos políticos a la diáspora, consolidando el reconocimiento de los migrantes como un actor legítimo dentro del sistema político ecuatoriano:

Hemos comenzado a construir el camino de vuelta de nuestros compatriotas, pero, lo que, es más, hemos dignificado a los hermanos migrantes, no solo defendiéndolos, como lo hicimos en innumerables ocasiones en que se violaron sus derechos en cualquier latitud del planeta, sino en la conquista, a través de la nueva Constitución, de una digna representación en la Asamblea Constituyente y ahora en la Asamblea Nacional. (Asamblea Nacional de Ecuador, 2009)

La inclusión del derecho al voto y a la representación política para los migrantes ecuatorianos ha operado como un mecanismo de legitimación tanto del sistema electoral como de la representación de intereses de un segmento de la población que, aunque minoritario en términos políticos, ha sido históricamente excluido y forzado a dejar el país por diversas razones, principalmente económicas. Las políticas implementadas por Correa

en relación con la “quinta región” promovieron una ampliación de la democracia que integró a la diáspora dentro del entramado institucional. De este modo, los migrantes dejaron de ser actores pasivos para convertirse en sujetos políticos con capacidad de incidir en las decisiones gubernamentales y en la configuración del Estado.

En este sentido, como plantea Morlino (2014), la incorporación de estos sectores tradicionalmente marginados no solo fortalece la inclusión política, sino que también contribuye a la mejora de la calidad democrática, al enriquecer el debate público con perspectivas diversas y garantizar que el proceso deliberativo refleje la pluralidad de experiencias que componen la nación.

3.2 Incidencia del voto en el exterior y la reserva de escaños

La evolución del sufragio en las democracias representativas ha estado marcada por un proceso de expansión progresiva, atravesado por profundas transformaciones y resistencias. Como señala Manin (1998) en sus inicios, el derecho al voto estuvo restringido a una élite socioeconómica, configurando un sistema político excluyente. En esta misma línea, Phillips (1995) subraya que amplios sectores de la población fueron históricamente marginados de la participación política, una exclusión que solo se revirtió gradualmente a través de prolongadas luchas y movilizaciones impulsadas por mujeres, minorías y otros colectivos subalternos.

En el contexto de una globalización cada vez más acelerada, el sufragio de las diásporas ha adquirido una relevancia central en los debates sobre la ampliación democrática. Castles y Miller (2005) sostienen que las dinámicas migratorias contemporáneas han dado lugar a diásporas que no solo mantienen vínculos afectivos con sus países de origen, sino que también conservan relaciones políticas y económicas fundamentales. En este sentido, Norris (2002) advierte que la negación de derechos políticos a estas comunidades supone una privación de sus derechos cívicos, limitando su capacidad de incidir en las decisiones que afectan a sus naciones de origen desde el extranjero.

La pregunta subyacente aquí es ¿por qué el sufragio de la diáspora revisite tal importancia en el debate democrático? Lafleur (2013) sostiene que las comunidades migrantes no solo enriquecen el discurso político de sus países de origen, sino que su experiencia transnacional les confiere una perspectiva

singular, capaz de incidir en la formulación de políticas tanto internas como externas. Además, señala que las decisiones adoptadas por los votantes en el extranjero no constituyen un mero ejercicio simbólico, sino que pueden generar efectos sustanciales en la configuración política nacional.

Bauböck (2007) y Østergaard-Nielsen (2003) van más allá al argumentar que el reconocimiento del voto de la diáspora no solo amplía los márgenes de la representación política, sino que también contribuye a la cohesión de sociedades fragmentadas –fortaleciendo el vínculo entre el Estado y su ciudadanía transnacional–. Keating (2001), por su parte, advierte que restringir el sufragio para los migrantes no es solo una limitación a la ciudadanía, sino una erosión de la calidad democrática, al privar al sistema de perspectivas que estos actores pueden aportar.

Desde un enfoque postnacional, Soysal (1994) plantea que, en un mundo crecientemente interconectado, la ciudadanía no debe vincularse exclusivamente al Estado-nación, sino a redes de pertenencia transnacional. En esta línea, la democracia plena –según esta concepción– requiere reconocer a las diásporas como actores legítimos en la configuración del orden político global.

A lo largo del tiempo, la democracia ha sido objeto de múltiples definiciones –desde enfoques minimalistas y procedimentales hasta concepciones más integrales que abordan su calidad y profundidad–. Cada una de estas perspectivas ofrece claves para comprender la importancia del sufragio extraterritorial como un mecanismo de expansión y fortalecimiento democrático. A continuación, la Tabla 1 presenta un análisis comparativo entre estos marcos teóricos y la relevancia del voto de la diáspora en la consolidación del sistema democrático.

TABLA I. DEFINICIONES DE DEMOCRACIA E IMPLICACIONES EN EL VOTO EN EL EXTERIOR

<i>Teórico/Definición</i>	<i>Descripción</i>	<i>Relevancia del Voto en el Exterior</i>
Schumpeter (2013) (Minimalista)	Democracia como un sistema en el que los líderes son seleccionados a través de competencias electorales regulares.	Potencia la competencia al permitir que más ciudadanos, independientemente de su ubicación, elijan líderes.
Dahl (2008) (Procedimental)	Énfasis en la participación plena y la competencia política equitativa entre los diferentes actores.	Profundiza la democracia al garantizar la inclusión y representación de ciudadanos en el exterior.
(Morlino <i>et al.</i> , 2017) (Calidad)	Se centra en dimensiones como el respeto a los derechos y libertades, y el funcionamiento efectivo de las instituciones.	El voto en el exterior refuerza el respeto a los derechos políticos y fortalece la legitimidad institucional.

Fuente: Elaboración propia.

La decisión de extender el derecho al voto a los ciudadanos no residentes abre un debate fundamental sobre la legitimidad de su incidencia en las dinámicas político-electorales de un país en el que no habitan. En este sentido, surge la interrogante de si un connacional en el exterior puede ejercer la misma influencia que aquel que permanece dentro de las fronteras estatales. Este debate se articula en torno a tres cuestiones centrales: ¿mantienen los migrantes un interés activo en los asuntos de su país de origen?, ¿en qué medida los acontecimientos nacionales afectan a quienes residen en el extranjero? y ¿hasta qué punto la participación de la diáspora resulta relevante para los partidos políticos y actores institucionales?

La migración no implica, en todos los casos, una desconexión inmediata del país de origen. Si bien el interés por la política nacional puede atenuarse con el tiempo, muchos migrantes mantienen vínculos estables con su nación a través de diversos canales: el consumo de medios de comunicación nacionales, la gestión de negocios y propiedades, la adquisición de una doble nacionalidad, la afiliación a organizaciones transnacionales –como organizaciones sociales o partidos– o el envío de remesas a sus familias. Estas formas de conexión refuerzan su sentido de pertenencia y justifican su derecho a incidir en la configuración del futuro político del país del que siguen formando parte, aunque residan en el extranjero.

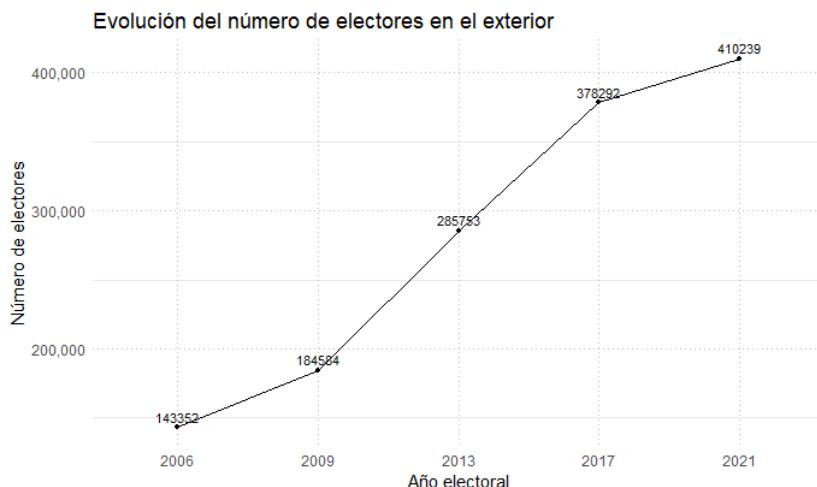
Entre estos lazos, el envío de remesas es una de las manifestaciones más concretas y recurrentes de la relación que los migrantes sostienen con su país de origen. Más allá de su impacto económico, estas transferencias reflejan un compromiso sostenido con el bienestar de sus familias y, en muchos casos, con el desarrollo del país en su conjunto. El migrante que remite dinero a su nación de origen no solo contribuye al sustento de sus seres queridos, sino que, en ocasiones, busca fomentar la inversión, estimular la economía local o mantener activos ciertos vínculos patrimoniales. Así como las remesas económicas representan una forma material de conexión con el país de origen, la participación electoral desde el extranjero puede concebirse como una *remesa política*, una contribución intangible pero fundamental para la democracia nacional y transnacional.

Desde esta perspectiva, el sufragio en el exterior adquiere un significado que trasciende el mero acto de votar. Emitir un voto desde otro país implica, en muchas ocasiones, sortear obstáculos administrativos, como la necesidad de empadronarse en registros específicos, así como dificultades logísticas, tales como desplazamientos a consulados o incluso a otros países cuando no hay representación diplomática en la nación de acogida. Estas barreras convierten el acto de sufragar en una manifestación deliberada de compromiso cívico: el migrante que ejerce su derecho al voto demuestra, de manera inequívoca, que los asuntos políticos de su país de origen siguen siendo de su interés y que su identidad política no se desvanece con la distancia.

El caso de Ecuador ilustra esta tendencia. Desde la implementación del voto en el exterior, el padrón electoral de ecuatorianos residentes en el extranjero ha experimentado un crecimiento constante en cada proce-

so electoral (ver Figura 1). Este aumento progresivo en la inscripción de votantes sugiere que el interés de la diáspora ecuatoriana por la política nacional no solo se mantiene, sino que se refuerza con el tiempo. Así, lejos de representar un electorado marginal o desvinculado, los migrantes emergen como un actor político transnacional con capacidad de influencia en la configuración democrática.

FIGURA 1. PADRÓN ELECTORAL DE ECUADOR EN EL EXTERIOR (2006-2021)



Fuente: Elaboración propia con datos del Consejo Nacional Electoral.

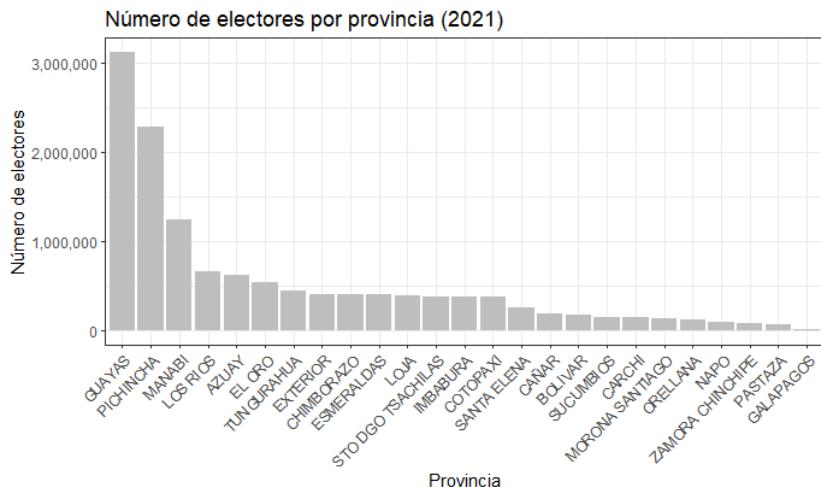
Ahora bien, el votante en el exterior también sufraga en defensa de sus intereses, pese a que no se encuentre físicamente dentro de las fronteras nacionales, pues podría elegir propuestas que le incumban directamente, como puede ser mejoras en los servicios consulares, proyectos de beneficios económicos para población en el exterior o retornadas, beneficios en temas pensionales, manejos de las relaciones internacionales, becas para estudios superiores, entre otras. Además de un interés propio, el acto de votar también encierra elementos altruistas, tales como querer que al país de origen le vaya bien, que mejoren los problemas o que se fortalezca las instituciones y la democracia.

El voto en el exterior ha cobrado especial relevancia en Ecuador, un país que, a lo largo de los años, ha experimentado significativos flujos migratorios. La decisión de extender el derecho al voto a aquellos ciudadanos que residen fuera del territorio nacional refleja una ampliación de la participación democrática y el reconocimiento de la importancia de la diáspora en la construcción de la nación. Al otorgar este derecho, se está garantizando una inclusión política más amplia y una representatividad más exacta (Lafleur, 2013).

Concretamente, la capacidad de influencia de los votantes en el exterior en las elecciones ecuatorianas es bidimensional. En primer lugar, el gran número de emigrantes registrados puede incidir significativamente los resultados electorales. Las dinámicas políticas, las preocupaciones y los intereses de los emigrantes pueden variar en comparación con los residentes internos, y este contraste puede reflejarse en las preferencias electorales (Guarnizo *et al.*, 2003). En segundo lugar, la representatividad en el legislativo también se ve afectada. Varios escaños están en juego que representan específicamente a la población en el exterior, lo que tiene el potencial de influir en la composición y dinámica de la Asamblea Nacional. Este reconocimiento de la voz de los emigrantes en la arena legislativa refuerza la profundización democrática y la inclusión de todas las voces en el proceso político (Bauböck, 2003).

Frente a lo primero, hay que mencionar que en el caso de Ecuador el número de empadronados es alto y por ende este segmento del electorado podría afectar los resultados. Como se muestra en la figura 2, para el año 2021 el potencial del voto en el exterior, sumando las tres circunscripciones en las que se divide este segmento de la población, fue superior al de 17 provincias de las 24 que tiene Ecuador. Esto quiere decir que las personas habilitadas para votar en el exterior eran más que las de Chimborazo, Esmeraldas, Loja, Santo Domingo De Los Tsachilas, Imbabura, Cotopaxi, Santa Elena, Cañar, Bolívar, Sucumbíos, Carchi, Morona Santiago, Orellana, Napo, Zamora Chinchipe, Pastaza y Galápagos.

FIGURA 2. PADRÓN ELECTORAL DE ECUADOR POR PROVINCIA (2021)



Fuente: Elaboración propia con datos del Consejo Nacional Electoral.

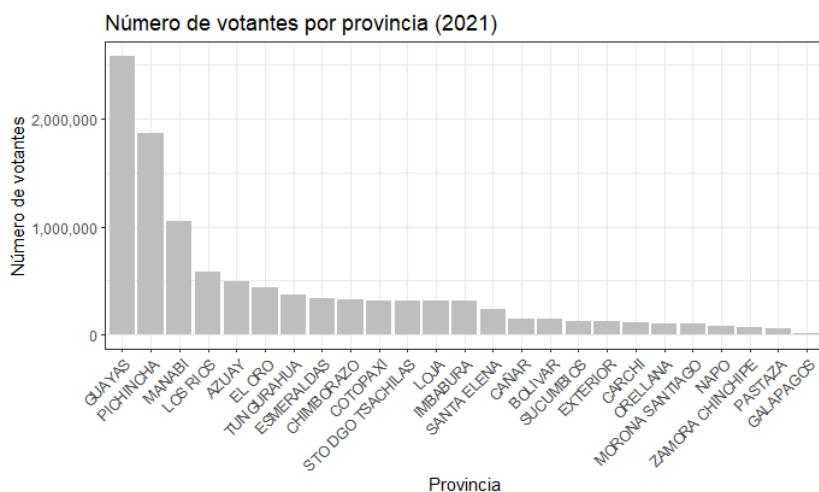
No obstante, que haya más electores inscritos no necesariamente significa que el porcentaje de votación sea mayor en términos absolutos. Al respecto se evidencia en la figura 3 que la provincia del Exterior solo tiene una votación mayor en términos absolutos a las provincias de Carchi, Orellana, Morona Santiago, Napo, Zamora Chinchipe, Pastaza y Galápagos.

Un aspecto que puede suscitar un cambio en los porcentajes de participación es el voto telemático que oficialmente el Estado ecuatoriano habilitó a principios de 2023 en las elecciones del referéndum constitucional que impulsó el presidente Guillermo Lasso y en el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social. Al respecto se esperaría que con esto los ciudadanos en el exterior tengan facilidades a la hora de emitir su voto, pues disminuye costos en la movilización de electores que tienen que viajar a otras ciudades o a otros países para emitir su voto.

El voto en el exterior, en el contexto ecuatoriano, no solo representa un mecanismo de inclusión política para la diáspora, sino que también ha sido catalizador de transformaciones dentro de la estructura democrática del país. La adaptabilidad de las instituciones ecuatorianas, al enfrentar el

reto de garantizar la participación de ciudadanos dispersos globalmente, ha derivado en un énfasis renovado en la integración de tecnologías avanzadas en el ámbito electoral. Esta transición desde un enfoque tradicional presencial hacia métodos telemáticos refleja un esfuerzo estatal por adecuar las prácticas electorales a la era digital y, con ello, superar las barreras geográficas que puedan impedir el ejercicio del voto. Más aún, la adopción de estas modalidades tecnológicas busca combatir uno de los fenómenos más preocupantes para la democracia: la abstención. El esfuerzo por modernizar y hacer más accesible el proceso de votación, especialmente para aquellos en el exterior, manifiesta una voluntad política clara de robustecer la democracia ecuatoriana, reconociendo el valor y relevancia de cada voto, sin importar desde qué rincón del mundo se emita.

FIGURA 3. NÚMERO DE VOTANTES DE ECUADOR POR PROVINCIA (2021)



Fuente: Elaboración propia con datos del Consejo Electoral Nacional.

Sin embargo, pese a que la abstención en el exterior es considerable, como mencionan Rashkova y van der Staak (2019) los votos que se emitan desde el extranjero pueden jugar un papel relevante en los resultados que pueden obtener algunos partidos. Para cualquier partido político del Ecuador recibir votos en el exterior puede significar la obtención de más escaños en la

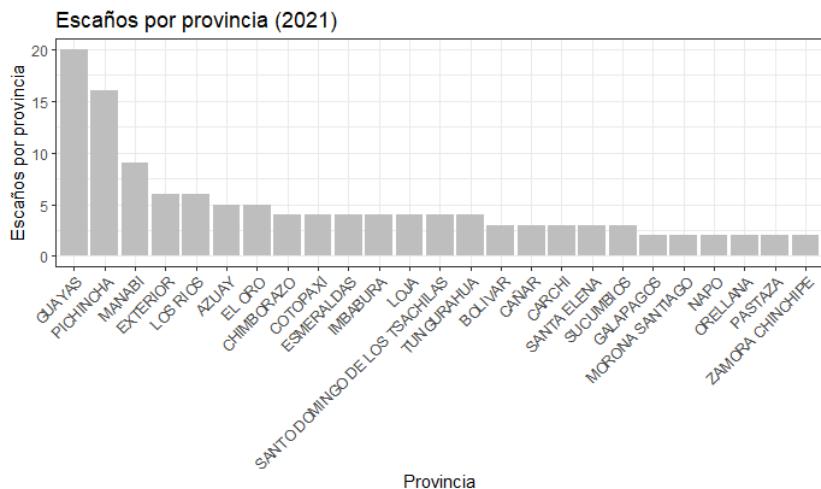
Asamblea o incluso revertir una tendencia en las elecciones presidenciales. Esto toma relevancia para fuerzas políticas como el *correísmo*, la cual históricamente se ha visto beneficiada por el voto en el exterior desde el año 2009.

Ahora bien, frente a la segunda vía de incidencia se destaca que Ecuador es de los pocos países del mundo que reservan asiento para representar a su población en el exterior. De hecho, solamente en la región lo hacen Ecuador, Colombia y Perú (Palop-García, 2017; Umpierrez de Reguero *et al.*, 2017; Casas-Ramírez, 2025). Esto se consolidó con la Constitución de 2008, donde se le dio la posibilidad a los ecuatorianos en el exterior de tener participación con escaños reservados (Freidenberg y Pachano, 2016). Lo interesante de esto es que, al comparar los tres casos, se destaca que Ecuador es el país que más reserva asiento de los tres, pues en cada circunscripción hay dos representantes por el exterior, lo que da un total de seis legisladores, mientras que en el caso peruano son dos y en el colombiano uno. Es decir, en el caso de Colombia esta representación equivale al 0.33% del total del Congreso (contando las dos cámaras), en Perú representan 1.53 % del Congreso y en Ecuador el 4.38% del total de la Asamblea.

El sufragio de la diáspora ecuatoriana adquiere una relevancia estratégica dentro del panorama electoral del país. Dada la considerable cantidad de escaños que se deciden a partir de los votos en el exterior, como se destaca en la figura 4, esta circunscripción se convierte en un espacio crucial para los partidos y candidatos. En este contexto, no sorprende que las campañas electorales dediquen esfuerzos y recursos significativos para cortejar a los votantes ecuatorianos dispersos por el mundo.

Las implicancias de esta realidad son profundas para la estructura democrática ecuatoriana. La capacidad de estas circunscripciones exteriores de decidir un número considerable de escaños puede, en elecciones reñidas, ser el factor que incline la balanza en la composición de la Asamblea Nacional. Esta circunstancia puede jugar un papel determinante en la consolidación de una mayoría legislativa favorable al Ejecutivo, o, inversamente, potenciar la presencia de una oposición fuerte con capacidad de supervisión y contrapeso. Adicionalmente, la importancia del voto en el exterior puede llevar a que las agendas políticas incorporen, con mayor énfasis, las demandas y preocupaciones de la diáspora, enriqueciendo el debate democrático con una perspectiva global.

FIGURA 4. NÚMERO DE ESCAÑOS POR PROVINCIA EN ECUADOR (2021)



Fuente: Elaboración propia con datos del CNE.

Otra implicación para la democracia es que, debido al alto padrón electoral y a que hay varios escaños en juego, los partidos políticos y los candidatos tienen muchos incentivos para capturar el voto de este electorado, y por lo tanto se espera que estos realicen campaña en el exterior, incluyan en sus discursos a los migrantes y realicen propuestas alrededor de los problemas que afronta esta población.

3.3 *Lo que representa este sufragio en términos simbólicos*

En términos simbólicos, los votos de los migrantes ecuatorianos encierran múltiples significados a partir de la orientación ideológica del mismo. De esa manera, el voto no solo se entiende como un número, sino también como un mensaje que se envía desde el exterior, por lo tanto, es una forma en la que dentro del marco de la democracia representativa la población en el exterior se exprese.

Para Bermudez, Lafleur, y Escriva “las preferencias electorales de los emigrantes tienen un carácter simbólico fuerte: representan la identificación con el país de origen” (2017, p. 50). Pero además de reafirmar su relación con su país, el migrante mediante el voto también expresa una opinión política que dirige a favor de ciertos partidos o candidatos en específico, que podría pensarse que son los que defienden sus derechos o buscan solucionar los problemas que los hicieron salir del país. De hecho, Bermudez, Lafleur, y Escriva (2017) mencionaron que el emigrar también era un acto de “voz”, en el que se podía expresar por medio del voto el apoyo a un proyecto político, entendiendo que los migrantes eran personas que habían salido de sus países por razones políticas o económicas.

De esa manera el voto de los migrantes ecuatorianos tiene un efecto en la democracia en cuanto envía un mensaje sobre las posiciones políticas de la población en el exterior respecto a lo que está pasando en un país. Estas posiciones pueden ser impulsadas por una decisión de obtener algún beneficio personal o colectivo; ya sea en la profundización de derechos o en la mejora de los servicios consulares; por la afinidad partidaria e identificación ideológica, que se expresa con el apoyo a ciertas fuerzas que impulsan proyectos políticos que los representan; o por características sociohistóricas como la clase, la religión, la etnia (Lafleur y Sánchez-Domínguez, 2015; Casas y Piedrahita-Bustamante, 2021).

3.4 El voto migrante y las plataformas digitales: una oportunidad o una amenaza

El proceso democrático siempre ha evolucionado, adaptándose a las circunstancias y exigencias de cada era. Las plataformas digitales facilitan la difusión de información y, en algunos casos, la posibilidad de participación, deliberación y votación electrónica de la población que está fuera de las fronteras físicas. En esta contemporaneidad, marcada por el fenómeno de la migración y el avance tecnológico, emerge un nuevo desafío: el voto en el exterior mediado por plataformas digitales. Esto destaca la relevancia de garantizar la integridad del proceso para este segmento del electorado.

Por otro lado, el giro hacia lo digital no viene sin sus retos. Norris (2014) ha señalado cómo la vulnerabilidad tecnológica puede ser instrumentaliza-

da para interferir en procesos democráticos. Howard y Kollanyi (2016) han documentado cómo actores diversos utilizan las redes para desinformar y polarizar, afectando la percepción y el comportamiento de los votantes. Al respecto Bennett y Livingston (2018) argumentan que se está en una era de “combinación de realidades”, donde los votantes se forman opiniones a partir de una mezcla de hechos y manipulaciones.

Para la diáspora que depende de plataformas digitales para informarse, el riesgo es aún mayor. La esencia de la democracia —la libre elección basada en la información— se pone a prueba. Sin embargo, el avance tecnológico también puede ser un aliado. Según Valenzuela, Arriagada, y Scherman (2012), la democratización del acceso a la información, si se gestiona adecuadamente, puede potenciar la participación informada. El desafío radica en discernir entre la información y la desinformación, garantizar la seguridad de los sistemas de votación y educar al electorado (Casas, 2023).

Ecuador, como muchos otros países, ha reconocido el papel crucial de su diáspora en la conformación de su panorama político y ha buscado mecanismos para garantizar su inclusión en el proceso electoral. Si bien la tecnología ha ofrecido herramientas para una mayor inclusión, también ha puesto de manifiesto la necesidad de robustecer los sistemas contra potenciales amenazas. Por ejemplo, en las elecciones de 2021 Ecuador realizó unos pilotos con dos modalidades de voto en el exterior mediados por la tecnología, específicamente el voto electrónico presencial con ayuda de una máquina y el voto electrónico por internet. Los resultados del último aumentó considerablemente el porcentaje de participación respecto a los ecuatorianos que acudieron al consulado a votar presencialmente (Dandoy y Umpierrez De Reguero, 2021).

Así pues, este piloto con los métodos de votación en el exterior llevó a que en las elecciones nacionales anticipadas de 2023 los ecuatorianos residentes en el extranjero pudieran sufragar desde sus hogares por medio del internet, y de esa forma se pudiera ampliar la participación democrática en estos comicios al reducir la abstención. Pero en la primera vuelta hubo unos fallos en el *software* que impidieron el normal transcurso de la jornada en el exterior y las autoridades denunciaron que esto ocurrió por ataques ciberneticos que recibió la plataforma (DW, 2023). De esa forma *hackers*, *bots* y *trolls* son términos que ahora forman parte del vocabulario electoral, como señala Woolley (2016).

En consecuencia, las elecciones en el exterior se tuvieron que repetir en la fecha en la que se realizó la segunda vuelta y esto se llevó a cabo únicamente de forma presencial. Las autoridades consideraron que el voto en el exterior no iba a afectar las elecciones presidenciales de primera vuelta y por ende bastaba con que los migrantes pudieran participar en el *ballotage* entre Luisa González y Daniel Noboa. Lo particular es que, a diferencias de las elecciones a la presidencia, las autoridades consideraron que sí era posible que el voto de los migrantes pudiera afectar la composición de la Asamblea, y por eso se permitió votar en las elecciones legislativas. La cuestión fundamental que surge entonces con este tema es cómo los sistemas democráticos, incluido el de Ecuador, pueden navegar este terreno complejo y garantizar que la tecnología sirva para fortalecer, y no socavar, el voto en el exterior y, por ende, la democracia en su conjunto.

Con todo, el Consejo Nacional Electoral de Ecuador decidió eliminar la votación telemática en el exterior y por eso las elecciones se repitieron solo de forma presencial (Primicias, 2023). Lo más relevante de la implementación de este mecanismo fueron varias cosas: Primero, hacer un piloto que demostrara que la votación en el exterior aumentaba cuando se implementa un mecanismo como el voto por internet (Dandoy y Umpierrez De Reguero, 2021). Segundo, reformar la ingeniería constitucional para que se implementara una nueva forma de votación a la institucional electoral ecuatoriana y de esa forma robusteciera la democracia por medio de disminución de la abstención. Por último, al repetir las elecciones legislativas, se evidenció que hay una concepción de que el voto en el exterior importa en tanto y en cuanto puede afectar la composición de la Asamblea debido a la cantidad de votos que hay en juego, la forma en cómo se transforman estos votos en puestos en el legislativo y también por la reserva de escaños para la representación de los migrantes.

REFLEXIONES FINALES

En el análisis de las implicaciones de los flujos migratorios y la participación electoral de la diáspora en la democracia de Ecuador, este artículo revela la complejidad y la importancia de estos factores. La inclusión de la diáspora en las dinámicas electorales no es solo una cuestión de adaptaciones legales

o administrativas, sino que representa un cambio sustancial en la comprensión y práctica de la democracia. El voto en el exterior y la representación legislativa de los migrantes son fundamentales para garantizar una democracia inclusiva y representativa, reflejando un compromiso con la pluralidad y la diversidad de experiencias y perspectivas.

Estos mecanismos representan una expansión significativa de la noción de ciudadanía y una ampliación del tejido democrático, al integrar voces anteriormente marginadas. La capacidad de los migrantes para influir en los resultados electorales y su representación en las instituciones legislativas demuestra una democratización más profunda y significativa. La participación de la diáspora aporta una dimensión transnacional importante al discurso político, lo que fomenta una comprensión más diversa de la comunidad política. Además, la diáspora ecuatoriana no solo influye en las decisiones políticas a través del sufragio, sino que también desempeña un papel vital en la formación de la cultura política del país. Su participación activa en las elecciones y en la política, a pesar de estar físicamente lejos, demuestra una conexión continua y significativa con su país de origen.

El desafío que enfrenta Ecuador es asegurar que estos avances en la inclusión de la diáspora se mantengan y profundicen. Esto requiere un compromiso continuo para adaptar y mejorar los mecanismos de participación electoral, teniendo en cuenta las necesidades y experiencias únicas de los migrantes. La participación de la diáspora no solo fortalece la legitimidad y la eficacia de las instituciones democráticas, sino que también fomenta una mayor cohesión social y un sentido de pertenencia más amplio entre todos los ecuatorianos, sin importar dónde residan. Este análisis subraya la importancia de los migrantes como agentes activos en la construcción y sostentimiento de la democracia. Su participación en la vida política de Ecuador no solo es un derecho, sino también una contribución valiosa a la resiliencia y vitalidad de su sistema democrático. La experiencia de Ecuador ofrece lecciones importantes sobre cómo un país puede adaptarse y responder a las realidades de una sociedad globalizada, garantizando que los derechos y la participación de todos los ciudadanos sean una prioridad en el desarrollo y fortalecimiento de sus instituciones democráticas.

Ecuador ha integrado a la diáspora en las dinámicas democráticas, reconociendo su impacto en los resultados electorales y la significación

simbólica de su participación. Este enfoque pionero implica la extensión de derechos y el fortalecimiento de vínculos socio-políticos con la diáspora, desafiando a Ecuador a seguir innovando en mecanismos que incrementen la participación de los emigrantes en un contexto de creciente migración. Esto incluye estimular el rol de partidos y candidatos y adoptar prácticas exitosas de otros países, garantizando que los emigrantes sean una parte integral y activa de la democracia ecuatoriana.

Dado la combinación entre altos flujos migratorios y la existencia de mecanismos de participación electoral para la población en el exterior, se realizó una reflexión, a partir de evidencia empírica, sobre las implicaciones a la democracia de Ecuador. Para hacerlo el artículo se estructuró así: en la primera sección se discutió unos conceptos sobre el voto en el exterior y la representación migrante y en un segundo momento se analizaron las implicaciones de estos dos mecanismos frente a distintas aristas de la democracia y las transformaciones tecnológicas.

Ahora bien, tanto el voto en el exterior como la representación de los migrantes en el legislativo le trae una serie de efectos a la democracia de cualquier país. No solo en términos de la ingeniería constitucional con las reformas y ajustes que se tienen que hacer al sistema electoral, sino también en relación con profundización de la democracia, la mejora de la cultura política y a la ampliación de la noción de ciudadanía. Lo anterior se puede observar en los temas que se desarrollaron en esta reflexión: integración de una población marginada de las dinámicas democráticas, el potencial impacto de este segmento electoral en los resultados, la significación simbólica que reviste dicho acto de votación y el papel de la tecnología en la participación política.

Por último, este análisis subraya la importancia de los migrantes como agentes activos en la construcción y sostenimiento de la democracia. Su participación en la vida política de Ecuador no solo es un derecho, sino también una contribución valiosa a la resiliencia y vitalidad de su sistema democrático. La experiencia de Ecuador ofrece aprendizajes sobre cómo un país puede adaptarse y responder a las realidades de una sociedad globalizada, garantizando que los derechos y la participación de todos los ciudadanos sean una prioridad en el desarrollo y fortalecimiento de sus instituciones democráticas.

Esta situación plantea interrogantes que podrían ser abordados en próximos artículos: ¿Cómo las tecnologías de votación para la diáspora, con sus riesgos inherentes, afectan la integridad de los procesos electorales? ¿De qué manera contribuye la experiencia ecuatoriana a la comprensión de la ciudadanía en un contexto globalizado? La contribución de este análisis es doble: primero, ofrece una comprensión detallada de cómo Ecuador está abordando el desafío de integrar a su diáspora en la vida política nacional, y segundo, plantea preguntas críticas sobre la interacción entre la tecnología, la migración y la democracia, relevantes en el contexto actual. Estas reflexiones son fundamentales para comprender la evolución de la democracia nacional y trasnacional en la era de la globalización y la digitalización.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTMAN, D., HUERTAS-HERNÁNDEZ, S. y SÁNCHEZ, C. (2023). Two Paths Towards the Exceptional Extension of National Voting Rights to Non-Citizen Residents. En *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. =. Núm. 0. pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2023.2182713>
- AMAN, A. y BAKKEN, M. (2021). *Out-of-Country Voting (Learning from Practice)*. International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- ARAUJO, L. (2010). Estado y voto migrante: Una radiografía de la Región Andina. En *Boletín Andina Migrante*. Núm. 7. pp. 3-10.
- ASAMBLEA NACIONAL DE ECUADOR. (2009). *Discurso del presidente de la República, economista, Rafael Correa*. Asamblea Nacional del Ecuador. Disponible en https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/discurso_del_presidente_de_la_republica_economista_rafael_correa
- BAUBÖCK, R. (2003). Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism. En *The International Migration Review*. Vol. 37. Núm. 3. pp. 700-723.
- BAUBÖCK, R. (2007). Stakeholder Citizenship and Transnational Political Participation: a Normative Evaluation of External Voting. En *Fordham Law Review*. Núm. 75. pp. 2393-2447.

- BENNETT, W. y LIVINGSTON, S. (2018). The Disinformation Order: Disruptive Communication and the Decline of Democratic Institutions. En *European Journal of Communication*. Vol. 33. Núm. 2. pp. 122-139. DOI: <https://doi.org/10.1177/0267323118760317>
- BERMUDEZ, A., LAFLEUR, J. y ESCRIVA, A. (2017). Contribuyendo a la democracia en países de origen: El voto externo de los migrantes andinos. En *América Latina Hoy*. Núm. 76. pp. 35-54. DOI. <https://doi.org/10.14201/ah2017763554>
- CALDERÓN, L. (2017). Avances en la implementación del voto extraterritorial mexicano: Entre dudas y certezas. En *América Latina Hoy*. Núm. 76. pp. 75-92. DOI: <https://doi.org/10.14201/ah201767592>
- CASAS, D. y PIEDRAHITA-BUSTAMANTE, P. (2021). Análisis comparado de la votación de colombianos en Estados Unidos, España y Venezuela (2014 y 2018). En *Nuevo Derecho*. Vol. 17. Núm. 28. DOI: <https://doi.org/10.25057/2500672X.1354>
- CASAS-RAMÍREZ, D. (2025). Adopción de representación legislativa para ciudadanos en el exterior en sistemas electorales: Colombia (1991) y Ecuador (2008) en perspectiva comparada. En *Revista Perfiles Latinoamericanos*. Vol. 33. Núm. 65. DOI: <https://doi.org/10.18504/pl3365-009-2025>
- CASTLES, S. y MILLER, M. (2005). The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. En *American Foreign Policy Interests*. Vol. 27. Núm. 6. pp. 537-542. DOI: <https://doi.org/10.1080/10803920500434037>
- COLLYER, M. (2014). Inside out? Directly Elected 'Special Representation' of Emigrants in National Legislatures and the Role of Popular Sovereignty. En *Political Geography*. Núm. 41. pp. 64-73. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2014.01.002>
- DAHL, R. (2008). Polyarchy: Participation and Opposition. Yale University Press.
- DANDOY, R. y UMPIERREZ DE REGUERO, S. (2021). E-voting and non-resident citizens' voter turnout: A quasi-experiment in Ecuador. En P. Kommers y M. Macedo (Eds.). *Proceedings of the 14th Interna-*

- tional Conference on ICT, Society and Human Beings 2021. pp. 30-36. IADIS Press.
- DW. (2023). *Ecuador repetirá el voto en el exterior de las elecciones*. Disponible en <https://www.dw.com/es/ecuador-repetir%C3%A1-el-voto-en-el-exterior-de-las-pasadas-elecciones/a-66637587>
- ELLIS, A., NAVARRO, C., MORALES, I., GRATSCHEW, M. y BRAUN, N. (2008). *Voto en el extranjero: El manual de IDEA Internacional*. IDEA - Federal Electoral Institute of Mexico. Disponible en <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/voto-en-el-extranjero-el-manual-de-idea-internacional.pdf>
- FREIDENBERG, F. y PACHANO, S. (2016). *El sistema político ecuatoriano*. Ecuador: Flacso. Disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/141936-opac>
- FREIDENBERG, F. (2012). Ecuador 2011: Revolución Ciudadana, estabilidad presidencial y personalismo político. En *Revista de Ciencia Política*. Vol. 32. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2012000100007>
- GUARNIZO, L., PORTES, A. y HALLER, W. (2003). Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. En *American Journal of Sociology*. Vol. 108. Núm. 6. pp. 1211-1248. DOI: <https://doi.org/10.1086/375195>
- HERRERA, G., CARILLO, M. y LARA-REYES, R. (2022). Emotions, Inequalities and Crises: Ecuadorian Migrants in Europe During the COVID-19 Pandemic. En *International Migration*. DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.13070>
- HERRERA, G. (2021). Migraciones en pandemia: Nuevas y viejas formas de desigualdad. En *Nueva Sociedad*. Núm. 293.
- HOWARD, P. y KOLLANYI, B. (2016). *Bots, #StrongerIn, and #Brexit: Computational Propaganda During the UK-EU Referendum* (arXiv:1606.06356). DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.1606.06356>
- KEATING, M. (2001). *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. OUP Oxford.

- LAFLEUR, J. (2015). The Enfranchisement of Citizens Abroad: Variations and Explanations. En *Democratization*. Vol. 22. Núm. 5. pp. 840-860. DOI: <https://doi.org/10.1080/13510347.2014.979163>
- LAFLEUR, J. y SÁNCHEZ-DOMÍNGUEZ, M. (2015). The Political Choices of Emigrants Voting in Home Country Elections: a Socio-Political Analysis of the Electoral Behaviour of Bolivian External Voters. En *Migration Studies*. Vol. 3. Núm. 2. pp. 155-181. DOI: <https://doi.org/10.1093/migration/mnu030>
- LAFLEUR, J. (2013). *Transnational Politics and the State: The External Voting Rights of Diasporas*. Disponible en <https://www.routledge.com/Transnational-Politics-and-the-State-The-External-Voting-Rights-of-Diasporas/Lafleur/p/book/9781138807457>
- MANIN, B. (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Alianza.
- MARGHERITIS, A., BERMÚDEZ, A., HERRERA, G. y PADILLA, B. (2024). 'In-Betweeners' in Turbulent Times: Migrants in the Epicentre of Diverse 'Crises' in the Americas and Europe. En *International Migration*. Vol. 62. Núm. 4. pp. 125-131. DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.13292>
- MARGHERITIS, A. (2017). Argentinos en el exterior: Desafíos actuales de su inclusión política en el país de origen. En *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*. Núm. 76. pp. 55-73.
- MC AULIFFE, M., KITIMBO, A. y KHADRIA, B. (2019-11-27). *Reflections on Migrants Contributions in an Era of Increasing Disruption and Disinformation*. Naciones Unidas. DOI: <https://doi.org/10.18356/d1156bb4-en>
- MERENSON, S. (2016). El Frente Amplio de Uruguay en Argentina y el «voto Buquebus». Ciudadanía y prácticas políticas transnacionales en el Cono Sur. En *Estudios Políticos*. Núm. 48. pp. 115-134. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n48a07>
- MORLINO, L., PACHANO, S. y TOVAR, J. (2017). *Calidad de la Democracia en América Latina*. Editora CRV.
- MORLINO, L. (2014). *La calidad de las democracias en América Latina: Informe para IDEA Internacional*. International IDEA; Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

- NOHLEN, D. y GROTH, F. (2008). Marco legal y panorama de la legislación electoral. En A. Ellis, C. Navarro, I. Morales, M. Gratschew y N. Braun (Eds.). *Voto en el extranjero: El manual de IDEA Internacional*. IDEA - Federal Electoral Institute of Mexico. Disponible en <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/voto-en-el-extranjero-el-manual-de-idea-internacional.pdf>
- NORRIS, P. (2002). *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NORRIS, P. (2014). *Why Electoral Integrity Matters*. Cambridge University Press.
- ØSTERGAARD-NIELSEN, E. (2003). The Politics of Migrants' Transnational Political Practices. En *International Migration Review*. Vol. 37. Núm. 3. pp. 760-786. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00157.x>
- PALOP-GARCÍA, P. (2018). Contained or Represented? The Varied Consequences of Reserved Seats for Emigrants in the Legislatures of Ecuador and Colombia. En *Comparative Migration Studies*. Vol. 6. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0101-7>
- PALOP-GARCÍA, P. (2017). Ausentes, pero representados: Mecanismos institucionales de representación de emigrantes en América Latina y el Caribe. *América Latina Hoy*. Núm. 76. pp. 15-34. DOI: <https://doi.org/10.14201/alh2017761534>
- PEDROZA, L. (2013). Extensiones del derecho de voto a inmigrantes en Latinoamérica: ¿contribuciones a una ciudadanía política igualitaria?: Una agenda de investigación. En *International Research Network on interdependent Inequalities in Latin America*. DOI: <https://doi.org/10.17169/refubium-23471>
- PHILLIPS, A. (1995). *The Politics of Presence*. Oxford: Clarendon Press.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR. (2015). *Jamás lo olviden, al país no lo salvaron los ricos, sino los pobres; nuestros migrantes*. Disponible en <https://www.presidencia.gob.ec/jamas-lo-olviden-al-pais-no-lo-salvaron-los-ricos-sino-los-pobres-nuestros-migrantes/>
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE ECUADOR. (2007). *Discurso de posesión del presidente de la República, economista Rafael Correa Delgado en*

- la Mitad del Mundo.* Disponible en <https://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/2007-01-15-Discuso-Posesi%C3%B3n-Presidencial-Mitad-del-Mundo.pdf>
- PRIMICIAS. (2023). CNE reforma reglamento y elimina votación telemática para migrantes. En *Primicias*. Disponible en <https://www.primicias.ec/noticias/elecciones-presidenciales-2023/cne-eliminacion-voto-telematico-migrantes/>
- RAMÍREZ-GALLEGOS, J. y UMPIERREZ DE REGUERO, S. (2019). Estado, (e)migración y voto: Análisis longitudinal de la experiencia ecuatoriana (2006-2019). En ODISEA. *Revista de Estudios Migratorios*. Núm. 6. pp. 31-64.
- RAMÍREZ-GALLEGOS, J. (2018). Estado, migración y derechos políticos. El voto de los ecuatorianos desde el extranjero. En *Foro internacional*. Vol. 58. Núm. 4. pp. 755-804. DOI: <https://doi.org/10.24201/fi.v58i4.2486>
- RAMÍREZ-GALLEGOS, J. y RAMÍREZ-GALLEGOS, F. (2005). *La estampida migratoria ecuatoriana: Crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*. CIUDAD-ABYA YALA-UNESCO.
- SARTORI, G. (2011). *Cómo hacer ciencia política: Lógica, método y lenguaje en las ciencias sociales*. Taurus.
- SCHUMPETER, J. (2013). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Routledge.
- SOYSAL, Y. (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. University of Chicago Press.
- TAGINA, M. y CORRADO, A. (2013). El voto de los ítalo-argentinos en las elecciones generales italianas (2006-2008-2013). En *Postdata*. Vol. 18. Núm. 2. pp. 283-322.
- TURCU, A. y URBATSCH, R. (2015). Diffusion of Diaspora Enfranchisement Norms: a Multinational Study. En *Comparative Political Studies*. Vol. 48. Núm. 4. pp. 407-437.
- UMPIERREZ DE REGUERO, S. y DANDOY, R. (2020). Extending the Incumbency Presence Abroad. The Case of MPAIS in Ecuadorian Elections. En T. Kernalegenn y É. Van Haute (Eds.). *Political Parties Abroad: a New Arena for Party Politics*. pp. 115-132. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003015086-9>

- UMPIERREZ DE REGUERO, S., DANDOY, R. y PALMA, T. (2017). Emigración y representación especial: Evidencia de los Ecuatorianos Residentes en el exterior. En *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Núm. 25. pp. 177-201. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005011>
- VALENZUELA, S., ARRIAGADA, A. y SCHERMAN, A. (2012). The Social Media Basis of Youth Protest Behavior: The Case of Chile. En *Journal of Communication*. Vol. 62. Núm. 2. pp. 299-314. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2012.01635.x>
- WELLMAN, E., ALLEN, N. y NYBLADE, B. (2022). *The Extraterritorial Voting Rights and Restrictions Dataset (1950-2020)*. Harvard Dataverse. DOI: <https://doi.org/10.7910/DVN/DIJQ3H>
- WOOLLEY, S. (2016). Automating Power: Social bot Interference in Global Politics. En *First Monday*. DOI: <https://doi.org/10.5210/fm.v21i4.6161>

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2024

Fecha de aceptación: 30 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1230>

400 ANIVERSARIO DE LA VISITA DEL PRÍNCIPE DE GALES A MADRID, SEGÚN RELATO INÉDITO DE DON DIEGO DE SOTO

Antonio Gómez-Gil*
María Mestre Martí**

RESUMEN. En 2023 se cumplió el 400 aniversario de la llegada a Madrid del príncipe de Gales, Carlos de Estuardo (1623), reivindicando su compromiso matrimonial con María de Austria. Este trabajo saca a la luz el relato inédito de D. Diego de Soto y Aguilar de dicha visita, el cual, desde su privilegiada posición, desvela todo lujo de detalles de muchos actos festivos celebrados en las calles y plazas de la villa de Madrid. Esta información permite profundizar en el estudio de la sociedad madrileña del siglo XVII a través de la trascendencia artística, social y urbana que estos acontecimientos tuvieron.

PALABRAS CLAVE. Diego de Soto; príncipe de Gales Carlos Estuardo; trama urbana de Madrid siglo XVII; Felipe IV de España; corridas de toros.

* Profesor titular de la Universidad Politécnica de Valencia, España. Donde también ha impartido clases en el master Habilitante de Arquitectura, master Universitario de Arquitectura del Paisaje y en el master Universitario en Conservación del Patrimonio Arquitectónico. Correo electrónico: angogi1@cpa.upv.es

** Profesora titular de la Universidad Politécnica de Cartagena, España. Investigadora en la Universidad Complutense de Madrid, España, donde colabora activamente con el Grupo de Investigación Gestión del Patrimonio Cultural. Correo electrónico: maria.mestre@upct.es

400TH ANNIVERSARY OF THE VISIT OF THE PRINCE OF WALES TO MADRID, ACCORDING TO AN UNPUBLISHED ACCOUNT BY DON DIEGO DE SOTO

ABSTRACT. 2023 marks the 400th anniversary of the arrival in Madrid of the Prince of Wales, Charles Stuart (1623), claiming his marriage commitment to Mary of Austria. This work brings to light D. Diego de Soto y Aguilar's unpublished account of said visit, which, from his privileged position, reveals every detail of many festive events held in the streets and squares of the village of Madrid. This information allows us to delve deeper into the study of Madrid society in the 17th century through the artistic, social and urban significance that these events had.

KEY WORDS. Diego de Soto; Prince of Wales Charles Stuart; urban fabric of Madrid seventeenth century; Philip IV of Spain; bullfights.

EL “DISCURSO FESTIVO” BARROCO DE DIEGO DE SOTO Y SU TRASCENDENCIA HISTÓRICA

La investigación que dio pie a este artículo comenzó con el hallazgo casual, en Valencia, de un viejo manuscrito decimonónico que transcribía un texto de 1623. Este tenía el extenso título de: *Tratado donde se ponen en epílogo algunas fiestas que se han hecho por casos memorables que han sucedido en España, y fuera de ellas tocantes a la Monarquía de España y su corona*. Por Diego de Soto y Aguilar, criado de sus Majestades de el rey don Felipe Cuarto el grande, y de su hijo don Carlos Segundo, Reyes de los dos mundos hispánicos, Furrier y Aposentador de las tres guardias Españolas, Amarillas Viejas y de a caballo de su Real Persona (Figura 1).

El texto analizado, pertenece al género literario del discurso festivo del periodo barroco español, donde se dejaba la constancia de los fastos de la corte y se fomentaba el proselitismo. En estos escritos, la narración se es-

tructuraba en jornadas, ya que recogían lo sucedido desde la mañana hasta el anochecer de cada uno de los días.

La mayoría de las jornadas de este texto, están dedicadas a la estancia del príncipe de Gales en Madrid, en 1623. Un evento, del que recientemente se han cumplido 400 años y que, de haber tenido un resultado fructífero, hubiera cambiado la historia del mundo.

En su sobrecubierta se aclaraba “Este manuscrito perteneció a D. Jenaro Alenda y copiado por él mismo del original”. El alicantino Jenaro Alenda Mira (1816-1893), fue secretario de la Biblioteca Nacional de España. En 1865, ganó un premio institucional con su obra *Fiestas reales*, que no se publicó hasta 1903 (Alenda, 1903).

El manuscrito original de Diego de Soto sólo ha sido nombrado por la Unión de Bibliófilos Taurinos (Soto, 1967) y citado por Gregorio Rodríguez Herrera (Rodríguez, 2002, p. 169), en una obra que trata sobre la visita del príncipe de Gales a España. Rafael Iglesias también alude a este escrito analizando un poema compuesto por D. Miguel Venegas de Granada, considerándolo inédito y sin identificar al autor. José Campos Cañizares (Campos, 2008) en su obra sobre las celebraciones de las corridas de toros en Madrid, también lo cita, pero sin siquiera comentarlo. Por último, Antonio Puyuelo Salinas (Puyuelo, 1962) en su libro sobre la estancia del príncipe de Gales en Madrid, ni siquiera lo cita.

A partir de estos hechos, se concluye que, aunque se sabía de la existencia del discurso de Diego de Soto en el Archivo de la Biblioteca Nacional, nunca había sido estudiado en profundidad como documento histórico.

Diego de Soto, compensa su diletantismo escritor, ofreciendo un gran número de detalles del evento histórico. Debido a su posición en la corte española, la vivencia de estos actos es mucho más íntima que la que pudiera tener un escritor contemporáneo reconocido. Todo ello hace de este relato un documento testimonial de gran interés para la historia de España e Inglaterra.

En este trabajo se estudia y compara el texto de Diego de Soto, con otros escritos científicos actuales, sobre esta visita, comprobando su fidelidad histórica.

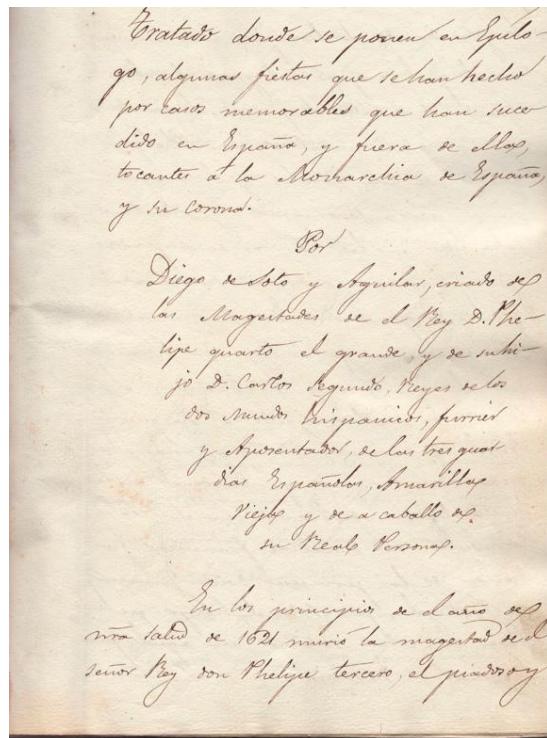
Los escritores del momento aprovecharon la moda del discurso festivo para vender sus narraciones sobre acontecimientos sociales. Según Ferrer “las relaciones, numerosísimas en el Siglo de Oro, son el mejor documento

que hoy en día poseemos para hacernos una idea cabal de las dimensiones que adquiere la fiesta en el Siglo de Oro y de sus pautas de organización” (2003, p. 30).

La visita del príncipe de Gales hizo proliferar estos relatos, ya que “el tiempo que Carlos pasó en la corte española es recordado en la historia como el de la serie de festivales cortesanos más formidable, lujosa y esplendida del Madrid barroco” (Pérez, 2006, p. 2). Fue el Duque de Cea quien, para inmortalizar estos acontecimientos, encargó la redacción de un texto al escritor Juan Ruiz de Alarcón en colaboración con el poeta Antonio Mira de Amescua (Ferrer, 2003, p. 29). Juan de Alarcón, permitió intervenir hasta otros doce autores distintos, lo cual “desencadenó una serie de ataques satíricos” (Ferrer, 2008, p. 116). De esta forma, tanto las “grandes plumas” del Siglo de Oro, como Francisco de Quevedo y Villegas (1794b), Félix Lope de Vega y Carpio (1623) o Luis de Góngora y Argote (Vila, 2012, p. 89), como hasta algunos diletantes, escribieron relatos sobre estos hechos (Cruz, 1996, p. 201-216).

De las fiestas de 1623 se redactó incluso una versión impresa, por Gabriel Ramos Bejarano, pero únicamente describía el juego de cañas celebrado el 21 de agosto de ese año. Esta tuvo el extenso título de: *Relación de las fiestas de toros y/ cañas, que la magestad (sic) católica, de el Rey/ nuestro señor jugó en la villa de Madrid, en 21 de agosto/ por festejar los felicíssimos (sic), y dichosos desposorios del/ Sereníssimo (sic) Príncipe de Gales y la señora/ Infanta doña María* (García, 2011, p. 80).

FIGURA I. PRIMERA PÁGINA DEL TEXTO DE D. DIEGO DE SOTO Y AGUILAR, COPIADO DEL ORIGINAL POR GENARO ALENDA



LOS HECHOS HISTÓRICOS ACONTECIDOS Y EL RELATO DE D. DIEGO DE SOTO

Después de un largo periodo de alianzas anglo-españolas contra Francia, desde el repudio de Catalina de Aragón (1533) y la escisión de la Iglesia de Inglaterra (1534), las relaciones entre la monarquía católica habían sido francamente hostiles. La situación se había agravado desde el reinado de Felipe II, cuando los monarcas españoles se habían erigido como protectores de todos los católicos y especialmente de los de las islas británicas. Porque en la monarquía católica “por encima de las “naturalezas” (orígenes, raza, clase social) la religión católica siguió siendo el primer elemento discriminatorio”

(Recio, 2014, p. 15). Prueba de este apoyo fue la fundación de “colegios”, en Castilla, de línea claramente antianglicana, donde se acogía a súbditos ingleses, escoceses e irlandeses.

Durante las primeras décadas del siglo XVII, los irlandeses llegaron a tener cierto peso en la corte de Madrid, deseando parte de ellos una invasión armada sobre Irlanda. Pero la mayoría solo aspiraban a que existiese un entendimiento entre la comunidad católica y las autoridades inglesas, para que se reconocieran sus derechos, libertades y propiedades en los tres reinos (Pérez, 2006, p.3).

La Conferencia de paz de Somerset House (1604-1605) comenzó a buscar cierta estabilidad entre los dos países. En 1611 se concertó el matrimonio entre la Infanta Ana y Enrique, entonces Príncipe de Gales. Tras el fallecimiento de Enrique y la boda de Ana con Luis XIII, el compromiso pasó a sus hermanos pequeños, Carlos y María. Pero estas negociaciones se estancaron con el papa Paulo V (1620) que condicionaba su permiso, para este matrimonio, con la conversión de Carlos al catolicismo y al compromiso inglés de otorgar libertad de conciencia a los católicos británicos.

Pese a este veto papal, en Inglaterra existía un ambiente pro-alianza, cuando se produjo el viaje de Carlos a Madrid. En la corte de los Estuardo, ya se habían iniciado movimientos para la no-aplicación de las vigentes leyes penales, en contra de los católicos, pese a su no derogación oficial.

Con este viaje Carlos pretendía resolver, o bien materializar el compromiso, o bien descartarlo definitivamente (Rodríguez, 2002, p. 167-189). Según Diego de Soto, el Príncipe, acompañado del entonces marqués de Buckingham:

Disfrazado (...) Tomó en Gales (su estado o principado) la posta; pasó por París, corte de Francia, donde sin ser conocido, vio comer a los reyes franceses; pasó con toda brevedad a España; llegó a Madrid, corte de España, donde tiene su palacio, corte y habitaciones el catolicísimo señor rey don Felipe cuarto de este nombre, como lo han tenido antes sus antecesores. (de Soto, 1623 b, s/n)

Fue ciertamente chocante que el hijo de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia, soberano protestante más poderoso del mundo, se presentara

personalmente en Madrid, sin ningún tipo de garantía. Siendo que Madrid “representaba el centro radiante del poder real y el mismo corazón del mundo católico” (Civil, 1998, p. 31).

Para las cortes europeas este viaje significó que “se había forjado un idilio entre Carlos y María, a pesar de las diferencias de religión, idilio que, a otro nivel, evocaba los amoríos entre moros y cristianas y asimismo el viejo topóso novelesco: ‘*Amor vincit omnia*’” (Redondo, 1998, p. 123).

En la misma línea, Diego de Soto afirmaba sobre Carlos:

Vino solamente a efectuar su casamiento con la serenísima Señora Infanta doña María, (Margarita preciosa de España) y fue fineza y amor harto grande, y riesgo y trabajo excesivo para un príncipe tan regalado, y de tierna edad que apenas tiene 22 años, y no de robusta salud, y extraña confianza que ha hecho de España, y que ha dado espanto al mundo (de Soto, 1623 b, s/n).

Sin embargo, pese a esta visión romántica generalizada, la infanta María había jurado “tomar el hábito de monja antes que casarse con un hereje” (González, 2018, p. 93).

Felipe IV, desde su coronación, en gran parte por la aversión de su hermana a ese enlace, había tratado de cancelar el matrimonio, pero sin pérdida de prestigio para ninguna de los dos reinos (Revilla, 2010, p. 18). Además, desde que Felipe III había sellado el acuerdo nupcial, las circunstancias políticas habían cambiado y era prioritario concluir una alianza más estrecha con su pariente el emperador Fernando II.

Mientras tanto, había fallecido Paulo V y su sucesor Gregorio XV era más permisivo (García, 2020, p. 1823-1890). Cuando Carlos llegó a Madrid, la infanta recibió un mensaje del nuncio papal Carlo Camillo Massimo “para que no dijera palabra sobre el matrimonio hasta que el papa se hubiera declarado al respecto” (González, 2018, p. 93).

El 17 de marzo de 1623 se produjo la entrada de Carlos en Madrid que:

Vino a apearse a la casa del varón de Higvy,¹ su embajador extraordinario, que posa en la calle de Alcalá (...), que aún no lo creía ni sabía de su venida. (...) Se envió luego a llamar al conde de Gondomar que había sido embajador en Inglaterra, y el principal movedor del trato de estos casamientos. (de Soto, 1623 b, s/n.)

Habiendo recibido la noticia por Gondomar, “Olivares, por su parte, corrió a los aposentos del rey y pasó en vela la mayor parte de la noche haciendo los preparativos para una recepción digna de tales huéspedes” (Pérez, 2006, p. 2). Además de su recepción como príncipe, la visita por su carácter diplomático era

Uno de los más notorios acontecimientos ocasionalmente sobrevenidos a la Corte, uno de los más distinguidos eventos prescritos por las etiquetas, era (...) la recepción y el agasajo de las embajadas extraordinarias, (...) donde eran prevenidas las más deslumbrantes celebraciones– para la exhibición y propaganda de la monarquía española. (López, 2018, p. 126)

Debido a lo imprevisto y temerario de la visita del príncipe, Felipe IV y Olivares “llegaron a la conclusión de que un viaje así sólo podía significar que Carlos había decidido convertirse al catolicismo y que lo quería hacer público en España” (Iglesias, 2001, p. 6). Aunque a preguntas de Olivares, Buckingham aclaró que esa no era la intención de Carlos, como los visitantes ingleses no mostraron una lealtad manifiesta a la Iglesia de Inglaterra, los españoles llegaron a dudar de la solidez de su protestantismo (Vila, 2010, p. 1079), (Figura 2).

¹ En 1623 era embajador de Inglaterra, Sir John Digby (conde de Bristol).

FIGURA 2. CORTEJO. TRASLADANDO AL PRÍNCIPE DE GALES, BAJO PALIO, DESDE LOS JERÓNIMOS HASTA EL ALCÁZAR DE LOS AUSTRIAS. 4 DE MAYO DE 1623. RECUPERADA DE ANALES DE KHEVENHÜLLER, GRABADO, 1623.



Por ello, no es de extrañar que la acogida de la Corte hacia Carlos fuera apoteósica e incluso se le hiciera entrar bajo palio, pese a tratarse de un príncipe no católico (Simón, 1980, p. 159-213).

Cuando la villa vino besar la mano al príncipe, traían el palio de damasco blanco con flocadura en las goteras de oro, cordones y cuatro de seda blancas con botones y borlas con sus conciertos y redajes de oro doce varas de plateadas seis por banda; traían le oficiales del ayuntamiento a peso. Venía detrás de todo el acompañamiento y ayuntamiento: en llegando al Espíritu Santo le dejaron pasar para hacer su función con los príncipes, y en habiéndola hecho se volvió

todo el Ayuntamiento junto al palio donde guardaron a que bajara su Majestad y Alteza (de Soto, 1623 b, s/n.).

Ante tal embarazosa situación, el 7 de abril de 1623:

Adjuntó luego su Majestad una grande junta de teólogos, juristas, canonistas y los presidentes, prelados y religiosos, personas doctas y grandes, eminentes en letras, virtud y experiencias, no sólo de esta corte sino traídas de las universidades Salamanca, Alcalá y Valladolid, y de otras partes que se mandó a congregar en la Sala de los Reinos, en la cual se iban confirmando, tratando y resolviendo todos los puntos y dificultades que en pro o en contra se ofrecieron y ocurriesen para efectuarse o no el casamiento que el príncipe de Gales vino a pretender, con la señora infanta doña María de Austria, para que –por– maduro acuerdo y deliberación se tome la resolución que más convenga en conciencia y bien de estos reinos de exaltación de la santa fe católica, y en particular sobre todo seguir aviso a su santidad para que lo tuviese entendido, y se avisaría de lo que de la junta resultase. (de Soto, 1623 b, s/n.)

Tal como esperaba Olivares, la resolución de los teólogos fue la de no negarse en ningún caso al matrimonio de María y Carlos, evitando así un enfrentamiento directo entre Madrid y Londres. Pero la infanta solo saldría para Londres, cuando se aplicara la plena tolerancia religiosa hacia los católicos en Inglaterra (Revilla, 2010, p. 22).

Además de estas cuestiones políticas, “los intentos de conversión del príncipe de Gales al catolicismo que se realizaron durante su estancia en la corte española comprendieron la intención de commover su ánimo a través del impacto visual del ceremonial católico” (Pizarro, 2011, p. 777).

Entre otros actos, para logar la ansiada conversión de Carlos, Felipe IV mandó organizar una gran procesión que recogió Diego de Soto:

Cientos de religiosos, pertenecientes a cinco ordenes,² desfilaron penitenciándose e hiriéndose de muchas maneras y arrastrando cadenas, cuerdas y grilletes. De esta manera salieron de sus conventos y pasaron por las calles más principales de la corte, y por la calle plaza Mayor, y puerta de palacio, con que anduvieron muy largas y penosas estaciones que duraron más de cinco o seis horas, con tan penosos tormentos, que causó a toda la corte, y en particular a los reyes e infantes y personal del palacio, y al príncipe y caballeros ingleses que lo estuvieron atentamente viendo y considerando, tan general compasión y edificación que todos se deshacían en llanto, pidiendo los católicos a Dios perdón y misericordia, por haber sido este un espectáculo que jamás se ha visto en España. (de Soto, 1623 b, s/n.)

Probada la comunión de la Corona con la Iglesia, se mostró al príncipe el aparato de estado³ y se le recordó el poder militar de la nación.⁴

Además de la obligada cortesía, detrás de todos los eventos, había una intención de lograr el aturdimiento del príncipe, con el fin de que las negociaciones matrimoniales fueran decayendo, pero sin provocar una ruptura brusca entre Jacobo I y Felipe IV (Pizarro, 2011, p. 771; Revilla, 2010, p. 22).

Para que estos eventos cumpliesen su cometido, no se escatimaba el gasto, pese a que poco antes de la llegada de Carlos, el 10 de febrero de 1623, el Conde de Olivares había impulsado la promulgación de “decretos de reformación pública” para atajar el gasto de la Corona en estos actos.

² La sexta orden, los agustinos, no procesionaron por impedírselo su regla.

³ “Acabada la comida llegaron al besamanos (como se hace con los reyes de España en días señalados) los consejos por decreto de su majestad (...). Iban todos a caballo, empezó el Real de Castilla, el de Aragón, el de Italia, el de Indias, el de Órdenes y el de Hacienda, todos con grandes acompañamientos de sus alguaciles, porteros, escribanos de cámara secretario relatores, procuradores, fiscales, consejeros, oidores, ministros, y presidentes y otros caballeros particulares” (de Soto, 1623 b, s/n.).

⁴ “Luego que los consejos salieron, a cosa de las 12 del dfa se oyeron marchas, cajas de guerra, descubrieronse, por el hospital de los italianos, los ecos de la Guardia Española y don Fernando Verdugo caballero de la orden de Santiago (...) que los guiaba a caballo (...) a quien seguían los cabos de escuadra muy bizarros. Luego el resto de la compañía, y en medio de ella el alférez bizarro con su venablo al hombro, delante de una hilera con dos cajas y un pífan, (...) de diferentes colores (porque aún no se había dado librea ni quitado los lutos por el rey don Felipe tercero). Siguióse luego y vio venir por la misma parte (...) la Guardia Alemana o Tudesca (como otros quieren); (...) todos muy galanes” (de Soto, 1623 b, s/n.).

El 17 de marzo de 1623, con la llegada del príncipe de Gales “se suspenden los decretos de los primeros tiempos relativos al lujo, y a los gastos suntuarios en general, de manera que el impulso reformador primitivo ya no se recuperará” (Redondo, 1998, p. 120). Diego de Soto también incidía en esta cuestión, pero con fecha “22 de dicho mes, (...) por la avenida (sic) del dicho príncipe, y mientras estuviese en la corte” (1623 b, s/n.). En todo este gasto y este esplendor no hay que ver sólo manifestaciones de amistad, cortesía y generosidad, pues latía también el deseo de deslumbrar al visitante y de mostrar el poder de la corte española” (Portús, 2015, p. 252).

También muchos nobles asfixiados por deudas recibieron préstamos del soberano para que pudiesen hacer frente a los inmensos gastos que les iba a suponer estar a la altura de las circunstancias (Iglesias, 2001).

Y para ratificar que esta visita era un hecho de gran importancia, “se ordenó que más de 350 presos fueran liberados, por ser tradición cuando un rey visitaba España o cuando una reina daba a luz” (Vila, 2010, p. 1076).

Tras el fallecimiento de Gregorio XV en plenas negociaciones, llegó dispensa de su sucesor Urbano VIII y se fijó como fecha de boda el día 29 de noviembre de 1623. En esta ocasión fue Inglaterra la que puso como condición la devolución del Palatinado por parte del emperador a Federico V de Wittelsbach-Simmern, cuñado de Carlos Estuardo (Iglesias, 2001). Pero esta condición era inaceptable, para la corte española, puesto que suponía apoyar a un elector protestante en detrimento del católico Maximiliano I de Wittelsbach.

Pese a la conciencia general del fracaso de los espousales, se siguió actuando como si dicha boda fuera a celebrarse; incluso al referirse a la infanta doña María, en ocasiones se la designaba como “Princesa de Inglaterra”. También Diego de Soto, parece que daba el enlace por seguro:

Favor tan debido al serenísimo Príncipe de Inglaterra, capitulado esposo de su Alteza. (...) A este favor creció y subió de punto la sereñísima infanta doña María, vistiéndose para esta fiesta del color del Príncipe, candidez de paloma blanca de la Majestad inglesa. Sacó en los copetes los caballos de su coche listones azules, divisa del noble tutor de su futuro esposo, premisas todas que aseguran en aquesta razón capitulado. (1623 b, p. s/n.)

De haberse realizado este matrimonio, todo hubiera cambiado en un momento que España tenía a varias monarquías como enemigas (Rosales, 1945, p. 82-83). En cambio, el hecho de que no se celebrara aumentó las tensiones y los enfrentamientos entre ingleses y españoles (Marías, 2019, p. 84). Los abordajes de los barcos corsarios ingleses a los galeones procedentes de, así como otros actos de guerra, sin duda se hubieran evitado.

LAS FIESTAS BARROCAS DEL MADRID DE FELIPE IV

El rey Felipe IV y su valido Olivares dispusieron, a toda prisa, una serie de fastos destinados a impresionar tanto a Carlos como a Buckingham. También el pueblo simpatizó con el “origen amoroso” de tan peligroso viaje e idealizó los sentimientos que podían existir entre el Príncipe y la Infanta.

Bajo el reinado de los Austrias, eran las autoridades las que indicaban el itinerario y el ceremonial de todo el evento y decidían quienes debían participar el mismo, incluso estableciendo cómo debían ir vestidos.

En esos años se había configurado un modelo nuevo de representación de la comunidad urbana en el que preponderaban de forma rotunda las autoridades del gobierno central y la corte. La reiteración de este tipo de ceremonias varias veces cada año contribuyó sin duda a afirmar la percepción de Madrid como Corte o capital de la monarquía (del Río, 2021, p. 206).

Realmente, estas conmemoraciones estaban concebidas como un instrumento de reafirmación de los poderes laico y religioso, que estaban unidos indisolublemente en el soberano, designado por Dios. Esto hacía que ambos poderes, real y eclesiástico, estuvieran representados en estos espectáculos propagandísticos y cargados de apologéticos contenidos. Estas ceremonias estaban directamente orientados a la conmoción de los sentidos, impactando al espectador, llevándolo a un mundo teatralizado y monumental, característico del periodo barroco.

Esta cuestión resulta patente en el texto de Diego de Soto, donde se afirma que dichos actos excitaban, en el pueblo, “sus sentimientos de orgullo, por ser súbditos de tan grandes y poderosos señores, (...) dejando las congojas y penalidades en segundo término” (Cotillón, 2012, p. 109).

Que el pueblo sólo adoptara el papel de observador es muy significativo, ya que así se marcaban las diferencias entre la nobleza y el resto de la pobla-

ción. El pueblo quedaba al margen de todo este tipo de prácticas y este hecho, servía para “indicar la posición natural de cada grupo, preservando el orden ideal que había creado Dios y consagrado la sociedad” (Soria, 2011, p. 9).

En aquella época no se concebía la discreción en el poder, grupos privilegiados presumían de ello y es que existía una clara connotación de jerarquía social, basada en la condición de noble de un individuo o una familia. Se pretendía que los “mejores” ocuparan los mejores puestos, justificándolo con la importancia de varios parámetros personales, que reunían los miembros de la nobleza, como moralidad, religiosidad, valor o antigüedad. Se creía en la capacidad de la sangre como transmisora de las cualidades de un individuo a sus sucesores. Y pese a la indiscutible igualdad espiritual entre todos los seres vivos, “era tan importante la sangre, que los contemporáneos no tenían tan claro como nosotros la diferencia entre el mérito individual a través del talento y/o trabajo, y el mérito de ser descendiente de alguien de mérito” (García, 2011, p. 76).

El valor de la sangre no se atribuía únicamente a los católicos y europeos; también se hacía extensible a la antigüedad de otras razas y culturas. En este sentido, el escritor destacaba: “Moctezuma mostró cuánto se debe a la imperial sangre suya y al valor de su brazo que tuvo un toro temeroso de él y lo alcanzó la espada tan fuerte golpe que le dejó la vida en los filos” (de Soto, 1623 e, p. s/n). Sin duda de Soto se estaba refiriendo a don Pedro Tesifón de Moctezuma, primer conde de Moctezuma de Tultengo y vizconde de Ylucan (Jiménez, 2011, p. 195).

Pero el mayor espectáculo que se podía ofrecer al pueblo era la visión de su monarca exhibiendo su destreza para el combate. De una “cabalgata por parejas” y cerrando el desfile, el soberano y Olivares, demostrando su pericia como jinetes.

Y pasaron la carrera de suerte que parecían rayos, con asombro y admiración de los circundantes, y apenas estaban a la mitad cuando la Reina Nuestra Señora y la Señora infanta María y el Infante Cardenal se levantaron en pie, porque vieron que su Majestad corría, que acompañado del conde de Olivares eran los últimos que comenzaban la suya, y la pasaron con tanta velocidad y ligereza que dejaban de correr y volaban, y se puede decir en propios términos que llevaban

por caballos el viento de las bendiciones que les echara el pueblo. (de Soto, 1623 a, p. s/n.)

En varias jornadas o capítulos se repiten las alusiones a la devoción del pueblo por su rey: “Estaba la plaza –Mayor– llena de gente, así el terreno como el ventanaje (si su majestad la tuviera en campaña, con los pertrechos de guerra necesarios, el mundo sería poco para conquistarla)” (de Soto, 1623 a, p. s/n).

Bouza encontraba explicación a este fervor monárquico popular durante este tipo de celebraciones. Por un lado, lo justificaba explicando que:

La majestad del monarca, esa esencial ventaja que le confería su estatus de preeminencia, se realizaba al presentarse el rey ante el pueblo –por así decirlo, de la comparación resultaba lo mayestático; de otro, la alegría que al pueblo le supone la visión real. (Bouza, 1995, p. 187)

Por otro lado, comprueba que el gozo, regocijo, júbilo... y satisfacción se desborda en la descripción de estas fiestas, porque:

La fiesta, y en especial la fiesta de corte que reúne a rey y a pueblo, es un manifiesto de y por la sociedad-política de Antiguo Régimen y también, claro está, un alegato en su defensa. (Bouza, 1995, p. 188)

El caballero era el protagonista indiscutible de cualquier celebración, ya que aún continuaba firme el prestigio militar de la caballería. Aun cuando la caballería pesada había perdido peso estratégico en la guerra de las armas de fuego, los torneos medievales y otras antiguas demostraciones guerreras siguieron celebrándose, pero variaron como exhibiciones mucho más depuradas.

En el siglo XVII, los espectáculos más populares entre la sociedad y que se celebraban en la calle, eran los juegos ecuestres (torneos o justas, juegos de cañas, sortija, estafermos). Estos juegos permitían un mayor lucimiento de la nobleza, que exhibía ante el pueblo su habilidad con las armas, a la vez que las galas y adornos de un vestuario lujoso y colorido. La ropa desempeñaba un importante papel en este juego, por ello se llevaban vestidos de lujo, recamados de oro y joyas, perlas y piedras preciosas (Soria, 2011, p. 8).

Así ante la mirada del espectador se exponía “una tupida red de significados relacionados con los colores, emblemas y divisas nobiliarias que

distinguían el atuendo de cada una de las cuadrillas participantes” (Ferrer, 2003, p. 37-38).

Otra manera española de distinguirse de los demás, era exhibir un abultado número de servidores, ya que su cantidad venía a ser la plasmación visual de la riqueza de una familia o un grupo.

Este extremo se comprueba en el relato de Diego de Soto, de forma reiterada, por ejemplo:

Consecutivamente entró don Juan de Castro y Castilla, Corregidor de esta villa a caballo con sus dos pendientes y muchos alguaciles con muchos criados a pie de librea nueva muy rica de terciopelo negro, rayados de caracolillo y engamuzados de verde y oro a los lacayos que eran cuatro, y ocho pajes de terciopelo liso negro, cabos de mangas y medias verdes de tela de oro, y dos cocheros con sayas de lo mismo guarnecido de fajas de tela verde y oro, con caracolillo y engamuza-dos, ferreruelos de paño negro con la misma guarnición; grandes penachos; y dando vuelta a la plaza con mucha alegría por la puerta de Toledo, se subió por cierto, representando la grandeza de su casa y el puesto que ocupaba. (1623 c, p. s/n)

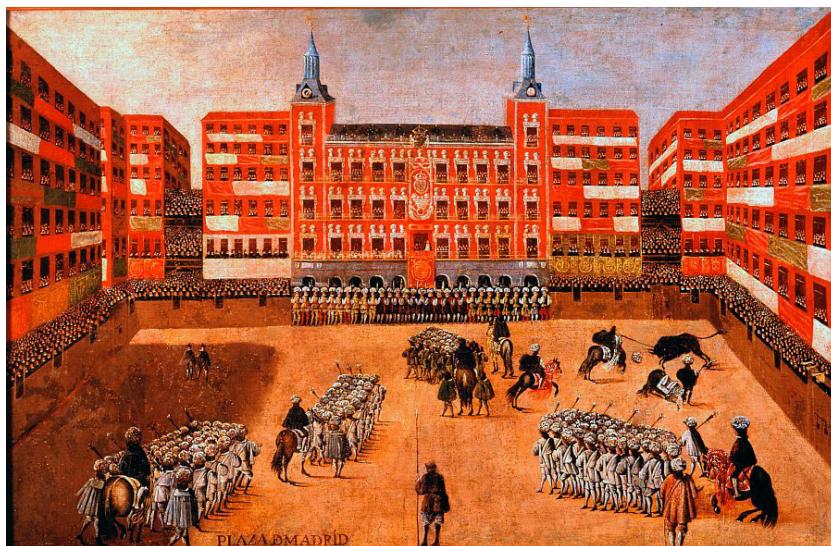
Fue en el reinado de Felipe IV cuando la intensidad y la espectacularidad envolvieron a la fiesta taurina, que se benefició de la protección de la monarquía y que contó con la decidida participación del estamento nobiliario (Campos, 2012, p. 70). En cada una de estas corridas de toros participaba el rey, si no personalmente, siempre representado por sus guardias que estaban situados en la arena. Por ello, las tres guardias reales (española, borgoñona y tudesca), no sólo hacían los “despejes”⁵ durante el desarrollo del espectáculo; también debían mantenerse en formación cerrada bajo el lugar ocupado por el monarca.⁶ Y “cuando el toro se les acerca, les está prohibido retirarse, y solo pueden presentarle la punta de sus alabardas, defendiéndose con

⁵ Las guardias eran protagonistas de lo que se llamaban “despejes”, que consistían en hacer que toda la gente que invadía la arena de la plaza, la abandonara para poder proceder a la realización del espectáculo siguiente y/o al retirado de objetos y animales de esta.

⁶ Esta costumbre se mantuvo hasta el final del reinado de Alfonso XIII, con la llegada de la 2^a República Española (1931).

gran riesgo; pero cuando matan al toro, queda el animal de su pertenencia” (Sánchez, 2011, p. 20).

FIGURA 3.⁷ VISTA DE LA PLAZA MAYOR EN FIESTA DE TOROS, PINTURA ANÓNIMA DEL SIGLO XVII, CONSERVADA EN EL MUSEO DE HISTORIA DE MADRID, ESPAÑA



Las corridas constituían un auténtico combate, donde el enemigo era sustituido por una “fiera” (Figura 3). Diego de Soto describe minuciosamente hechos y personajes, cuando relata las corridas de toros.⁸

⁷ Imagen tomada de: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Vista_de_la_Plaza_Mayor_en_fiesta_de_toros.jpg

⁸ “Dióse el principio los toros; cuando a bandadas los lacayos se apartaban (...). La primera suerte tocó al conde de Villamor, con envidia de los demás, que la vengaron en tanta cantidad de rejones, que quedarían los toros hechos aljabas (...). Túvolas muy buenas de Maqueda, muchas el de Tendilla, excelentes el de Cea, Santillana (...) mató un toro. Bonifaz y Gaviria andaban tan encima de los toros qué aún no se terminaban las suertes por su cantidad (...). Velada, que con su destreza, tomando por suyo propio duelo ajeno, derribó dos o tres en soberbias cuchilladas y rejones, y de una cuchillada en el cervigullo como se le torció la cabeza

Por otra parte, el juego de cañas, que desde la Edad Media se había practicado en los reinos hispano-cristiano y al-Andalus, había decaído en la segunda mitad del siglo XVI y volvió a recuperarse gracias a la afición del rey Felipe IV⁹ (Figura 4). Este hecho convirtió a las cañas en la principal atracción de todas las que se hacían a caballo, casi hasta mediados del siglo XVII. Realmente, el juego de cañas del siglo XVII era una especie de balé ecuestre, donde los caballeros, con el pretexto de atacarse con las cañas, hacían todo tipo de evoluciones y cabriolas con los caballos (Hernández, 2004, p. 117). La práctica de las cañas por la nobleza también era un ejercicio militar durante el cual, el pueblo comprobaba la habilidad de los que debían defenderles y dirigirles en batalla.

En las cañas se formaban “cuadrillas” de caballeros que combatían arrojándose cañas que previamente habían sido remojadas en agua con es-cayola diluida, para endurecerse. Debido al supuesto origen islámico de esta práctica, la mitad de las cuadrillas se disfrazaban de musulmanes y la otra mitad de cristianos (Hernández, 2004, p. 113). Los caballeros, montados normalmente a la “jineta”,¹⁰ se defendían con unas adargas que rememoraban a las hispanomusulmanas.

Diego de Soto relata los preparativos para unas “cañas”: “Comenzaron a salir las cañas, yendo delante los atabales, trompetas y ministriiles de su Majestad por la calle de Atocha, desde el principio de la de los Relatores hasta

metióle el cuerno en el estribo; herida de más temor a los que la vieron y a todo el pueblo, que peligro al marqués, y el estribo quedó por la plaza hecho pedazos, y su majestad le quitó el entrar segunda vez en la plaza, vió (sic) la fiesta en balcón” (de Soto).

⁹ Hablando de los participantes: Habiendo cruzado la plaza de esquina a esquina, y corrídola por los dos lados, salieron a mudar caballos y tomar adargas. Volvieron a entrar, su Majestad por la puerta de Guadalajara, gobernando sus cinco cuadrillas y el duque de Cea, las otras cinco, entró por la puerta de Atocha, y adargados se reconocieron y hechos sus caracoles y deshechos y el laberinto, empezaron a jugarse las cañas (como guiadas de tal maestro) que cierto sin que se le dé lugar a la lisonja ni a la pía afección de los vasallos, corrió su Majestad mejor que todos, y el Señor Infante don Carlos, mostró bien ser su hermano.

¹⁰ La monta a la jineta, heredada de los hispanomusulmanes, requería unos caballos de raza española de poca alzada, fuertes, inteligentes y nerviosos. Se montaba con los estribos cortos y se guiaba al animal con presiones de rodillas, muslos y talones. Otra cuestión indispensable era el conocimiento y compenetración entre caballo y jinete. Por su dificultad y por la mezcla de la cabaña caballar española con la europea, la monta a la jineta fue siendo sustituida por la europea monta a la brida.

la plaza". (1623 f, pp. s/n). Ni siquiera se dispensaba el lujo en la llegada de las cañas, para el juego:

A esta tan vistosa ostentación se siguió otra no menor, de doce acémilas, cargadas con haces de cañas, cubiertas con reposeros de terciopelo carmesí, y en ellos, de ricas bordaduras las armas reales, cordones de seda, garrotes de plata, petrales y bridás del mismo metal en los lados y testeras y en las cabezas de las acémilas y sillones, penachos de plumas encarnadas y negras con argentería al parecer, montes de pluma nevados de oro. Iba con cada una un mozo de acémila con la librea de los lacayos que todo causaba admiración y regocijo y deleite para la vista. (de Soto, 1623 f, pp. s/n)

FIGURA 4.¹¹ CAÑAS EN LA PLAZA MAYOR DE MADRID CON LA PARTICIPACIÓN DE FELIPE IV Y EL PRÍNCIPE DE GALES (A LA IZQUIERDA DE LA IMAGEN). "FIESTA EN LA PLAZA MAYOR", ÓLEO SOBRE LIENZO OBRA DE JUAN DE LA CORTE, 1623, MUSEO DE HISTORIA DE MADRID.



¹¹ Imagen tomada de: https://es.wikipedia.org/wiki/Juego_de_cañas#/media/Archivo:Corde-plaza_mayor.jpg

La importancia de estos eventos se comprueba también por el número de personas y bestias a las que involucraban. Diego de Soto hacía un recuento, en uno de estos juegos de cañas:

Fueron por todos los caballos 523 con los de los trompetas, atabales y caballerizos y los lacayos 586, acemileros 12, herradores, palafreneros y mozos de caballos 141. Duró la entrada más de hora y media, y habiendo hecho su facción salieron todos por la puerta de Guadalajara, dando vuelta por la calle mayor y puerta del Sol y Carretas. Corriéronse pocos toros, por dar lugar a las cañas, que sin lisonja fueron malos (permisión de la naturaleza para que toda la alabanza se llevasen las cañas, como tan digno sujeto de ella). (1623 e, p. s/n)

El teatro callejero y las compañías de baile también ocupaban las calles procurando otros espectáculos al pueblo y a la nobleza (de Soto, 1623 e, p. s/n). De hecho, la visita del príncipe de Gales provocó un movimiento teatral inusitado en el Madrid de 1623, pues se representaron, como mínimo, una o dos comedias por semana.¹² También Calderón de la Barca contribuyó a esta vorágine con “La representación de Amor, honor y poder el 29 de junio de 1623 en El Alcázar de Madrid” (aunque no consta que la presenciara el Príncipe de Gales) (Rubiera, 2017, p. 400).

LA TRAMA DE MADRID Y SU PLAZA MAYOR COMO ESCENARIO

Cuando se celebraba una cabalgata o una fiesta de cañas y toros, que generalmente iban unidas, toda la ciudad se paralizaba en función de estos acontecimientos (Hernández, 2004, p. 113). Esta paralización absoluta de la actividad urbana solo afectaba a las calles y plazas donde se daban estas fiestas. Pero al ser “repetidos” durante años y en los mismos lugares, estos itinerarios pasaron a constituirse auténticos decorados de las celebraciones (Lopezosa, 2002, p. 81). Así explicaba de Soto el afán oficial por preparar la

¹² Este acontecimiento brindó “a muchos dramaturgos desconocidos la oportunidad de salir del anonimato, ya que se debía responder a la necesidad de palacio de sacar a la calle el mayor número de obras posibles”. (Vila, 2010 p. 1080)

ciudad, durante la estancia del príncipe de Gales: “Su Majestad envió orden a Don Juan de Castro y Castilla, corregidor de Madrid y su tierra, para que hiciese y tuviese limpias las calles del paseo, y bien empedradas, sin hoyos ni otro estropicio que pudiera servir para hacer daño a los acompañantes” (1623 b, p. s/n). También se tomaban medidas para que el tráfico hipomóvil tampoco entorpeciera estos actos.¹³

En la trama madrileña, su Plaza Mayor era el espacio urbano protagonista de todas estas fiestas. Poco tiempo antes de la visita del príncipe de Gales, se habían acometido obras en la misma (1617-1619), celebrándose una corrida de toros el 21 de mayo de 1620 para estrenarla (Campos, 2008, p. 71).

Tiene –la plaza–, en el medio de la sillería de sus 12 arcos, la panadería de piedra tosca, un balcón dorado, más inminente que los demás; en el de la mano izquierda de este se sacó otro al igual. (...) Y es así el edificio de la plaza Mayor de Madrid, es el más hermoso que en el mundo o la mayor parte del –que– puede haber para estas funciones de fiestas, tiene forma cuadrangular, longitud 336 pies, de latitud 334, de forma que tiene dos pies más de largo que de ancho, Y de circunferencia 1.944, aportalada de robustos pilares que sustentan 136 casas, 6512 ventanas con otros tantos balcones anivelados, habitada de 1700 moradores, capaz de 900 personas. (de Soto, 1623 b, p. s/n)

Para que la Plaza Mayor pasara de su uso público a otro festivo era necesaria una adecuación arquitectónica.¹⁴ Diego de Soto, hablando del día 8 de mayo de 1623, describía la ubicación habitual de los distintos grupos políticos y estamentos que asistían a dichos actos festivos. La familia real se

¹³ “Habíanse (sic) hecho cuatro vallas para la carrera, la principal en palacio; las demás en las descalzas, Plaza mayor, y Puerta de Guadalajara, atajándose muchas calles, y vigilándose veinte alguaciles a caballo, pregonóse (que) no anduviesen coches” (de Soto, 1623).

¹⁴ “Las obras, dirigidas por el arquitecto real, generaban un dilatado proceso que separaba la construcción de una barrera de madera (...), que separaba la lidia, de los primeros espectadores (gente corriente) ubicados desde abajo en tablados (...) que de manera escalonada –subían hasta– (...) el primer piso; y daban paso, mediante una disposición de nichos, a las propias casas con sus ventanas y balcones, desde donde se seguía, también, lo que acontecía en el ruedo”. Además del acondicionamiento arquitectónico, la arena que cubría la plaza se humedecía antes de los espectáculos” (de Soto, 1623).

instalaba en el edificio de la Panadería situado en el norte de la plaza, para esas ocasiones muy engalanado. Los soberanos comían, a veces, en sus salas y ocupaban los balcones más importantes, para disfrutar del espectáculo. Partiendo del edificio de la Panadería y en sentido oeste, de Soto iba dando cuenta de los grupos que ocupaban las estructuras de madera dispuestas en la plaza. “A continuación de la familia femenina de la reina y hasta la calle de La amargura,¹⁵ –se ubicaba– el Consejo Real de Castilla, con colgadura azul llena de escudos de las armas de Castilla y León, bordadas en sus tarjetas de oro y plata” (1623 e, p. s/n). En el hueco de la calle de la Amargura, que era el lugar habitual para los caballeros embajadores de Inglaterra, se les dispuso “sobre un tablado de dos altos” (de Soto, 1623 e, p. s/n). Desde la calle de La Amargura y hasta la calle de Guadalajara,¹⁶ se situaba “el Real y Supremo Consejo de Aragón con sus regentes y oidores, aderezado de terciopelo y damasco rojo, sembrado de los bastones de aquel reino, sobre oro, rojo bordados” (de Soto, 1623 e, p. s/n).

A partir de la calle de Guadalajara (o calle nueva), se acomodaba el de la Santa y General Inquisición, “freno de los que siguen diversas sectas falsas” (de Soto, 1623 e, p. s/n). Junto a éste y a continuación, se situaba el Consejo de los Estados de Italia, de carmesí damasco y terciopelo, con las tarjetas de los escudos de las armas de las Dos Sicilias y Milán bordadas en oro y plata.

En el quinto lugar, contiguo al Consejo de Italia, el Consejo del Nuevo Mundo con sus consejeros, togados y soldados, las colgaduras de verde damasco y terciopelo, sus escudos y tarjetas bordado de oro y plata; las columnas con el plus ultra y castillos y leones muy vistosos.

En sexto lugar se ubicaba el Consejo de Ordenes Militares:

Con sus cruces militares de; colgaduras rojas de damasco y terciopelo, con un escudo grande de las armas reales, y muchas tarjetas¹⁷ con las cruces dichas –Santiago, Alcántara y Calatrava– de rojo y verde, en campo de plata muy vistoso. (de Soto, 1623 e, p. s/n)

¹⁵ Actual calle del 7 de julio.

¹⁶ Hoy en día se conoce como calle de Ciudad Rodrigo.

¹⁷ La voz “tarjeta”, usado aquí por de Soto es un diminutivo de “tarja”, siendo las tarjas pequeños escudos de torneo, donde el caballero pintaba sus armas.

El Consejo de Hacienda era el séptimo, con colgadura roja y las armas de Castilla y León y estaba compuesto por tres salas o tribunales.¹⁸ A éste le seguía el octavo consejo, que era el de la Santa Cruzada, donde se distribuían las gracias y bulas de Su Santidad, cuya colgadura y adorno era de terciopelo y damasco rojos, un escudo grande de las armas reales, y muchas tarjetas rojas con cruz de pasta de plata.

El noveno era el de la Guerra, que se ubicaba consecutivo al consejo anterior, quedando casi enfrente del rey, junto a la calle de Toledo y hasta la bocacalle de Boteros.¹⁹ Se adornaba de rojo con las armas reales y muchos trofeos de guerra bordados en oro y plata, sembrados por los frisos. Se despachaban en él, cosas de Gracia, Mercedes y la guarda de la justicia.

A partir de la bocacalle de los Boteros, se sentaba el Real Consejo de Portugal, tanto de caballeros togados como de capa y espada. Se decoraba con un aderezo carmesí bordado con las tarjetas de las armas de aquel reino (que llaman quinas). (de Soto, 1623 e, p. s/n).

A la derecha del balcón del monarca se ubicaban:

Los Ilustrísimo embajadores que se llama de capilla por ser de Reyes Católicos, el ilustrísimo monseñor nuncio de su santidad, excelentísimos del emperador de Alemania, del cristianísimo Rey de Francia, de la señoría veneciana, que solos estos cuatro entran en capilla (...). Los demás –embajadores– estuvieron esparcidos por el discurso de la plaza, en balcones señalados (...). Los grandes de España, títulos, caballeros y otra gente también entraban partidos en el circo de la latitud y circunferencia de la plaza cada cual conformes su autoridad y dignidad y grandeza. (de Soto, 1623 e, p. s/n)

También los músicos que amenizaban los actos tenían un lugar fijo en la plaza: “que es en la acera del toril, desde la puerta de Atocha²⁰ hasta la de los boteros” (de Soto, 1623 e, p. s/n).

¹⁸ El Consejo de Hacienda se componía de los tribunales de “Gracias y Mercedes”, “Pleitos de la Real Hacienda” y “Contaduría Mayor”.

¹⁹ Actual calle de Felipe III.

²⁰ Actual calle de Gerona.

Las guardias española y alemana, que mantenían el orden y realizaban los despejes, se situaban por la plaza. La guardia española tenía su “cuartel” en la acera de la Panadería y su capitán “se había de quedar a caballo en la puerta de la panadería, entre su guardia, porque en aquella ocasión era Su Señoría arbitro de la plaza” (de Soto, 1670 e, p. s/n).

Una vez acomodados el público y los consejos, accedía a la plaza la familia real que también existía un orden prestablecido de entrada. Primero accedían la reina y los infantes y, tras ellos, el propio soberano. Iban escoltados por elementos de las guardias española y alemana, así como por archeros de la cuchilla borgoñones.

Por último, a veces cuando aún no se habían instalado los reyes, comenzaban a entrar los caballeros que iban a correr los toros.

En las jornadas que recoge Diego de Soto, se describe una excepción a la costumbre real de permanecer en la Panadería. El día 31 de mayo de 1623, el monarca quería honrar a la condesa de Miranda.²¹ Por tal honor, se previno la casa, cambiando el toldo del patio, blanqueando la escalera y fregándose las salas “con polvos de búcaro masados con agua de ámbar” (de Soto, 1623 d, p. s/n).

Diego de Soto se refiere a D^a María de Zúñiga, VI condesa de Miranda, viuda de D. Juan de Zúñiga y Avellaneda, consejero de Estado, virrey y capitán general de Cataluña, virrey de Nápoles, presidente del Consejo de Italia y presidente del Consejo de Castilla, que fue una gran promotora del arte, en estos años (de Soto, 1623 d; Zaparaín, 2017, p. 203-223).

La condesa hizo preparar cuartos para el vestido y descanso del rey, el conde de Olivares y don Jaime de Cárdenas (al que ese día le tocaba vestir al rey), al Infante D. Carlos y a su servidor, el marqués de Carpio. En dichos cuartos quedaron preparados guantes, camisas para mudarse, pañuelos, pastillas de boca, colación y diferentes aguas de regalo. También se habilitó otra sala con abundancia de conservas dulces y aguas de todas diferencias de regalos (de Soto, 1623 d, p. s/n).

²¹ Este hecho no obedeció a un simple capricho; el rey quería pedir la mano de la nieta de la condesa para el duque de Escalona y así lo describe de Soto: “el Rey le dijo, Prima, heme holgado de tener esta ocasión por veros y conoceros, que lo deseamos; y sentándose, dijo: traigoos al duque de Escalona, que viene a casar con vuestra nieta” (1623 d., p. s/n).

La condesa obsequió al soberano y a su hermano D. Carlos, con dos relicarios, conteniendo la del rey una insignia reliquia de San Felipe Apóstol y la del infante con otra de San Laurencio. Ambas le habían sido regaladas a la condesa, cuando era virreina de Nápoles, por el papa Sixto quinto, siendo virreina de Nápoles (de Soto, 1623 d, p. s/n).

Por último,

Para darle a su Majestad amplitud de gusto, hizo que en el monasterio de la Santísima Trinidad, estuviese descubierto y patente el Santísimo Sacramento, con mucha majestad de luz y adorno, a quien su Majestad y Alteza adoraron humildemente desde la claraboya y reja de la condesa, mostrando la devoción que siempre tuvo la casa de Austria a este tan soberano misterio. (de Soto, 1623 d, p. s/n)

En su relato, Diego de Soto nombra frecuentemente el “cuarto viejo de los Jerónimos” que se descubre como un lugar de albergue “provisional” de las reales personas o de los invitados ilustres. El convento era utilizado mientras se hacían los arreglos pertinentes para alojar a los huéspedes ilustres en sus destinos definitivos (Real Alcázar, etc.). Durante el duelo de la Corte, por el óbito de Felipe III, allí se alojaron el nuevo rey y el infante D. Carlos, mientras que la reina, la infanta y el cardenal-infante, se alojaron en las Descalzas Franciscanas (de Soto, 1621-1629).

También estuvo allí el príncipe de Gales, antes de ser instalado definitivamente en el Alcázar Real de Madrid (de Soto, 1623 b, p. s/n). Unos años más tarde, el cardenal Barberini también pernoctó allí, hasta su alojo definitivo en la “Casa del Tesoro” (Simón, 1980, p. 168).

PARA CONCLUIR

Normalmente se estudian los escritos de los protagonistas de la gran historia, pero el análisis del escrito de Diego de Soto proporciona información de primera mano, frecuentemente ausente en el gran relato. Esto se debe a que, de Soto, debido a su cargo en la Corte, estuvo estrechamente vinculado a la organización y desarrollo de dichos actos.

En este artículo, si bien es imposible obviar lo taurino, gracias a otros datos del autor, se pueden analizar otros contextos como el político, el social y el urbano. El autor proporciona un gran y variado número de detalles que enriquecen el relato de este tipo de celebraciones.

En el texto se muestra repetidamente la estructura social española de la época, donde es patente la identidad de la Corona con la Iglesia y el deseo de ambas de hacer partícipe al pueblo de esta unión. Esta identidad vuelve a ponerse de relieve cuando se comprueba que todos los madrileños, independientemente de su estado, comparten las mismas aficiones y distracciones. La aristocracia que, por su estatus de elegida, es la única clase social que tiene el privilegio de actuar para distraer y deslumbrar al pueblo, haciendo de la calle su escenario. Para conseguir el objetivo deseado, se preparaba un importante despliegue de gentes y *atrezzo*, para estos “humildes” espectadores, anteponiendo el efecto al coste del acontecimiento.

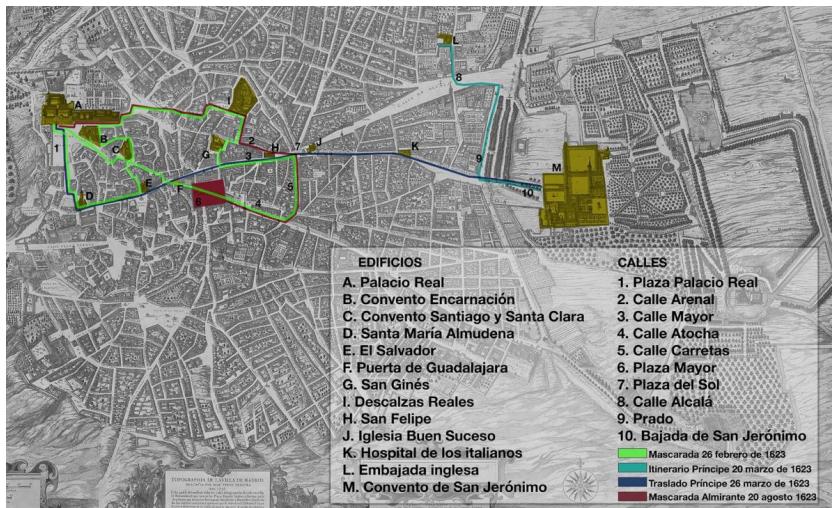
Debido a esa importancia de la calle como escenario, a través del texto, por la minuciosa descripción de los espacios urbanos, se puede comprender la importancia y jerarquización de sus vías y plazas, obteniendo una clara visión urbanística y social del Madrid de 1623.

Esta forma de festejo integrador distingue a la casa de Austria de la dinastía borbónica sucesora, que como en Francia no compartía sus aficiones e ilusiones con el pueblo.

El relato define unos ejes ceremoniales, que coinciden como escenario repetidamente para las cabalgatas y otros eventos.

Los espacios públicos más nombrados son: la Plaza Mayor y la del Real Alcázar, el Convento de los Jerónimos, las calles del Arenal, Atocha, Mayor, Carretas y las puertas de Guadalajara y del Sol.

FIGURA 5. RECORRIDO DEL ITINERARIO DEL PRÍNCIPE DE GALES EN MARZO DE 1623



Fuente: Elaboración propia.

El espacio urbano, destinado a los actos festivos del Madrid de Felipe IV, formaba un polígono irregular que se acotaba con unas vías que han permanecido en la trama urbana del Madrid actual. Al este, la calle de Carretas se configura como una vía importante que acota claramente el espacio destinado a los eventos. Al oeste, la avenida de acceso al Alcázar, hoy calle de Bailén, constituyendo entonces y ahora ejes de gran importancia de la ciudad de Madrid. En el lado sur, el perímetro del polígono se formaba por dos segmentos: la calle de Atocha que atravesaba la plaza Mayor y continuaba (hoy plaza de San Miguel) hasta encontrar la calle Mayor, que terminaba de acotar el lado sur del polígono. El lado norte quedaba acotado por la calle del Arenal, que partía de su articulación con Mayor en la puerta del Sol. Por San Ginés se llegaba hasta las Descalzas Reales, a buscar el convento de la Encarnación (a través de la actual plaza de Santo Domingo) y desde aquí al Alcázar.

Es decir, que el camino oficial y festivo, que se fue repitiendo durante casi dos siglos y con cada celebración, consolidó definitivamente la vertebración jerárquica de la ciudad de Madrid. Luego, a través del tiempo, se

tendió a proyectar los sucesivos crecimientos de la ciudad alrededor de este eje, beneficiándose de una clara monumentalización, debido a su condición histórica de espacio privilegiado.

FUENTES CONSULTADAS

- ALENDA, J. (1903). *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*. Madrid: Establecimiento tipográfico Sucesores de Rivadeneira.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, A. (1991). La corte: Un espacio abierto para la historia social. En S. Castillo (Coord.). *La historia social en España. Actualidad y perspectivas*. pp. 247-260. Madrid: Asociación de Historia Social, Siglo XXI de EspaÑal,
- BOUZA, F. (1995). Cortes festejantes. Fiesta y ocio en el *cursus honorum* cortesano (1). En *Manuscritos*. Núm. 13. pp. 185-203.
- CAMPOS, J. (2008). Organización y celebración de corridas de toros en Madrid en tiempos de Felipe IV. En Madeleine, S. (Coord.). *Acortando distancias: la diseminación del español en el mundo*. pp. 69-80. Madrid: Asociación Europea de Profesores de Español D. L.
- CAMPOS y DE SEVILLA, F. (2012). *Fiestas barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima*. Madrid: Ediciones escurialenses. Instituto escurialense de investigaciones históricas y artísticas.
- CIVIL, P. (1998). Devoción y literatura en el Madrid de los Austrias: el caso de Nuestra Señora de Atocha. En *Edad de Oro*. Núm. 17. pp. 31-47.
- COTILLÓN, E. (2012). Artífices y artificios. Las fiestas celebradas en Madrid por la beatificación del bienaventurado Isidro, mayo de 1620. En *Espacio, Tiempo y Forma*. Núm. 25. pp. 107-154.
- CRUZ, A. (1996). La polémica literaria con motivo de la venida del príncipe de Gales (1623) y la intervención de Mira de Amescua. En De la Granja, A. y Martínez, J. (Coords.). *Mira de Amescua en candelero*. pp. 201-216. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

- DE QUEVEDO, F. (1794a). Fiestas de toros con rejones, al Príncipe de Gales, en que llovió mucho; Las cañas que jugó su Majestad cuando vino el Príncipe de Gales. En *El Parnaso español*. Madrid: Sancha.
- DE QUEVEDO, F. (1794b). El Parnaso español, monte en dos cumbres dividido, con las Nueve Musas Castellanas, donde se contienen poesías de Don Francisco de Quevedo y Villegas, caballero del hábito de Santiago, secretario de su Magestad y señor de la villa de la Torre de Juan Abad. En *Tomo VII de sus Obras*. Madrid: Imprenta de Sancha.
- DE SOTO, D. (1970). *Los puestos que en fiestas públicas de cañas ocupan los capitanes de las Guardias en la plaza donde se celebran (6 de noviembre de 1670)*. Tratado donde se ponen en epílogo algunas fiestas que se han hecho por casos memorables que han sucedido en España, y fuera de ellas tocantes a la Monarquía de España y su corona. Madrid: Copia manuscrita, s/n.
- DE SOTO, D. (1967). *Jornada madrileña del príncipe de Gales; fiestas de toros y cañas en su honor*. Madrid: Unión de Bibliófilos Taurinos.
- DE SOTO, D. (1621-1629). *Tratado donde se ponen en epílogo algunas fiestas que se han hecho por casos memorables que han sucedido en España, y fuera de ellas tocantes a la Monarquía de España y su corona*. Madrid: Copia manuscrita.
- DEL RÍO BARREDO, M. (2021). La otra ciudad conflictos ceremoniales e identidad en Madrid, 1590-1650. En *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Núm. 47. pp. 201-226.
- FERRER, T. (2008). Teatro y mecenazgo en el Siglo de Oro: Lope de Vega y el Duque de Sessa. En A. Egido y J. Laplana (Eds.). *Mecenazgo y humanidades en tiempos de Llana*. pp. 113-134. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC), Diputación de Zaragoza.
- FERRER, T. (2003). La fiesta en el Siglo de Oro: en los márgenes de la ilusión teatral. En Díaz, J. (Coord.). *Teatro y fiesta del Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*. pp. 27-46. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX).
- GARCÍA, J. (2011). De “Felipe el grande” al “Rey pacífico”. Discursos festivos y funerales durante el reinado de Felipe IV. En *Obradoiro de historia Moderna*. Núm. 20. pp. 74-104.

- GARCÍA CUETO, D. (2020). Los nuncios en la corte de Felipe IV como agentes del arte y la cultura. J. Martínez, y M. Rivero (Coords.). *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII). Actas del Congreso*. Madrid: Polifemo. pp. 1823-1890.
- GARCÍA HERNÁN, D. (2020). El valor de la sangre: marco teórico, representación cultural y realidad social. En J. Fortea, J. Gelabert, R. López y E. Postigo (Coords.). *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la monarquía hispánica*. pp. 331-368. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna.
- GONZÁLEZ, R. (2018). Mi mayor embajadora: la Emperatriz María Ana de Austria, agente española en Viena. En *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*. Núm. 38. pp. 91-108.
- HERNÁNDEZ, M. (2004). El juego de cañas en la España medieval y moderna. En *Jornadas internacionales de museos de juegos y deportes*. pp. 104-117. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- IGLESIAS, R. (2001). *La estancia en Madrid de Carlos Estuardo, Príncipe de Gales en 1623: crónica de un desastre diplomático anunciado*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- JIMÉNEZ, F. (2011). Mercedes y privilegios para consolidar un mayorazgo indiano: de Don Pedro Moctezuma Tlacahuepant- Zin a Don Pedro Tesifón Moctezuma, primer conde de Moctezuma. En *Boletín Americanista*. Núm. 63. pp. 189-210.
- LOPE DE VEGA (1623). En la entrada del serenísimo príncipe de Gales. En *Poema de don Lope de Vega escrito con motivo de la entrada oficial en Madrid del Príncipe de Gales a comienzos de 1623*.
- LÓPEZ, R. (2018). Escenarios de poder: la monarquía hispánica y la recepción de embajadas exóticas en el siglo XVII. En *Goya*. Núm. 363. pp. 126-141.
- LOPEZOSA, C. (2002). Fiesta oficial y configuración de la ciudad. El caso del madrileño Paseo del Prado. En *Anales de Historia del Arte*. Núm. 12. pp. 79-92.
- MARIAS, C. (2019). Los relatos autobiográficos de conversión y controversia anticatólica de Juan Nicolás y Sacharles (1621) y Tomás Carrascón (1623). En *Criticón*. Núm. 137. pp. 79-113.

- MOYA, L. (1962). La verdadera planta del plano de Teixeira: Pedro Bidagor. En *Arquitectura: Revista del Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid (COAM)*. Núm. 37. pp. 10-12.
- NOVO, J. (2011). Relaciones entre las cortes de Madrid y Viena durante el siglo XVII a través de los servidores de las reinas. En J. Martínez y R. González (Coords.). *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*. pp. 701-758. Madrid: Ediciones Polifemo.
- ORTEGA, J. (2000). Los planos históricos de Madrid y su fiabilidad topográfica (1). En CT: Catastro. Núm. 39. pp. 65-85.
- PÉREZ, I. (2006). Tú, felix Austria, nube: La actividad política bicéfala de la comunidad exiliada irlandesa en la corte de Felipe IV y la visita de Carlos Estuardo. En *Tiempos Modernos*. Vol. 5. Núm. 13. pp. 1-19.
- PIZARRO, H. (2019). Isabel de Borbón (1598-1611): Una reina con poder. En M. Sánchez (Coord.). *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*. pp. 361-390. Madrid: Bieses.
- PIZARRO, H. (2011). La elección de confesor de la infanta María de Austria en 1628. En J. Martínez y R. González (Coords.). *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*. pp. 759-800. Madrid: Ediciones Polifemo.
- PORTÚS, J. (2015). Control e imagen real en la corte de Felipe IV (1621-1626). En *Studia Aurea*. Núm. 9. pp. 245-264.
- PUYUELO, C. (1962). *Carlos de Inglaterra en España. Un príncipe de Gales busca novia en Madrid*. Madrid: Editorial Escelicer.
- RECIO, O. (2014). Los espacios físicos de representatividad de las comunidades extranjeras en España. Un estado de la cuestión. En B. García y O. Recio (Eds.). *Las corporaciones de nación en la monarquía hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes de sociabilidad*. pp. 13-32. Madrid: Fundación Carlos de Amberes.
- REDONDO, A. (1998). Fiesta y literatura en Madrid durante la estancia del príncipe de Gales, en 1623. En *Edad de Oro*. Vol. XVII. pp. 119-136.
- REVILLA, J. (2010). *Rubens y el tratado de Madrid de 1630. Oficios diplomáticos de un pintor*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

- RODRÍGUEZ, G. (2002) Literatura y arte efímero en el barroco español: dos sonetos anónimos en honor de Carlos de Estuardo, príncipe de Gales. En *Boletín Millares Carlo*. Núm. 21. pp. 167-189.
- ROSALES, L. (1945). La alianza angloespañola en el año 1623. En *Revista de Estudios Políticos*. Núm. 21. pp. 79-107.
- RUBIERA, J. (2017). La lectura política de la comedia calderoniana: el caso de Amor, honor y poder. En *Hipogrifo*. Vol. 5. Núm. 1. pp. 397-407.
- SÁNCHEZ, R. (2011). *Ánalisis sociológico de las actividades lúdicas caballerescas en la Edad Moderna española: el toreo a caballo en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Athlos.
- SIMÓN, J. (1980). La estancia del cardenal legado Francesco Barberini en Madrid el año 1626. En *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*. Núm. 17. pp. 159-213.
- SORIA, E. (2011). La imagen del poder. Un acercamiento a las prácticas de visualización del poder en la España Moderna. En *Historia y Genealogía*. Núm. 1. pp. 5-10.
- VENEGAS DE GRANADA, M. (2008). *Relación de sucesos en verso de D. Miguel Venegas de Granada con motivo de la fiesta de toros y de cañas que se celebró en Madrid el 21 de agosto de 1623 en honor del Príncipe de Gales*. Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- VIAN, A. (2015). El legado narrativo en el diálogo renacentista. Un caso ejemplar, el Viaje de Turquía. En *Studia Aurea*. Núm. 9. pp. 49-112.
- VILA, Z. (2012). La repercusión en la poesía española de la visita a España del Príncipe de Gales, Carlos Estuardo, en 1623. En S. Boadas, F. Chávez y D. García (Eds.). *La tinta en la clepsidra. Fuentes, historia y tradición en la literatura hispánica*. pp. 89-96. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Vila, Z. (2010). Festejos y representaciones teatrales para agasajar a un príncipe de Gales. En G. Vega y H. Urzaíz (Coords.). *Cuatrocientos años del “Arte Nuevo de hacer comedias” de Lope de Vega*. pp. 1075-1084. Valladolid: Universidad de Valladolid.

ZAPARAÍN, M., ESCOLAR, J. y DE ZÚÑIGA Y AVELLANEDA, M. (2017). VI condesa de Miranda. Linaje, promoción artística y devoción en los umbrales del barroco. En M. Rodríguez y J. Peinado (Eds.). *El barroco universo de experiencias*. pp. 203-223. Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo.

Fecha de recepción: 25 de mayo de 2024
Fecha de aceptación: 5 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1231>

FORMACIÓN DE PROFESIONALES EN SALUD EN COMPETENCIAS INTERCULTURALES*

Katerin Arias-Ortega**
Natalia Díaz***
Viviana Villarroel Cárdenas****

RESUMEN. El artículo teórico discute desafíos epistemológicos para la formación en competencias interculturales en profesionales de la salud en La Araucanía, Chile. El problema se relaciona con una formación profesional desde un saber científico como el único y verdadero para comprender la salud, lo que niega y omite la existencia de otros saberes, limitando una intervención con pertinencia sociocultural. Se sostiene que aun cuando desde el sistema sanitario se promueven políticas de salud intercultural, estas se sustentan desde una interculturalidad funcional a los intereses de un Estado neoliberal. Esto, plantea el desafío de repensar la formación de los profesionales de la salud, para que sean capaces de desenvolverse desde un enfoque de pertinencia social, cultural y territorial en su quéhacer profesional.

PALABRAS CLAVE. Atención primaria de salud; competencia cultural; diversidad cultural; educación superior; estudiantes del área de la salud.

* Financiamiento: El artículo es parte de los resultados de Investigación del Proyecto Fondecyt Regular N°1240540, financiados por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID). Agradecimientos al Proyecto de Postdoctorado, financiado por el Centro de Investigación, Innovación y Creación (CIIC), Universidad Católica de Temuco.

** Profesora Investigadora en la Universidad Católica de Temuco, Chile. Correo electrónico: karias@uct.cl

*** Investigadora en la Fundación Casa de acogida de la Mujer Angol, Chile. Correo electrónico: nnataliadiaz01@gmail.com

**** Profesora Investigadora en la Universidad Católica de Temuco, Chile. Correo electrónico: vvillarroel@uct.cl

TRAINING OF HEALTH PROFESSIONALS IN INTERCULTURAL COMPETENCIES

ABSTRACT. This theoretical article discusses epistemological challenges for training health professionals in intercultural competencies in La Araucanía, Chile. The problem relates to professional training based on scientific knowledge as the sole and true means of understanding health, which denies and omits the existence of other forms of knowledge, limiting interventions with sociocultural relevance. It is argued that even when intercultural health policies are promoted within the health system, they are based on an interculturality that serves the interests of a neoliberal state. This poses the challenge of rethinking the training of health professionals so that they are capable of operating from a perspective of social, cultural, and territorial relevance in their professional work.

KEY WORDS. Primary health care; cultural competence; cultural diversity; higher education; health students.

INTRODUCCIÓN

Las ciencias de la salud en contextos indígenas e interculturales se encuentran en una profunda crisis, producto de las desigualdades e injusticia social que inciden directamente en la prevalencia a los tratamientos y atención a los centros de salud entre personas que históricamente han sido vulneradas como lo son las poblaciones indígenas, campesinos y grupos migrantes (BCN, 1993; Aukanaw, 2001; Adelson, 2005; Allan y Smylie, 2015). Así, por ejemplo, la revisión del estado del arte evidencia desigualdades en la salud entre indígenas y no indígenas. En este sentido, existen cinco aspectos que permiten caracterizar la salud de indígenas: 1) mayores tasas de suicidio (Anderson, 2015); 2) baja prevalencia a los tratamientos (Brossard, 2019); 3) malos entendidos y problemas de comunicación entre sujetos social y culturalmente diferentes (Alarcón, Vidal y Neira, 2003); 4) los actos de

comunicación entre el personal sanitario y las personas de origen indígena e inmigrante dan cuenta de una menor carga emocional y menos tiempo de atención respecto de los grupos hegemónicos (Cardona, Acosta y Bertone, 2013); y 5) los pacientes indígenas y de grupos subalternizados son menos propensos a expresar sus preocupaciones, síntomas, sentimientos o expectativas, lo que limita una comprensión mutua obstaculizando los procesos de atención (Centre de Collaboration Nationale, 2013).

En el caso particular de Chile, resultados del Ministerio de Salud de Chile [MINSAL] (MDSF, 2020; INE, 2017; MINSAL, 2020b), a través de la Entrevista de Caracterización Socioeconómica [CASEN], nos permiten constatar problemáticas similares en el ámbito de la salud tanto en población indígena como migrante. Así, por ejemplo, en población indígena el perfil de salud da cuenta de un patrón epidemiológico de transición prolongada y polarizada, es decir, persisten problemáticas de infecciones comunes, enfermedades degenerativas-crónicas y lesiones (MINSAL, 2020b). Esto se complejiza aún más si se consideran las condiciones de vulnerabilidad y pobreza extrema en la que se encuentran las poblaciones indígenas a nivel país. En este sentido, La Araucanía es una de las regiones más pobres del país y, coincidentemente, es una de las regiones con mayor población indígena, lo que se complementa con las problemáticas de desigualdad social, económica y educativa (INE, 2017; MINSAL, 2020b). Lo anterior se releva en los datos entregados por la CASEN, el 14,2 % de los indígenas se encuentran en una situación de pobreza por ingreso en comparación con el 8,0% de los no indígenas (MDSF, 2020; INE, 2017; MINSAL, 2020b). Además, el 30,3% de la población indígena se encuentra en situación de pobreza multidimensional, presentando una brecha de 10,5% respecto de la población no indígena.

En relación a la población migrante, podemos constatar que enfrentan problemáticas como: 1) bajo acceso a los servicios de salud, lo que podría ser una consecuencia de las prácticas descontextualizadas de los profesionales de salud hacia la población que atiende, lo que dificulta el establecimiento de relaciones de confianza y prevalencia en el tratamiento; 2) el racismo institucionalizado presente en el sistema de salud chileno; 3) un racismo institucionalizado del Estado chileno que de manera implícita ha aumentado el trabajo desregulado, dificultando el acceso a documentos oficiales producto de la burocracia del sistema, lo que ha traído como consecuencia

la falta de documentos de identidad, seguros públicos o privados, que en conjunto no permiten asegurar condiciones básicas de salud; 4) trabajos esporádicos, con horarios laborales irregulares y sin cotizaciones, lo que limita el acceso a la salud; 5) desconocimiento y/o desinformación sobre el acceso al sistema de salud y el funcionamiento de la red asistencial; 6) barreras lingüísticas y culturales como lo son la incomprensión de siglas, lenguaje y dificultades de incomunicación con los funcionarios de salud; y 7) barreras psicosociales como el miedo, la percepción de la salud y los sistemas de salud sustentadas en la desconfianza, relaciones de discriminación y bajo apoyo social percibido (MINSAL, 2020b).

Este conjunto de problemáticas en salud dan cuenta, por una parte, de problemáticas estructurales como el racismo institucionalizado que se expresa en dificultades para el acceso a los servicios de salud y, por otra parte, de la falta de competencias interculturales en los profesionales de salud, lo que limita la prevalencia al tratamiento en los sujetos socioculturalmente diferentes. Lo anterior, se pudiese explicar producto de una formación profesional monocultural y hegemónica que desconoce otras formas de comprender la salud, la que se pudiese articular a este saber eurocéntrico occidental. Sin embargo, para enfrentar estas problemáticas a nivel nacional se han implementado leyes y normativas que buscan disminuir estas brechas y aumentar el acceso a la salud, en población indígena y migrante.

No obstante, estas se han implementado desde una mirada funcionalista a los intereses del Estado neoliberal, por lo que no se ha revertido la problemática, sino más bien, desde este enfoque se han asegurado de mantenerlas y arraigarlas en el sistema de salud y en la formación de los profesionales. Esto se ha expresado, por ejemplo, en la perpetuación de las brechas en salud de población diversa, situación en que los determinantes sociales juegan un papel importante al considerar las circunstancias en que las personas nacen, crecen, viven, trabajan y envejecen, incluido el sistema de salud, lo que en su conjunto impacta en la salud de la población (MINSAL, 2020a). Así, resulta necesario considerar aquellos factores que giran en torno a las personas pertenecientes a grupos que históricamente han sido vulnerados y cómo estos inciden en el mantenimiento de las brechas en la atención en salud.

En esa perspectiva, sostenemos que, en contextos de diversidad social y cultural propia de un mundo global, se instala como un desafío al personal

de los sistemas de salud entregar una atención desde un enfoque intercultural. Este enfoque es entendido como un marco teórico y metodológico que busca ofrecer una intervención socioculturalmente pertinente, en la que los profesionales de la salud sean capaces de: desenterrarse de sus propios marcos epistémicos de carácter hegemónicos, lo que les permita tomar distancia con respecto a uno mismo, generando la apertura para identificar los esquemas referenciales propios en cuanto a su quehacer profesional frente a un individuo con una cultura y subculturas diversas que entran en interacción y están expresadas en una trayectoria personal (Alarcón, Vidal y Neira, 2003). Así, desde este enfoque, el profesional de la salud debe ser capaz de entender e implicarse en el sistema del otro, que permita una mediación eficiente y eficaz que responda a las necesidades de los usuarios.

Esto se debe materializar en una actitud de apertura, lo que considera un esfuerzo personal de curiosidad, para descubrir los sentidos y significados explícitos y latentes que en una cultura se ordenan en torno a referencias básicas y a significantes para cada individuo. Lo anterior, como una condición básica para lograr una verdadera empatía, que permita entender un universo extraño, aprender los lenguajes y los códigos de conducta que rigen en los sujetos diversos social y culturalmente, a partir del cual intenta percibir lo invariable y lo cambiante de su propia cultura. Y, finalmente, en su intervención ser capaces de la negociación y mediación en la que los profesionales de salud deben tomar conciencia que el actuar profesional se inscribe en la fase de resolución de los conflictos que comporta la coexistencia de personas de culturas diferentes, para revertir de esta manera las supremacías epistémicas entre los sujetos que entran en interacción y diálogo en los sistemas de salud.

De esta manera, los profesionales que ejercen en los sistemas de salud y aquellos que están en formación están cada vez más desafiadados a trabajar en contextos interculturales (Arias-Ortega, 2020). Esto como una forma de revertir las desigualdades en el ámbito de la salud, que ha tenido como base los malos entendidos, menor cumplimiento y menor sentimiento de satisfacción con la atención recibida entre sujetos social y culturalmente distintos que entran en interacción en los espacios de salud (CEPAL, 2014). Lo anterior, implica avanzar en una formación profesional sustentada en el desarrollo de competencias interculturales.

La pregunta que guía esta discusión teórica tiene relación con identificar ¿Cuáles son los alcances y limitaciones de una formación intercultural para los profesionales de ciencias de la salud?

TENSIONES EN UNA CONCEPCIÓN DE SALUD INTERCULTURAL FUNCIONAL AL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL

La discusión sobre una salud intercultural en contextos de diversidad social y cultural se ha abordado históricamente como un proyecto político interrelacionado con un discurso funcional al multiculturalismo neoliberal (Aguilar-Peña, Blandón y García-Perdomo, 2023). De esta manera, se ha pensado en una salud intercultural desde un enfoque funcional a los intereses del Estado, lo que implica que se ha avanzado sólo en el reconocimiento de las diferencias sociales y culturales con un propósito declarativo de éstas, sin interferir en los aspectos epistemológicos respecto de la concepción de salud desde otros marcos epistémicos, como lo son los conocimientos indígenas.

En ese sentido, pensar la salud intercultural desde una perspectiva funcionalista no permite cuestionar las causas de la asimetría y desigualdades sociales que viven los grupos minorizados como lo son indígenas, campesinos y migrantes (Piñones-Rivera, Concha y Gómez, 2021). Lo anterior, no permite cuestionar las bases hegemónicas de corte eurocentrico occidental y biomédicas que sostienen al sistema sanitario, sino más bien se mantiene el *status quo* en el ámbito de la salud. Así, desde un discurso de salud intercultural funcionalista se reconoce la diferencia, se neutraliza y vacía su significado volviéndola funcional a las necesidades del Estado, por ende el discurso de reconocimiento del respeto a la diversidad social y cultural se transforma en una nueva estrategia de dominación para el control del conflicto étnico. Lo anterior, permite perpetuar una estabilidad social en el orden del conocimiento con base en la cultura hegemónica con la finalidad de impulsar los imperativos económicos del modelo de multiculturalismo neoliberal, bajo el supuesto de incluir los saberes y conocimientos indígenas en un remirar de la salud en perspectiva intercultural (Liberona, Piñones-Rivera y Álvarez, 2023). Esto se expresa en la continuidad de validar social y culturalmente aquellos saberes y conocimientos médicos que son construidos como saberes hegemónicos que engloba los significados y cómo

actúan los sujetos en torno a su salud, la enfermedad, la vida o la muerte, sin considerar otras formas de comprender la salud.

En esa perspectiva, constatamos que, en Chile la salud intercultural que se ha implementado se caracteriza por ser un espacio en que la articulación de saberes médicos y saberes indígenas, parten de la base de una subordinación ideológica del grupo minorizado, en la medida en que los elementos ideológicos hegemónicos son reconocidos como universalmente válidos, lo que niega e invisibiliza los saberes y conocimientos indígenas, para comprender y explicar la salud. Así, la supremacía de la racionalidad biomédica reproduce y refuerza la subyugación del conocimiento indígena generando obstáculos y limitaciones para el desarrollo de una salud intercultural en que se co-construya una concepción de salud intercultural desde los distintos actores que participan de ella, lo que implica validar la episteme del saber indígena (Gil y Incaurgarat, 2022)

En contraparte, se propone integrar una mirada crítica al sistema de salud, en miras de una salud intercultural que como principio elemental reconozca las asimetrías y desigualdades sociales y culturales que inciden en el aumento de las brechas en salud entre las poblaciones indígenas, campesinos e inmigrantes minorizados (Harvey, Piñones-Rivera y Holmes, 2022). De este modo pensar la salud intercultural desde este enfoque implica asumir que la diferencia históricamente ha sido construida desde la estructura hegemónica que ha impuesto la matriz colonial de poder, racionalizando y jerarquizando los sistemas de salud. Lo anterior, es posible desde un enfoque de interculturalidad crítica, que cuestione desde abajo y busque contrarrestar las asimetrías de poder, el racismo y la hegemonía presente en los sistemas de salud, en el que el sujeto indígena es mirado con ‘desprecio’ no valorizando la concepción de salud que ha construido producto de sus marcos socioculturales (Walsh, 2022, 2021).

Desde este enfoque, sería posible entre el indígena y no indígena problematizar el reconocimiento y análisis de las relaciones de poder que históricamente han situado a los conocimientos y prácticas de la medicina occidental como superiores a los sistemas de salud de otros grupos culturales minorizados. Asimismo, desde un enfoque de interculturalidad crítica es posible el cuestionamiento al etnocentrismo biomédico, que ha invisibilizado y minorizado las concepciones de salud, enfermedad, bienestar y prácti-

cas de cuidado correspondientes a los marcos epistémicos de otras culturas distintas a la hegemónica (Castro, 2021). Desde esa perspectiva, se busca modificar no sólo las relaciones desiguales sino también las estructuras que sostienen el actual sistema de salud.

Esto, implica asumir que el sistema de salud desde una perspectiva crítica se debiera construir desde las miradas de la gente en función de sus necesidades, es decir desde abajo hacia arriba. Lo anterior considera una construcción desde las experiencias de los futuros usuarios del servicio, en la que ellos puedan plantear sus requerimientos e ideas con el propósito de construir de manera colectiva el vivir en la sociedad (Galdámez y Millaleo, 2022). Así, de esta manera se genera una oportunidad que permite cuestionar y tensionar las relaciones de poder específicamente en el ámbito de la salud, lo que posibilitaría transformar las instituciones y relaciones sociales desde otras formas de ser, estar, pensar, conocer, sentir y vivir (Piñones-Rivera, Concha y Gómez, 2021).

En ese contexto, se plantea la existencia de la epidemiología crítica, como una propuesta de construcción innovadora que considera como principios base a la interculturalidad crítica, la geografía y el territorio como elementos clave para repensar los espacios de salud con el propósito de generar respuestas atingentes a las problemáticas sociales que considera el contexto socio cultural en el que están situados (Hurtado, Rincón, Muñoz y Osorio, 2021). De esta manera, se reconoce que es posible reestructurar el sistema de salud planteando una salud intercultural, pero esto sólo es posible en la medida que se conozca el grupo de usuarios, es decir, se debe conocer y reconocer sus propios marcos epistémicos, para desde ahí, desde el reconocimiento y aceptación avanzar en un sistema de salud respetuoso y pertinente a la diversidad social y cultural presente. No obstante, es un desafío, puesto que persiste el rol de las estructuras que producen y reproducen las desigualdades en el sistema de salud hacia los grupos minorizados, lo que ha impactado de manera directa en los determinantes de salud para el acceso y la calidad. Por tanto, se plantea la necesidad de enriquecer y comprender desde una perspectiva interseccional la interacción y efectos de los determinantes sociales de salud que integren los elementos sociales y culturales de los grupos históricamente vulnerados, con el propósito de disminuir las brechas en salud.

En suma, existe una urgencia en atender las políticas públicas del ámbito de la salud, pues se constituye en un desafío del siglo XXI, que busca una reconstrucción de un sistema de salud en miras que sea social y culturalmente respetuoso, que contrarreste el encuentro intercultural que hasta hoy se genera en donde las voces y saberes indígenas han sido silenciadas históricamente en los sistemas de salud, limitando con ello el aseguramiento del bienestar, desde un enfoque de pertinencia socio cultural. Es así como la intersectorialidad entre salud, interculturalidad, territorio y competencias interculturales se conjugan como una posibilidad de repensar otras formas de atender y comprender la salud en contextos indígenas. De esta manera, se busca dar respuesta, por una parte, a las necesidades de las personas socioculturalmente diversas en torno a problemáticas en salud, desde una articulación de sus marcos epistémicos. Por otra parte, plantea el desafío de formar profesionales de la salud con competencias interculturales que permitan comprender la salud desde otros marcos epistémicos, los que inciden en la población que se atiende.

NECESIDADES DE FORMACIÓN PROFESIONAL EN COMPETENCIAS INTERCULTURALES

La diversidad social y cultural características de un mundo globalizado, plantea el desafío de avanzar en una formación profesional desde una perspectiva intercultural. Al situarnos en nuestro contexto particular, en el caso de La Araucanía, constatamos que existe una presencia predominante de población mapuche que ha vivido, históricamente, prácticas de injusticia epistémica, discriminación en las distintas instituciones de carácter monocultural y hegemónico del país, como lo ha sido la escuela, la justicia y la salud. Esta injusticia epistémica se materializa a través de situaciones de vulnerabilidad y exclusión de tipo epistémico sufridas por los miembros de diversos grupos sociales.

En ese sentido, se sostiene que la injusticia epistémica despoja a los seres humanos de su dignidad al no ser reconocidos por otros colectivos o agentes sociales como sujetos plenos capaces de construir y transmitir conocimiento (Fricker, 2007). Desde esta perspectiva, la injusticia epistémica en el marco de los estudios indígenas se refiere a que en los procesos de construcción del

conocimiento se ha negado el reconocimiento de los saberes y conocimientos indígenas producto de la desvalorización de su episteme, de sus testimonios y el contexto en el que se concibe su forma de comprender la realidad (Chorony, 2021). Es así como estas injusticias epistémicas y desigualdades sociales hacia las poblaciones indígenas han generado la vulneración y minorización de las mismas, lo que se ha expresado en mayores niveles de pobreza, menores niveles educativos y mayores dificultades al acceso a la salud.

Asimismo, los niños y jóvenes mapuches de las nuevas generaciones continúan viviendo procesos de escolarización desde la primera infancia hasta posgrado caracterizados por prácticas hegemónicas, monoculturales y discriminatorias, que han buscado de manera consciente o inconsciente eliminar al indígena y sus propios marcos de referencia, a través de una formación homogénea en el supuesto saber científico. Este tipo de educación es entregada a la población en general, por lo que sean indígenas o no, se continuará con la formación en esta lógica de concebir la sociedad, en los territorios indígenas colonizados, perpetuando este círculo de racismo hacia lo diverso social y culturalmente. Por ejemplo, al realizar una revisión a los programas de formación profesional en Ciencias de la Salud en La Araucanía, Chile, nos permite sostener que los futuros profesionales no son formados, en general, en competencias interculturales, lo que se constituye en una problemática urgente de abordar considerando la diversidad social y cultural característica del país y la región.

Así, los itinerarios formativos continúan pensándose desde una mirada hegemónica para abordar la salud, el que no responde a las realidades propias de los territorios y los contextos sociopolíticos e históricos que están presentes y en constante tensión entre lo indígena y occidental. Esta realidad es compleja dada la alta cantidad de población indígena y migrante del territorio nacional, y en particular en La Araucanía y los altos índices de ruralidad propia de la región. De esta manera, sostenemos que considerar la diversidad cultural puede resultar una estrategia valiosa en la atención psico-médico-social de un paciente, por lo que este aspecto debiera incorporarse explícitamente en los programas de formación en ciencias de la salud desde un enfoque intercultural, así como en las políticas públicas en Salud desde una perspectiva intercultural.

DESAFÍOS DE LA SALUD PÚBLICA EN PERSPECTIVA INTERCULTURAL

La salud pública a nivel mundial ha estado sustentada y orientada desde un enfoque de salud occidental biomédico que no considera aspectos relativos a los marcos culturales de la población que atiende, posicionándose, además, como un modelo de salud que no legitima otras formas de concebir la salud y enfermedad (Cloutier, Lévesque y Wawanoloath, 2021). Esto se ha expresado en una atención descontextualizada que ha generado la necesidad del desarrollo de políticas de salud que respondan a las necesidades de sus usuarios. Es así, por ejemplo, que distintos países como Colombia, Chile y Panamá, que se han caracterizados por su composición de diversidad sociocultural, principalmente de poblaciones indígenas dan cuenta de la formulación e implementación de políticas públicas en las que se utilizan metodologías participativas que brinden herramientas para la integración intercultural en salud (Heine, Licata y Azzi, 2013; Commission de Vérite, 2015; Díaz, Pérez, González y Simón, 2004). Lo anterior, surge como respuesta a las demandas expresadas por los pueblos indígenas, desde la perspectiva de construcción del buen vivir desafiando la institucionalidad y la medicina hegemónica (Aguilar-Peña, Tobar y García-Perdomo, 2020; Durie, 2004). Por su parte, en países como Bolivia, Colombia, Ecuador y México se han resguardado los derechos de los pueblos indígenas a través de la incorporación de un enfoque multicultural en sus respectivas constituciones políticas, hecho que respalda la entrega de una atención de salud con pertinencia territorial y cultural (Gracey y King, 2009).

Estas realidades y complejidades se han abordado desde distintos organismos institucionales a nivel internacional y nacional, los que buscan promover la reducción de las desigualdades sociales, territoriales, económicas y de salud. Por ejemplo, el Convenio Nº169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Comisión Económica para América Latina, que plantea que para garantizar el derecho a la salud indígena se deben crear y fortalecer mecanismos de exigibilidad y evaluación del cumplimiento de políticas, normas y programas por parte de los Estados, considerando la libertad de determinación de los pueblos indígenas y su participación en las decisiones que les afecte. Además, existen instrumentos internacionales y regionales de derechos humanos, que

buscan proteger y aumentar el bienestar en salud de las poblaciones indígenas, entre estos encontramos tanto la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

En Chile, la ratificación del Convenio 169 de la OIT puesto en vigencia el año 2009, establece que los pueblos indígenas deben ser consultados sobre las medidas legislativas y normativas que les afecten. Lo anterior, guarda coherencia con los lineamientos en la declaración de la Ley Indígena N.º 19.253, que establece que es deber del Estado mediante sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades.

En esa perspectiva, es posible constatar que, a nivel nacional, emergen estrategias de salud pública relacionadas al concepto de salud intercultural para la consideración como eje en la atención de los pueblos indígenas del país, asumiendo que los sistemas médicos por sí solos no son suficientes para atender las demandas de salud de la población indígena, tanto en sus concepciones sobre salud y enfermedad, como en la manera de llevar a cabo la sanación (Hasen, 2012).

En este sentido, estas estrategias de salud implican a la vez la preparación de profesionales de la salud, capaces de implementar una intervención desde un enfoque intercultural en las prestaciones de salud para la población indígena (Urrego-Rodríguez, 2020; OPS, 2008). Es así como la creación e instalación de políticas públicas centradas en entregar una atención desde un enfoque intercultural, se traduce también en la necesidad de que los profesionales del área de la salud incorporen y dominen los conocimientos y prácticas indígenas, con el objetivo de que exista una real comunicación y comprensión intercultural (Manríquez-Hizaut, Lagos-Fernández, Rebolledo-Sanhueza y Figueroa Huencho, 2018). De este modo, lo anterior supone una actitud de apertura y aceptación subjetiva hacia una cultura distinta, respecto a prácticas sanitarias como en relación con las concepciones de mundo que expresen los usuarios (Manríquez-Hizaut *et al.*, 2018; Lévesque, Cloutier y Radu, 2019). Esto, permitiría establecer relaciones comunicacionales horizontales entre los involucrados de los procesos de atención, además de múltiples beneficios, tales como, un mejor acceso, a través de un mayor número de pacientes que buscan tratamiento; tasas más bajas de morbilidad y mortalidad; mayor adherencia al tratamiento; mayor nivel de confianza

con el sistema sanitario; interacción efectiva entre personas y comunidades con los equipos sanitarios, y mayor satisfacción con el cuidado (Paho, 1992; Macaulay, 2009; Manríquez, Lagos, Rebollo, y Figueroa, 2018).

En relación con lo anterior, resulta necesario descolonizar el modelo biomédico hegemónico a través de prácticas pertinentes culturalmente incorporadas desde el relativismo cultural, que permita comprender al otro desde el contexto de su propia cultura, a través de la concepción de las diferencias culturales desde una mirada holística, en contraposición con la mirada etnocéntrica que ha estado presente en el enfoque biomédico de salud (Veliz-Rojas y Bianchetti-Saavedra, 2021; Ramis, 2021; Alizadeh y Chavan, 2016). Es por ello que la formación de pregrado de los futuros profesionales de salud debiese incorporar modelos teóricos integradores, que incorporen esta perspectiva holística de la atención sanitaria, que permita desarrollar competencias interculturales como un mecanismo que propicie aumentar la calidad de la atención médica, sobre todo a la población de menos ingresos o más desprotegida, como lo es la población indígena (Marileo, 2020). Esto implica tener competencias interculturales que favorezcan la atención en los sistemas de salud.

COMPETENCIAS INTERCULTURALES EN CIENCIAS DE LA SALUD

La diversidad social y cultural característica de las sociedades contemporáneas nos plantea el desafío de formar a los nuevos profesionales en los distintos ámbitos en competencias interculturales (Salaverry, 2013). En el ámbito de interés de esta discusión teórica nos situamos en las ciencias de la salud, lo que exige que el personal de salud sea competente interculturalmente, para una adecuada interacción con sus usuarios. Las competencias interculturales entendidas desde tres dimensiones; cognitiva, procedimental y actitudinal. Las competencias interculturales desde una dimensión cognitiva se refieren al conocimiento de las normas, leyes, marcos epistémicos que entran en interacción y que orientan las relaciones interculturales entre sujetos diversos social y culturalmente (Navarro, Sánchez y Maya, 2017). Desde una dimensión procedural implica el saber actuar y ser en un contexto intercultural en el que los sujetos sean capaces de negociar, mediar y abandonar sus propios marcos de referencia en la interacción con el otro

culturalmente diferente, para avanzar en una comprensión mutua, disminuyendo los choques culturales en la intervención en salud. Finalmente, desde una dimensión actitudinal implica cuestionar nuestros propios marcos de referencia en la interacción con el otro, asumiendo una simetría epistémica entre los marcos de referencia que cada uno porta (Muñoz-Cano, Maldonado-Salazar y Bello, 2014).

En ese sentido, reconocemos que formar en competencias interculturales es un desafío tanto para el formador como para los futuros profesionales. Esto, teniendo en consideración que quienes forman a las nuevas generaciones de profesionales, no necesariamente han recibido una formación en perspectiva intercultural, producto de la lógica hegemónica de construir el saber científico que, no considera otros marcos epistémicos presentes en la sociedad actual (Ayala-Asencio, 2020). De esta manera, formar en competencias interculturales implica en primera instancia, una formación continua para los formadores lo que permita su transposición didáctica y pedagógica para la formación de los futuros profesionales quienes sean capaces de interactuar con un sujeto diferente social y culturalmente con base en el respeto, generando una comunicación e interacción adecuada y flexible a los marcos disímiles que entran en interacción y tensión, lo que implica mediar y negociar acciones, actitudes y expectativas que presentan ambos sujetos en interacción (Espinoza-Freire y León-González, 2020; Cohen-Emericque, 2013).

En ese mismo sentido, formar a los profesionales de ciencias de la salud en competencias interculturales implica aspectos comunicativos y capacidades de resolución de conflictos, para asegurar una adecuada intervención intercultural (Demers *et al.*, 2022). Esto en la práctica les plantea el desafío a los profesionales de salud en ejercicio y a aquellos que están en formación, la toma de conciencia de los alcances que una adecuada comunicación intercultural fortalecería la disminución de brechas en acceso y permanencia en los sistemas de salud. Asimismo, permitiría abordar la dimensión actitudinal y afectiva a través de procesos de sensibilización y visibilización de cómo inciden las relaciones de discriminación y racismo en la atención en salud.

Desde esa perspectiva, avanzar en competencias interculturales implica necesariamente considerar en la formación profesional distintos indicadores como: 1) prácticas y actividades de sensibilización intercultural, las que se focalicen en aspectos como las emociones personales y los sentimientos

que inciden en una adecuada comunicación intercultural entre los usuarios y los profesionales de la salud, desde la socialización de la emoción en los marcos epistémicos occidentales e indígenas (Arias-Ortega, 2018); 2) el fortalecimiento del autoconcepto de las personas que entran en interacción, los que permiten dar cuenta de la manera en que la persona se concibe a sí misma y la lógica de concepción de la salud; 3) la apertura de mente, lo que implica que los profesionales de la salud sean capaces de reconocer, apreciar y aceptar las iniciativas de otras culturas en las temáticas de salud, desde sus propios marcos de referencia; 4) el desarrollo de actitudes interculturales, sustentadas en prácticas de no prejuzgar a los sujetos que entran en interacción con base en su origen sociocultural, esto plantea el desafío de avanzar en una escucha activa de los problemas y necesidades que el otro plantea; 5) el desarrollo de la empatía, lo que implica la disposición recíproca de los usuarios y los profesionales de los sistemas de salud, para ubicarse en el lugar del otro culturalmente distinto, lo que permita construir ideas y emociones interculturales; 6) la autorregulación lo que implica que ambos actores sociales sean capaces de identificar acciones específicas para regularse y modificar comportamientos desde una perspectiva intercultural; y 7) la implicación en la interacción, característica que se vincula a la sensibilidad, atención y perspicacia de los profesionales de la salud con la población que atiende (Sanhueza, Cardona y Friz, 2012; Vásquez, 2008; Gastulo, Maquen y Severino, 2018). En suma, este conjunto de acciones permitiría la humanización de la salud en perspectiva intercultural.

En esa perspectiva, materializar el desarrollo de competencias interculturales en profesionales de la salud plantea oportunidades y limitaciones. Las oportunidades referidas a la existencia de saberes y conocimientos indígenas presentes en la memoria social lo que se constituye en una posibilidad de sistematización de contenidos educativos indígena para incorporarse de manera simétrica y articulada con el conocimiento educativo biomédico. También, existen marcos regulatorios a nivel nacional e internacional que demandan la incorporación de una perspectiva intercultural en la salud. Mientras que las limitaciones se asocian con: 1) formadores de los profesionales de la salud que niegan la validez epistémica de los conocimientos indígenas, por tanto, no son considerados en la enseñanza en sus respectivos itinerarios formativos; 2) negación del conocimiento indígena en torno a

ciertos oficios en el ámbito de la salud, como por ejemplo, el saber asociado a la compostura de huesos, la partera, la preparación de hierbas medicinales, la persona que realiza acompañamiento en la formación de la persona, y la autoridad espiritual que se encarga de la búsqueda y sanación del equilibrio de la persona en el ámbito físico, psicológico y espiritual; 3) la enseñanza de profesionales de la salud se realiza de manera ‘encarcelada’ en los muros de las salas de clases, generando con ello un desconocimiento de las necesidades y problemáticas asociadas al ámbito de la salud en los contextos territoriales donde se desempeñaran profesionalmente; y 4) la falta de reconocimiento a nivel de estructura social e institucional de la existencia de la episteme indígena la que entra en interacción y choque con la lógica biomédica.

Para abordar estas oportunidades y limitaciones es necesario que en los itinerarios formativos se incorporen conocimientos indígenas en tanto contenidos de aprendizaje que problematizan la comprensión en salud. Asimismo, implica avanzar en una dinámica de reconocimiento epistémico, la que se establece en el marco de un contexto conflictual tanto por la historia de colonialismo hacia los indígenas y la demanda de los pueblos indígenas para lograr la simetría de sus propios marcos epistémicos con el marco epistémico hegemónico (Fornet-Betancourt, 2011).

PUNTOS PARA CONCLUIR

La discusión teórica hasta aquí desarrollada nos permite identificar algunas tensiones epistemológicas en la formación de los profesionales de las ciencias de la salud, así como en las políticas de salud. Por ejemplo, es posible constatar que se desconocen, omiten y niegan otras formas de concebir la salud, que se aleja a los marcos socioculturalmente establecidos desde la sociedad dominante, como lo son los saberes indígenas (Sen, 2002; Sarmiento *et al.*, 2020). Además, se constata una invisibilización de dichas formas de conocer en la formación de los futuros profesionales de la salud, lo que permitiría explicar el porqué de su posterior actuar desde enfoques biomédicos y con bajas competencias interculturales, puesto que nunca se valorizaron en su formación profesional (Vallejo, 2006; Toulouse, 2018; El Kotni, 2022).

En ese sentido, es importante cuestionar el discurso político que se ha instalado en los sistemas sanitarios, pues no son inocentes y bajo la ‘supuesta’

apertura a la interculturalidad funcional (Boccaro, 2007) y su práctica en el quehacer profesional situado principalmente en lo actitudinal, se invisibilizan las luchas históricas de los pueblos indígenas (Breilh, 2021), asociadas a la construcción del orden del conocimiento desde el saber propio en simetría con el conocimiento científico, como válidos y verdaderos, para abordar la salud en perspectiva intercultural (Harvey y Piñones-Rivera, 2022). De este modo, es urgente avanzar más allá del reconocimiento del otro como un legítimo otro, sino también romper con la estructura social hegemónica que no permite disminuir la asimetría y desigualdades sociales que viven los grupos minorizados como los indígenas. Es así como repensar la salud desde una interculturalidad crítica es posible revertir las prácticas dominantes que si bien han reconocido la diferencia, también las han neutralizado y vaciado su significado, volviéndola funcional a las necesidades del Estado (Liberona, Piñones-Rivera y Holmes, 2022) en tanto se constituye en una nueva estrategia de colonización de los indígenas, su saber, ser y hacer, para el control del conflicto indígena, con la finalidad de impulsar los imperativos económicos del modelo multiculturalismo neoliberal (Metzl y Hansen, 2014; Piñones-Rivera et al, 2022; Piñones-Rivera, Mansilla y Arancibia, 2017).

Esta realidad implica transitar y posicionar el tema de la salud intercultural en los escenarios de salud a nivel nacional, regional y local, lo que permita establecer una relación de confianza en la atención entre sujetos indígenas y migrantes teniendo en cuenta ciertos hábitos culturales de los pacientes, y en definitiva mejorar su salud. Esto, se transforma en un desafío tanto para los profesionales de salud como aquellos que están en formación respecto al poder avanzar en procesos de co-construcción e intercambio mutuo de sus saberes y conocimientos con la población indígena y migrante (Piñones-Rivera, Liberona y Montecino, 2019), que le permita al personal de salud pública adaptarse a las demandas de los pacientes según sus orígenes socioculturales, ofreciendo prácticas de atención sanitaria atingentes socioculturalmente (Víaña, Tapia y Walsh, 2010). De esta manera, sostendemos que este tipo de acciones permitiría valorizar la diversidad sociocultural desde un pluralismo epistemológico, que contribuirá en la mejora de la percepción y confianza entre sistemas de conocimientos y sujetos diversos en los sistemas de salud.

En ese contexto, Sousa Santos (2019) propone cuatro características esenciales para el pluralismo epistemológico, posibles de considerar en

el ámbito de la salud, lo que implica asumir que: 1) el conocimiento científico debe considerar el contexto social e histórico de los fenómenos estudiados; 2) el conocimiento es tanto local como global, relacionando los conocimientos occidentales universalizados con saberes contextuales; 3) el conocimiento es autoconocimiento, ya que se origina en la exploración de inquietudes propias; y 4) el conocimiento científico se construye en diálogo con otras formas de conocimiento, incluyendo perspectivas naturales, sociales, culturales y espirituales. En contextos de colonización, esto requiere integrar la episteme indígena para construir un pluralismo epistemológico acorde con los territorios y sus culturas.

De esta manera, en salud intercultural este pluralismo epistemológico en tanto enfoque teórico promueve el reconocimiento y la valoración de conocimientos diversos, indígenas, campesinos, población migrante entre otros. Así repensar la salud intercultural desde un pluralismo epistemológico implica cuestionar la idea de un único saber universal y propicia la coexistencia de distintas formas de producción de conocimiento, cada una vinculada a un contexto social, cultural y territorial específico (Haneda y Madany-Saá, 2024). Así, la salud intercultural desde el pluralismo epistemológico invita a una colaboración entre sujetos de la racionalidad dominante y sujetos de racionalidades subalternas para construir saberes nuevos, posibilitando una comprensión de salud más pertinente en contextos de diversidad social y cultural. Lo anterior, además de contribuir directamente en una mayor adherencia y permanencia en los sistemas de salud pública.

FUENTES CONSULTADAS

- ADELSON, N. (2005). The Embodiment of Inequity Health Disparities in Aboriginal Canada. En *Canadian Journal of public health*. Vol. 96. Núm. 2. pp. 45-61. Canadá.
- AGUILAR-PEÑA, M., TOBAR, M. y GARCÍA-PERDOMO, H. (2020) Salud intercultural y el modelo de salud propio indígena. En *Revista Salud Pública*. Vol. 22. Núm. 4. pp. 463-467.
- ALARCÓN, A., VIDAL, A. y NEIRA, J. (2003). Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. En *Revista médica de Chile*. Vol. 131. Núm. 9. pp. 1061-1065.

- ALLAN, B. y SMYLIE, J. (2015). *First Peoples, Second Class Treatment: the Role of Racism in the Health and Well-being of Indigenous Peoples in Canada*. Discussion Paper. Wellesley Institute.
- ALIZADEH, S. y CHAVAN, M. (2016). Cultural Competence Dimensions and Outcomes: a Systematic Review of the Literature. En *Health and Social Care in the Community*. Vol. 24. Núm. 6. pp. 117-130.
- ANDERSON, T. (2015). *Les Déterminants Sociaux d'un Niveau Élevé de Souffrance Mentale Chez les Inuits. Enquête Auprès des Peuples Autochtones*. Ottawa: Statistique Canada.
- ARIAS-ORTEGA, K., QUINTRIQUEO, S. y VALDEBENITO, V. (2018). Monoculturalidad en las prácticas pedagógicas en la formación inicial docente en La Araucanía, Chile 1. En *Revista Educacão e pesquisa*. Vol. 44. pp. 1-19.
- ARIAS-ORTEGA, K. (2020). Relación pedagógica en la educación intercultural: una aproximación desde los profesores mentores en La Araucanía. En *Revista Educação e pesquisa*. Vol. 46.
- AUKANAW. (2001). *Medicina y psicología mapuche*. Argentina: Biblioteca Nueva Era Rosario.
- AYALA-ASENCIO, C. (2020). Competencias interculturales: Impacto del taller Comunicándonos en la sensibilidad intercultural de personal docente universitario. En *Revista Electrónica Educare*. Vol. 24. Núm. 3. pp. 370-386.
- BOCCARA, G. (2007). Etnogubernamentalidad: La formación del campo de la salud intercultural en Chile. En *Chungará*. Vol. 39. Núm. 2. pp. 185-207.
- BREILH, J. (2021). *Critical Epidemiology and the People's Health*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- BROSSARD, L. (2019). Les Peuples Autochtones: des Réalités Méconnues à Tout Point de Vue. En *Ligne de l'ICÉA*. Núm. 76. pp. 1-16.
- CARDONA, D., ACOSTA, L. y BERTONE, C. (2013). Inequidades en salud entre países de Latinoamérica y el Caribe (2005-2010). En *Gaceta Sanitaria*. Vol. 27. Núm. 4. pp. 292-297. Barcelona.
- CENTRE DE COLLABORATION NATIONALE DE LA SANTÉ AUTCHTONE (2013). *Aperçu de la Santé des Autochtones au Canada*. Canadá: Université du Nord de la Colombie Britanique.

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2017). *Censo de Población y Vivienda*. Instituto Nacional de Estadística (INE), Gobierno de Chile.
- ENCUESTA DE CARACTERIZACIÓN SOCIOECONÓMICA CASEN (2020). *Ministerio de Desarrollo Social y Familia. Encuesta de Caracterización Socioeconómica Casen*. Gobierno de Chile.
- CASTRO, A. (2021). Hacia una tipología de la Interculturalidad en salud: alcances, disputas y retos. En *Andamios*. Vol. 18. Núm. 45. pp. 535-552. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v18i45.829>
- CLOUTIER, E., LAROCHE, S., LÉVESQUE, C. y WAWANOLOATH, M. (2018). *Le Mino Pimatisi8in: un Rapport Autochtone au Mieux-être. Centre Intégré de Santé et de Services Sociaux de l'Abitibi-Témiscamingue*. Canadá.
- COHEN-EMERIQUE, M. (2013). Por un enfoque intercultural en la intervención social. En *Educación Social. Revista de Intervención Socioeducativa*. Núm. 54, pp. 11-38.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (2014). Panorámica Social de América Latina. Naciones Unidas CEPAL.
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA (2015). Honorer la Vérité, Réconcilier pour l'Avenir: Sommaire du Rapport Final de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada. Canadá: McGill-Queen's Press-MQUP.
- CHORNY, V. (2021). Más allá del liberalismo. Repensar la justicia en clave epistémica: conocimiento relacional, saberes indígenas y diálogo intercultural. En *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*. pp. 157-224.
- DEMERS, V., LEANZA, Y., YAMPOLSKY, M., BRISSET, C., ARSENAULT, S., MARQUIS, J., RHÉAUME, A., JONES-LAVALLÉE, A., GIROUX, D., GAGNON, R., TÉTREAULT, S. y KÜHNE, N. (2022). Context and Consequences of Helping-Profession Students' Intercultural Experiences before they enter Profession. En *International Journal of Intercultural Relations*. Núm. 91. pp. 200-215.
- DÍAZ, A., PÉREZ, M., GONZÁLEZ, C. y SIMON, J. (2004). Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental. En *Ciencia y enfermería*. Vol. 10. Núm. 1. pp. 9-16.

- DURIE, M. (2004). Understanding Health and Illness: Research at the Interface Between Science and Indigenous Knowledge. En *International Journal of Epidemiology*. Vol. 33. Núm. 5. pp. 1138-1143.
- EL KOTNI, M. (2022). La Santé Interculturelle, Outil de Domination? L'Expérience des Sages-Femmes Traditionnelles Mexicaines. En *Anthropologie & Santé*. Núm. 24. pp. 1-18.
- ESPINOSA-FREIRE, E. y LEÓN-GONZÁLEZ, J. (2020). Competencias interculturales del profesorado de la enseñanza básica en Machala, Ecuador. En *Información Tecnológica*. Vol. 32. Núm. 1. pp. 187-198.
- FRICKER, M. (2007). Injusticia epistémica. Herder.
- GALDÁMEZ, L. y MILLALEO, S. (2022) La interculturalidad vacía: derecho a la salud intercultural de los pueblos indígenas y personas migrantes en Chile. En *Acta bioethica*. Vol. 28. Núm. 1. pp. 25-34.
- GASTULO, Y., MAQUEN, E. y SEVERINO, M. (2018). Modelo holístico configuracional para el desarrollo de la competencia intercultural en los docentes de educación secundaria en Motupe, Perú. En *Revista Científica Institucional TZHOECOEN*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 199-212.
- GIL, G. y INCAURGARAT, M. (2022). Salud e interculturalidad: saberes, asimetrías y lugares comunes. En *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*. Núm. 30. pp. 1-18.
- GRACEY, M. y KING, M. (2009). Indigenous Health Part 1: Determinants and Disease Patterns. En *The Lancet*. Vol. 374. Núm. 9683. pp. 65-75.
- HARVEY, M., PIÑONES-RIVERA, C. y HOLMES, S. (2022). Thinking with and Against the Social Determinants of Health: the Latin American Social Medicine (Collective Health) Critique from Jaime Breilh. En *International Journal of Health Services*. Vol. 52. Núm. 4. pp. 433-441.
- HASEN, F. (2012). Interculturalidad en salud: competencias en prácticas de salud con población indígena. En *Ciencia y enfermería*. Vol. 18. Núm. 3. pp. 17-24.
- HANEDA, M. y MADANY-SAÁ, M. (2024). Hacia el pluralismo epistemológico y la apertura metodológica en la investigación de las emociones.

- nes en profesores de lenguas. En *Sistema*. Vol. 126. Núm. 103510. DOI: <https://doi.org/10.1016/J.SYSTEM.2024.103510>
- HEINE, A., LICATA, L. y AZZI, A. (2013). Considérer la Dimension Inter-culturelle dans les Formations Professionnalisantes en Santé. En F. Parent y J. Jouquan (Orgs.). *Penser la Formation des Professionnels de la Santé*. pp.131-152. Quebec: De Boeck Supérieur,
- HURTADO, L., RINCÓN, S., MUÑOZ, J. y OSORIO, C. (2021). *La interculturalidad y los modelos biomédicos en la población infantil indígena colombiana*. (Tesis de Bachillerato). Colombia: Universidad EAN. Especialización en Auditoría y Garantía de Calidad en Salud.
- LANGDON, E. y GARNELO, L. (2017). Articulación entre servicios de salud y medicina indígena: reflexiones antropológicas sobre política y realidad en Brasil. En *Salud colectiva*. Vol. 13. Núm. 3. pp. 457-470.
- LÉVESQUE, C., CLOUTIER, É., RADU, I., PARENT-MANSEAU, D., LAROCHE, S. y BLANCHET-COHEN, N. (2019). Innovation Sociale et Transformation Institutionnelle en Contexte Autochtone. La Clinique Minowé au Centre d'Amitié Autochtone de Val-d'Or (No. 2019-01). En Alliance de Recherche ODENA, *Réseau de Recherche et de Connaissances Relatives aux Peuples Autochtones (DIALOG) et Regroupement des Centres d'Amitié Autochtones du Québec*. Canadá.
- LIBERONA, N., PIÑONES-RIVERA, C. y ÁLVAREZ, C. (2022). Consecuencias del orden estructurante de las relaciones interétnicas: barreras en el acceso a la atención de salud de mujeres migrantes y sus familias en Tarapacá. En *Chungará*. Vol. 55. Núm. 2. pp. 321-334.
- LIBERONA, N. y PIÑONES-RIVERA, C. (2020). *Violencia en la toma. Segregación residencial, injusticia ambiental y abandono de pobladores inmigrantes en La Pampa*. Alto Hospicio. RIL.
- MACAULAY, A. (2009). *Améliorer la Santé des Autochtones: Quelle Contribution les Professionnels de la Santé Peuvent-ils Apporter*. Canadá.
- MANRÍQUEZ, M., LAGOS-FERNÁNDEZ, C., REBOLLEDO, J. y FIGUEROA, V. (2018). Salud intercultural en Chile: Desarrollo histórico y desafíos actuales. En *Revista de Salud Pública*. Vol. 20. Núm. 6. pp. 759-763.
- MARILEO, A. (2020). *Mundo mapuche*. Chile: Meridión Comunicaciones.

- METZL, J. y HANSEN, H. (2014). Structural Competency: Theorizing a New Medical Engagement with Stigma and Inequality. En *Soc Sci Med.* Núm. 103. pp. 126-133. Estados Unidos.
- MINSAL. (2020a). *Ministerio de Salud. Diagnóstico de salud de los Pueblos Indígenas de Chile.* Gobierno de Chile.
- MINSAL. (2020b). *Ministerio de Salud de Chile. Diagnóstico población Migrante.* Gobierno de Chile.
- MUÑOZ-CANO, J., MOLINA-SALAZAR, T. y BELLO, J. (2014). Desarrollo de proyectos para la formación de la competencia intercultural por estudiantes de medicina. En *FEM: Revista de la Fundación Educación Médica.* Vol. 17. Núm. 3. pp. 161-169.
- NAVARRO, R., SÁNCHEZ, E. y MAYA, A. (2017). Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016). En *Salud colectiva.* Vol. 13. Núm. 3. pp. 443-455.
- ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (2008). *Declaración Americana de los Derechos de los pueblos indígenas.* Washington D.C: Departamento de Inclusión social de la secretaría de acceso a derechos y equidad de la secretaría general de la Organización de los Estados Americanos.
- PAN AMERICAN HEALTH ORGANIZATION (1992). International Health: a North-South Debate. En *Human Resources Development.* Núm. 95. Washington, DC: PAHO.
- PIÑONES-RIVERA, C., LIBERONA, N., MUÑOZ, W. y HOLMES, S. (2022). Ideological Assumptions of Chile's International Migrant Health-care Policy: a Critical Discourse Analysis. En *Global Public Health.* Vol. 17. Núm. 12. pp. 3353-3367.
- PIÑONES-RIVERA, C., LIBERONA, N. y LEIVA, S. (2021). Perspectivas teóricas sobre salud y migración: determinantes sociales, transnacionalismo y vulnerabilidad estructural. En *Saúde e Sociedade.* Vol. 30. Núm. 1. pp. 1-18.
- PIÑONES-RIVERA, C., LIBERONA, N. y MONTECINO, B. (2019). La subordinación ideológica del saber médico andino en la salud intercultural chilena. En *Polis.* Vol. 18. Núm. 54. pp. 224-244.

- PIÑONES-RIVERA, C., MANSILLA, M. y ARANCIBIA, R. (2017). El imaginario de la horizontalidad como instrumento de subordinación: la Política de Salud pueblos indígenas en el multiculturalismo neoliberal chileno. En *Salud e Sociedade*. Vol. 26. Núm. 3. pp. 751-763.
- RAMIS, Á. (2016). Bioética narrativa y salud intercultural mapuche. Aportes a su fundamentación y complementación. En *Veritas*. Núm. 34. pp. 93-116.
- SALAVERRY, O. (2013). Interculturalidad en salud. En *Revista Perú. Med. Exp. Salud pública*. Vol. 27. Núm. 1. pp. 80-93.
- SANHUEZA, S., CARDONA, M. y FRIZ, M. (2012). La sensibilidad intercultural en el alumnado de educación primaria y secundaria de la provincia de Alicante. En *Perfiles educativos*. Vol. 34. Núm. 136. pp. 8-22.
- SANTOS, B. (2019). *Educación para otro mundo posible*. Clacso.
- SARMIENTO, I., ZULUAGA, G., PAREDES-SOLÍS, S., CHOMAT, A., LOUTIFI, D., COCKCROFT, A. y ANDERSSON, N. (2020). Bridging Western and Indigenous knowledge through Intercultural Dialogue: Lessons from Participatory Research in Mexico. En *BMJ Global Health*. Vol. 5. Núm. 9. pp. 1-18.
- SEN, A. (2002). ¿Por qué la equidad en salud? En *Revista Panameña de Salud Pública*. Vol. 5. Núm. 6. pp. 302-309.
- TOULOUSE, P. (2018). *Chaque Enfant a un don à Partager: Nourrir l'Identité Autochtone et le Sentiment d'Appartenance*. Gobierno de Canadá.
- URREGO-RODRÍGUEZ, J. (2020). Las luchas indígenas por el derecho fundamental a la salud propio e intercultural en Colombia. En *Salud en Debate*. Vol. 44. Núm. 1. pp. 79-90.
- VÁSQUEZ, J. (2008) *Derechos Humanos y Salud. Pueblos indígenas*. Organización Panamericana de la Salud. Iris.paho.org.
- VELIZ-ROJAS, L. y BIANCHETTI-SAAVEDRA, A. (2021). Situación del desarrollo de competencias interculturales en estudiantes de la facultad de medicina de la Universidad Católica del Norte. En *Calidad en la educación*. Núm. 54. pp. 303-338.

- VALLEJO, Á. (2006). Medicina indígena y salud mental. En *Acta Colombiana de Psicología*. Vol. 9. Núm. 2. pp. 39-46.
- VIAÑA, J., TAPIA, L. y WALSH, C. (2010). *Construyendo interculturalidad crítica. Instituto Internacional de Integración*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- WALSH, C. (2022). Interculturalidad y (de) colonialidad. Critiche e politiche prospettive. En M. Muraca. *La otra intercultura. Visioni e Pratiche Politico-Pedagogiche da Abya Yala al mondo*. pp. 43-67.
- WALSH, C. (2021). Praxis decolonial: Sembrando existencia-vida en tiempos de deshumanización. En *Academia Internacional de Teología Práctica. Ciclo de conferencias*. Núm. 2. pp. 4-12.

Fecha de recepción: 5 de abril de 2024
Fecha de aceptación: 25 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1232>

LITERACIDAD TRANSMEDIAL PARA LA MEMORIA: EL CASO DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y EL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA

Rennier Ligarretto Feo*
Oscar Julián Cuesta Moreno**

RESUMEN. El artículo expone un análisis de la literacidad de los contenidos dispuestos por la Comisión de la Verdad. Para ello, se desarrolla un enfoque post-cualitativo de corte descriptivo a partir de una matriz de codificación abierta que permite discriminar los formatos, clasificar contenidos y reconocer la interactividad del recurso para trabajar la memoria del conflicto. Como resultado, se establece que la presentación de contenidos y narrativas le permiten al ciudadano decidir la opción de información a la que acceder, posibilitando la interactividad y la construcción de un rol prosumidor. Para profundizar el análisis se comparan estos resultados con otras comisiones de la verdad en América Latina. La transmedialidad posibilita el acercamiento bidireccional de los hechos acaecidos en el conflicto armado para que no dependan exclusivamente de la determinación del emisor, sino que el propio ciudadano interactúe y signifique la información para la construcción de la memoria colectiva del conflicto armado.

PALABRAS CLAVE. Literacidad; transmedia; memoria; conflicto armado.

* Profesor de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Correo electrónico: rennierligarretto@javeriana.edu.co

** Profesor de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Correo electrónico: ocuesta@javeriana.edu.co

TRANSMEDIA LITERACY FOR MEMORY: THE CASE OF THE TRUTH COMMISSION AND THE ARMED CONFLICT IN COLOMBIA

ABSTRACT. The article presents an analysis of the literacy of the contents provided by the Truth Commission. To this end, a descriptive, post-qualitative approach is developed based on an open coding matrix that allows for the discrimination of formats, content classification, and recognition of the resource's interactivity for working on the memory of the conflict. As a result, it is established that the presentation of content and narratives allows citizens to decide the option of information to access, enabling interactivity and the construction of a prosumer role. To deepen the analysis, these results are compared with other Truth Commissions in Latin America. Transmediality enables a two-way approach to the events of the armed conflict so that they do not depend exclusively on the decision of the sender, but rather, citizens themselves interact and give meaning to the information for the construction of the collective memory of the armed conflict.

KEY WORDS. Literacies; transmedia; memory; armed conflict.

INTRODUCCIÓN

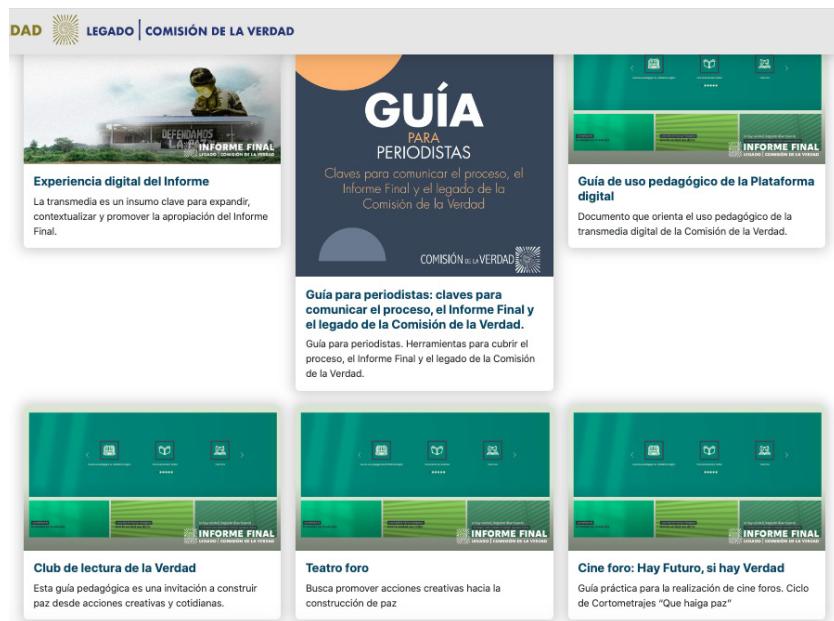
El 24 de noviembre de 2016 el estado Colombiano firmó el Acuerdo Final para la Construcción de una Paz Estable y Duradera con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) dando fin a un conflicto armado de más de 50 años que generó alrededor de 260.000 muertos y siete millones de desplazados, violaciones, secuestros e incontables tragedias familiares en todas las esferas de la sociedad urbana y rural.

Con la firma del acuerdo, el estado Colombiano se comprometió a poner en práctica una serie de reformas que van desde la renuncia a la lucha armada por participación política de los excombatientes hasta una reforma agraria integral, fruto de estos acuerdos nace la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión de la Verdad (2017). De esta última, su misión es:

Busca el esclarecimiento de los patrones y causas explicativas del conflicto armado interno que satisfaga el derecho de las víctimas y de la sociedad a la verdad, promueva el reconocimiento de lo sucedido, la convivencia en los territorios y contribuya a sentar las bases para la no repetición, mediante un proceso de participación amplio y plural para la construcción de una paz estable y duradera. (Acuerdo Final para la Construcción de una Paz Estable y Duradera con la guerrilla de las FARC-EP. p. 2)

Seis años después de la firma del acuerdo, la Comisión de la Verdad presentó el informe final el 28 de junio de 2022, el cual compiló alrededor de 27.508 entrevistas, 730 casos individuales y colectivos, además de 1.195 informes sobre violencia realizados por organismos nacionales e internacionales. En complemento, el informe final buscó expandir las formas de divulgar los hallazgos y recomendaciones para la transformación social; para ello se creó una plataforma abierta transmedial (ver figura 1) que incluye videos, audios, entrevistas, infografías, entre otros formatos digitales que agrupan alrededor de 1280 contenidos de libre acceso para toda la ciudadanía.

FIGURA I. PLATAFORMA TRANSMEDIAL “HAY FUTURO SI HAY VERDAD”



Fuente: <https://www.comisiondelaverdad.co/etiquetas/transmedia-digital-de-la-comision>

A partir de lo anterior, cobra sentido incorporar la noción de literacidades digitales como forma para reconocer nuevas maneras de comunicar y construir ciudadanía. En la actual sociedad en red (Castells, 2006), resulta indispensable saber acceder, analizar, evaluar y crear información a través de los diferentes medios que posibilita la cultura digital, si bien la literatura plantea diversos tipos de literacidades se considera pertinente traer el enfoque de Potter que concibe “El propósito de la alfabetización mediática es ayudar a las personas a protegerse de los efectos potencialmente negativos” (2010, p. 681). Esta acción de cuidado resulta más que necesaria en la actualidad dados los fenómenos de *fake news*, postverdad, *deep fake*, entre otros formatos mediáticos que influencia nuestra forma de concebir el mundo.

En complemento, la influencia del ecosistema mediático en las prácticas sociales visibles de los medios de comunicación tradicionales como la prensa, la radio y la televisión encuentran nuevos formatos de la cultura

digital como el lenguaje transmedia, el meme y el lenguaje audiovisual en la llamada cultura de convergencia (Jenkins, 2008).

Lo anterior se complementa con los enfoques de investigación desarrollados por Livingstone (2010) sobre el rol de la alfabetización mediática en la primera infancia y juventud. Se evidencia la influencia de los medios en las diversas etapas del desarrollo y ello conlleva a reflexionar sobre la importancia del consumo y apropiación de narrativas digitales en la sociedad actual, esto inicia de manera temprana en la infancia como indica Livingstone:

Hacia los 7 u 8 años, los niños han comenzado a distinguir géneros de programas; tienden a encontrar el realismo de las noticias más aterrador que los dibujos animados; han comenzado a reconocer la intención persuasiva de los anuncios. (2010, p. 2)

En este marco, es pertinente concebir la alfabetización digital como un concepto que no es estático, sino que se expande debido a las prácticas y saberes de la cultura digital. Precisamente, el presente artículo presenta los resultados de un análisis de literacidad del ecosistema transmedia de los contenidos publicados por la Comisión de la Verdad, para de esta manera identificar las características de estas piezas comunicativas en la formación de la memoria. La ciudadanía y la estipulación de la verdad como cimiento de la paz y la no repetición de la violencia.

METODOLOGÍA

El presente trabajo se enmarca en un paradigma post cualitativo con enfoque etnográfico, puesto que procura comprender procesos narrativos e intersubjetivos ligados a la cultura digital. Ello permite analizar los recursos digitales propuestos en el portal transmedia de la Comisión de la Verdad para identificar tipos de literacidades posibles en la integración con los recursos, esta mirada post cualitativa permite interpretar el fenómeno transmedial como algo histórico que desborda la coyuntura mediática, *“the mo(ve)ment of post-qualitative research... inherits its historicities: both actual and virtual”* (Higgins, 2017, p. 98). En complemento, se propone un alcance exploratorio para analizar la tipología de recursos digitales inte-

ractivos dado el corto tiempo de funcionamiento del portal trasnmedial de la Comisión de la Verdad.

Así mismo, en la actualidad la etnografía como práctica exclusiva de la antropología ha mutado, desde la irrupción de la web 2.0 la posibilidad colaborativa expandió las formas de observar e interactuar con el ecosistema mediático concibiendo este escenario como una cultura en sí misma. Las nuevas prácticas letradas en internet constituyen otras formas de interactuar, de navegar y de desplazar los intereses del lector que conforma comunidades virtuales para fomentar literacidades de un ciudadano contemporáneo. En palabras de Hine, la etnografía virtual permite reconocer a partir de la observación, el registro de imágenes, interacciones y acciones distintas para generar saberes contextuales:

La etnografía mantiene un interés especial por el estudio de “lo que la gente hace” con la tecnología y, una vez que interpretamos el ciberespacio como un lugar en el que se actúa, podemos empezar a estudiar exactamente que se hace, porque y en qué términos.
(Hine, 2000, p. 33)

Este enfoque metodológico posibilita identificar relaciones que se generan en la cultura digital, específicamente observar las posibles interacciones provistas por los recursos digitales del portal trasnmedial de la Comisión de la Verdad al tiempo que guardan relación con los trabajos de Miller y Sinana (2017) y los tipos de alfabetismos transmediales trabajados por Corona Rodríguez: “esta estrategia de captura de pantalla sirvió en una triple vía: como vehículo para obtener datos sobre las interacciones y las maneras de la participación, como un proceso de análisis” (2019, p. 441).

En ese marco, la literacia puede ser definida como una competencia para leer y usar una información de manera crítico constructiva. Ahora bien, la literacia transmediática sería la competencia de leer críticamente la información que se presenta de manera transmedial e interpretar dicha información a la luz de un contexto de post conflicto que procura transformar las prácticas ciudadanas para mantener la memoria.

Como se puede advertir, la literacia transmedíatica se caracteriza por ser multimodal, operar en medios interactivos y transmediales, ser dialógica,

permitir el paso de lo informal a lo formal y ser facilitadora del conocimiento. Estas características se vinculan con la formación de memoria establecimiento de la verdad en un país que ha vivido el conflicto porque dan preponderancia al sujeto, toda vez que lo invitan a la construcción y no la asimilación pasiva de contenidos. En la figura 2 se puede observar los tipos de literacia, literacia mediática y literacia transmediática.

FIGURA 2. TIPOS DE LITERACIA

	 LITERACIA	 LITERACIA MEDIÁTICA	 LITERACIA TRANSMEDIÁTICA
Linguagem	Texto verbal (leitura/escrita)	Multimodal	Multimodal
Suportes mediáticos	Livros e textos impressos	Imprensa, audiovisual e digital	Redes digitais - Media Interativos - Transmedia
Objetivo da ação	Desenvolver leitores e escritores críticos	Desenvolver consumidores e produtores críticos	Desenvolver <i>prosumers</i> críticos
Sujeito de interpelação	Visto como iliterado	Visto como consumidor passivo	Visto como <i>prosumer</i>
Direção da ação	Do topo para a base	1) Do topo para a base 2) Da base para o topo	1) Da base para o topo 2) Do topo para a base
Contexto de aprendizagem	Formal (escolas)	Formal (escola), informal e não-formal	De informal a formal (escola)
Papel do professor	Autoridade de conhecimento - Mediador estudante/texto	Mediador do conhecimento - Criador de experiências de aprendizagem com/através dos media	Facilitador de conhecimento - Tradutor cultural
Referências teóricas	Linguística	Estudos de <i>media</i> e Estudos Culturais	Estudos dos <i>media</i> (ecología mediática, Transmedia storytelling) Estudos Culturais

Fuente: *Literacia Transmedia na Nova Ecología Mediática* (2018).

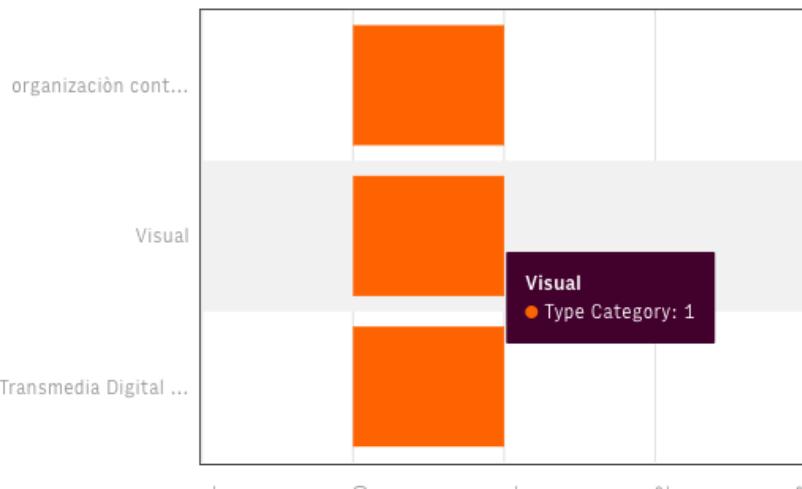
Bajo el marco anterior, se constituyó una matriz de codificación abierta como instrumento para identificar los tipos de literacidad mediática y/o trasmediática que posibilita el portal de la Comisión de la verdad.

La anterior matriz se generó a partir de los lineamientos de Morales (2003), que identifica seis pasos para documentar un proceso de investigación cualitativa, lo cual implica identificar una temática, delimitar, acopio de información organización de datos, análisis y redacción y presentación de la información. En específico, para el proyecto estos pasos permitieron constituir una base de información para que la matriz identifique la tipología de contenido, el formato de difusión y la población objeto de intereses y, en consecuencia, definir el tipo de literacidad que fomenta el portal.

Aplicar la anterior matriz permitió identificar cuál de los contenidos generados en el portal fomentaba una mirada consumidora o prosumidora de la información, al tiempo que se identificar si la información dispuesta es de carácter formal o informal y a qué tipo de público apunta su difusión. Para este ejercicio se utilizó un tipo de argumentación inductiva para tener un panorama completo sobre los tipos de contenidos dispuestos y su intención pedagógica, ya que “la argumentación inductiva se fundamenta a partir de observaciones o evidencias específicas, de las cuales se deriva una conclusión, reafirmación, o prueba de verdad” (Pinochet, 2015, p. 4).

Posteriormente, se identificaron y compilaron contenidos publicados en la página web de la Comisión de la Verdad reconociendo el tipo de interactividad que genera el recurso digital en la matriz. Y luego se generó el siguiente esquema para identificar y seleccionar los contenidos más relevantes a partir del uso de la plataforma Rows IA.

FIGURA 3. IDENTIFICAR CONTENIDOS



Fuente: Elaboración propia.

Esta acción permitió identificar y clasificar los contenidos a partir de las funciones de la plataforma divididas en tres tipos de recursos: recursos del club de lectura, recursos de cine foro y recursos de teatro, todos asociados al campo artístico como escenario que contribuye a una comprensión del mundo mientras vivimos en una sociedad atravesada por la tecnología. Todo ello permite acercarse a la apropiación de teorías y prácticas artísticas contemporáneas (Sullivan, 2009). Finalmente, se efectuó una caracterización y discusión para reconocer como estos recursos digitales aportan a transformar las prácticas ciudadanas para no olvidar el conflicto armado vivido por más de 50 años, al tiempo que facilita la expresión de dos tipos de ciudadanía: a) una ciudadanía de la representación que actúa en relación con las instituciones sociales como son los partidos, el Estado y b) una ciudadanía de la expresión que su relación se basa en la práctica cotidiana, en las interacciones sociales, artísticas y culturales que facilitan una expresión no institucional, pero colectiva en términos de significar sus acciones como ciudadanos globales, en el marco de una política del acontecimiento

(Rueda, 2013). Para profundizar el análisis se realizó una comparación con otras Comisiones de la Verdad del contexto latinoamericano en términos de reconocer que otros contenidos se pueden asociar al desarrollo de literacidades mediáticas, informacionales o transmediales.

Limitaciones metodológicas del estudio

Dado que los procesos de paz y reconciliación obedecen a dinámicas culturales particulares de cada población, el presente análisis sobre la incidencia de la plataforma transmedial de la Comisión de la Verdad en Colombia resulta ser una referente comparativo con otros procesos de paz. Sin embargo, no se pueden formular conclusiones que se extrapolen a todos los contextos. Además, el análisis de estos contenidos interactivos confrontados con otros informes de paz realizados por otras comisiones constituye una oportunidad de trabajo, pues permite la formulación de categorías que permitan la abstracción del objeto de manera más amplia. En complemento, dado el carácter cualitativo del estudio también se pueden observar limitaciones causales y de validez externa para el mismo, dado que el estudio indaga desde el campo de la emisión y su intención comunicativa, pero su alcance no pretende dar cuenta de las formas de recepción.

RESULTADOS

La posibilidad de expandir narrativas del informe final de la Comisión de la Verdad en diversos medios como acción propia de lo transmedial favorece la divulgación y consumo mediático para sectores de la sociedad que han sido ajenos al conflicto armado, al tiempo que se posibilitan escenarios formativos para la práctica dialógica, como indica Hobbs:

La alfabetización mediática no se trata de enseñar a las personas qué pensar; más bien, enfatiza el proceso de ayudar a las personas a llegar a elecciones informadas que sean consistentes con sus propios valores. (2011, p. 427)

Lo anterior, se evidencia en contenidos como el Club de lectura de la verdad que busca congregar la lectura colectiva entorno a las implicaciones del reconocimiento de la verdad y su reparación contextual e institucional, esto favorece un rol activo para la generación de narrativa en donde el relato se construye en diversas voces y memorias de personas que de manera directa o indirecta han vivido el conflicto armado. En complemento, también se recomiendan textos, secuencias de planeación didáctica, novela gráfica entre otros.

FIGURA 2. RECURSOS CLUB DE LECTURA DE LA VERDAD

PLANEACIÓN LECTORA			OTRAS PROVOCACIONES LECTORAS DE LA VERDAD		
Nombre del parche lector		Nuestro compromiso por la Verdad y la No Repetición		Novelas gráficas	
Lugar				Las novelas gráficas y sus animaciones digitales son una invitación a reconocer para no repetir.	
LIBRO	TEMA SOBRE LA VERDAD Y LA PAZ		FECHA	NO olvides los nombres	
Un árbol con muchas verdades	• Conflicto armado en Colombia - La Verdad y la diversidad • El diálogo		Mes 1		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://comisiondelaverdad.co/novelas-graficas-comision-de-la-verdad
Recuerdo mi origen	• Diversidad cultural - Resistencias indígenas • ¿Quién construye la historia de Colombia?		Mes 2		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/qjne
Futuro en tránsito: Resiliencia	• La Verdad pensada desde la No Repetición • ¿Cómo vencer el miedo al miedo? • Nuestra historia contada desde la resiliencia de las víctimas		Mes 3		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/1qjne
Futuro en tránsito: Confianza	• El establecimiento de la Verdad como un acontecimiento • ¿Cómo recuperar la confianza en un país donde nadie confía en nadie?		Mes 4		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/2qjne
Futuro en tránsito: Dignidad	• La dignidad como valor intrínseco del ser humano • La dignidad como un acto indispensable para el reencontro		Mes 5		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/3qjne
Futuro en tránsito: Incertidumbre	• ¿Qué es la incertidumbre y qué relación tiene con la Verdad y con la certeza? • ¿Cómo la incertidumbre es una oportunidad para la construcción de paz?		Mes 6		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/4qjne
Futuro en tránsito: Territorio	• El territorio como espacio de vida, de construcción colectiva y comunitaria • ¿Cómo pasar de territorios generacionalmente violentos a territorios con base en el respeto, inclusión y confianza?		Mes 7		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/5qjne
Futuro en tránsito: Perdón	• ¿Qué significa el perdón para una víctima? - Verdad, perdón y reconciliación - "El que perdona nace"		Mes 8		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/6qjne
Futuro en tránsito: Responsabilidad	• La construcción de paz una responsabilidad de todas y todos • La capacidad de crear y cambiar una sociedad a partir del poder de lo cotidiano		Mes 9		Abre el código QR Si no puedes escanear el código QR sigue la siguiente ruta: https://jrn9.cl/v/7qjne

Fuente: <https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/2022-07/Gu%C3%A1Da%20pedag%C3%B3gica%20CLUB%20DFE%20LECTURA.pdf>

Este ejercicio colectivo fomenta las prácticas literarias dentro y fuera del hogar generando un rol activo en los lectores que en la inmersión literaria facilita el intercambio de ideas para una construcción colectiva de verdad, “aunque la enseñanza de la lectura se sigue centrando en las habilidades lectoras en papel, muchos niños desde edades tempranas participan en un gran conjunto de prácticas sociales letradas y literarias en el mundo digital” (Margallo y Marín, 2014, p. 25). Dicho acercamiento temprano con la cul-

tura digital aporta al desarrollo de competencias mediáticas en los usuarios, al tiempo que reduce la brecha digital con énfasis en la apropiación digital. Otra acción transmedial que fomenta la práctica de literacidades mediáticas en los ciudadanos es el “Cine foro: Hay futuro, si hay verdad” el cual hace parte de la sección Arte y Verdad de la plataforma e incluye pasos para poder realizar cineforos comunitarios, también incluye ciclos para pensar la historia de la guerra, el primer ciclo titulado *Mi historia: la niñez que peleó la guerra en Colombia y Reconocer para No Repetir*.

FIGURA 3. RECURSOS CINE FORO: HAY FUTURO, SI HAY VERDAD

CICLO 1.
“Mi historia: la niñez que peleó la guerra en Colombia”



22 cortometrajes animados que relatan los horrores del reclutamiento forzado y la participación de menores de edad en el marco del conflicto armado colombiano. Las animaciones son el resultado de talleres de narración de historias de niños y niñas excombatientes, quienes compartieron sus experiencias de violencia para crear cortometrajes en colaboración con animadores, animadoras y estudiantes de animación de Bogotá.

1. Un arma no lo hace un hombre a uno
https://www.youtube.com/watch?v=Y_6Epvp6DPs
2. No puedo volver a casa
https://www.youtube.com/watch?v=rPbO40tY8k&feature=emb_logo
3. Una fiesta peligrosa
https://www.youtube.com/watch?v=N5oTt2s1ZE&feature=emb_logo
4. Como trataron de comprar a mi hermano
https://www.youtube.com/watch?v=4RtUJOnUwo&feature=emb_logo
5. Mi niñez fue un fusil AK-47
<https://www.youtube.be/jyhDUrD2OmMD0>
6. Estaba dejando atrás mi vida como la conocía
https://www.youtube.com/watch?v=vSNZ-ZJbg_k&feature=emb_logo

Fuente: <https://www.comisiondelaverdad.co/cine-foro-hay-futuro-si-hay-verdad>

Lo anteriores contenidos aportan al desarrollo de la competencia mediática al posibilitar la participación del espectador que reconoce en la otredad la mirada empática de la vivencia (Sontag, 2003), esto encuentra relación con los trabajos de Sigiliano y Borges que analizan el poder de los medios en la

construcción de ciudadana, “*a capacidade de usar as novas mídias para se comprometer como cidadão, além de elaborar e modificar produtos para questionar valores ou estereótipos presentes nas produções midiáticas*” (2018, p. 114).

Otro de los recursos que propone la Comisión de la Verdad es el teatro foro para el trabajo de la memoria histórica, para ello sugiere diversas obras para explorar dimensiones de conflicto armado y sus implicaciones sociales, también ofrece dinámicas corpóreas a través del juego para disponer el cuerpo a la palabra.

FIGURA 4. RECURSOS TEATRO FORO

1. *Develaciones, un canto a los cuatro vientos*



Un proyecto de la Comisión de la Verdad, en coproducción con el Teatro Mayor Julio Mario Santo Domingo y la corporación La Paz Querida, que pone en escena, ante los ojos del mundo, la tragedia que han vivido millones de ciudadanos en este país por causa del Conflicto Armado interno, con el fin de profundizar la empatía necesaria frente al dolor de las víctimas, que nos recuerda lo intolerable. Pero es también un reconocimiento a su dignidad y a la capacidad de seguir adelante y mostrarnos el camino de la Reconciliación. Por eso son ellas mismas, las comunidades, las que, desde sus expresiones culturales, hacen de nuevo un llamado a la paz. Con la fuerza de la Verdad, sin miedo, miran al futuro, porque ellas saben que la Verdad es una oportunidad para la paz.

Algunos juegos de calentamiento

A gozar
Este juego consiste en escoger una música e intentar mover con ritmo todas las partes del cuerpo, desde la cabeza a los pies o viceversa. Se les puede solicitar a quienes participen que a través de su cuerpo representen la canción como si fueran una *imagen en movimiento*. Dispón de varios géneros musicales y maneja tiempos: pueden hacer la imagen en tiempo lento, real o más rápido.

Historia encadenada
En círculo creamos una narración corporal. Comienza una persona realizando una acción y la otra debe continuarla y aumentar su acción, y así, sucesivamente, hasta alcanzar el final de la ronda y crear una historia corporal colectiva.

¡Chsss, chsss!
Mientras caminamos por el espacio jugamos a decir palabras diversas probando distintos matices: susurradas, muy altas, alargadas, gritadas, sin voz, rápidas, lentas, etc. Para facilitar las palabras, puedes dar un tema; por ejemplo: palabras asociadas con viajes.

Abre el código QR
Si no puedes escanear el código QR
oquieres el detrás de cámaras, sigue la siguiente ruta:
[>> activaciones artísticas y culturales >>](http://www.comisiondelaverdad.co)
Develaciones: Un canto a los cuatro vientos

Fuente: <https://www.comisiondelaverdad.co/teatro-foro>

El teatro como medio para representar y significar la realidad social, de esta manera se narra el informe final de la Comisión de la Verdad de forma que cada nuevo contenido contribuye a expandir la historia de verdad del informe, “*ao explorar as estratégias transmídia o público terá uma experiência imersiva mais apurada do que aquele que só acompanhou a trama central*” (Sigiliano y Borges, 2018, p. 206). Así, la puesta pedagógica de la Comisión acerca los hallazgos y recomendaciones de manera didáctica a la ciudadanía, una plata-

forma transmedial no solo es pertinente para una sociedad de la información y el conocimiento sino que nos recuerda la importancia de involucrar la revolución de los medios informáticos que han afectado la comunicación, captación, manipulación y distribución (Manovich, 2005) como una forma de construir la memoria del conflicto armado y social en colectivo.

DISCUSIÓN

Sujeto y rol activo

La construcción y divulgación de diversos contenidos en la página web de la Comisión de la Verdad facilita el acercamiento de los ciudadanos y ciudadanas a los resultados del trabajo de investigación de los comisionados, pero, de manera significativa, brinda la oportunidad acceder a una propuesta transmedial donde los contenidos se complementan en virtud de una amplitud de formatos. Lo cual le permite al sujeto la posibilidad de decidir en la opción de información que quiera acceder, esta posibilidad interactiva fomenta la construcción de un ciudadano prosumidor que consume y crea información acercándolo a las prácticas contemporáneas para ejercer ciberciudadanías globales que superan la mirada nacional para integrar en la apropiación de la información la acción empática que reconoce que compartir las vivencias del conflicto armado facilita la participación y el activismo del ciudadano digital (Kahne, Hodgin y Eidman-Aadahl, 2016).

De igual manera, la oferta de recursos digitales del portal favorece explorar formas en las que se puedan incorporar los materiales y metodologías en las distintas actividades cotidianas que un ciudadano, maestro, investigador o artista pueden comunicar sus reflexiones en torno a como se ha significa la finalización de un conflicto armado y el inicio de un proceso de paz que debe ser abordado en la sociedad en red (Castells, 2006). Esta posibilidad mediática resulta de gran avance para el trabajo de la Comisión de la Verdad en comparación con otras comisiones que han trabajado el conflicto en Latinoamérica, como ejemplo la Comisión de la Verdad del Salvador (1993) a partir de las negociaciones con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), que procuró el esclarecimiento de la verdad a través del apoyo en medios de comunicación tradicionales. En palabras

de Buergenthal: “La Comisión colocó anuncios pagados en los periódicos, la radio y la televisión, para informar al público acerca de su política de ‘puertas abiertas’” (1994, p. 6). Lo anterior, resultó para su momento una posibilidad mediática dada la evolución de la web que hoy resulta un canal unidireccional que no genera roles activos en la sociedad civil, contrario a la Comisión de la Verdad en Colombia pues expande los canales no solo para divulgar información sino para construir ciudadanías activas que generan redes de indignación y poder (Castells, 2009).

En complemento, la formación de memoria histórica sobre el conflicto armado no queda cosificado en narraciones y formatos anquilosados, sino que se diversifica en estilos y propuestas que de cierta forma obligan al sujeto a tomar decisión en la elección de lo que quiere escuchar, leer, ver y apropiar. De esta manera, la memoria y la verdad sobre el conflicto no es una narración a ser repetida, sino una apertura que incentiva al sujeto a inmiscuirse con el pasado reciente de su nación.

Esta narración transmedial que se activa con la elección de los tipos de contenidos dispuestos en el portal facilita la expansión de narrativas para concebir el mundo de manera integral al tiempo que atiende los principios trasnmediales de una narrativa: difusión, continuidad, inmersión, construcción, serialidad, subjetividad y participación (Jenkins, 2008). Esta acción formativa que procura una literacidad transmedial para el ciudadano que reivindica la función de la justicia restaurativa como un trabajo que produce tecnologías de verdad, mecanismos en donde recopilar, difundir y resignificar la información del conflicto armado pasado o reciente resulta una acción política que trabaja la memoria individual y colectiva.

Una verdad no petrificada

Este escenario formativo guarda relación con los hallazgos que ha tenido la Comisión de la Verdad en Chile (Bernasconi, Mansilla y Suárez, 2019) en donde el rol activo de los comisionados facilitó reflexionar sobre el rol de la memoria en la construcción de procesos democráticos al generar una memoria colectiva en sociedad civil (Traverso, 2016).

En ese orden de ideas, el abordaje transmedial ofrecido por la página web de la Comisión de la Verdad de Colombia permite, más que imponer

una verdad que petrifique la memoria facilita la contingencia a la interpellación social. En efecto, la persona que accede a los contenidos ofrecidos por la Comisión se expone a la diversidad de recursos transmediales, lo que configura la apertura de la decisión, lo que de suyo lleva a la toma de postura del sujeto político.

De este modo, los contenidos transmediales generan la contingencia de la interpellación, es decir, que el sujeto se encuentra frente a la exigencia que le trae el pasado, en este caso, de los hechos de violencia del conflicto armado (Cuesta y Lara, 2022). Así, el sujeto al tener la opción de escoger diversos contenidos coadyuva en la contingencia, en la apertura de la interpellación, puesto que decide que relato de secuestro escuchar, qué vídeo de masacre ver, qué obra de teatro de desplazamiento forzado atender. Estas piezas, por su naturaleza, son una abierta interpellación al sujeto, pues de algún modo lo obligan a tomar postura: hacerse cargo de lo que ocurrió, de este modo la verdad no se disputa en el relato sino en el acontecimiento ético de comprometerse con las víctimas y con la no repetición de lo ocurrido.

Contenidos y la oportunidad de literacia

Además, dicha contingencia de la interpellación es consustancialmente una invitación a la crítica y, por tanto, alimenta la literacia, es decir, la competencia frente a la interpretación y uso de la información, lo que estimula el posicionamiento del sujeto. En complemento, el uso de narrativas multimodales fomenta diversos tipos de literacidades con énfasis en la mediática y transmediática en donde adquiere relevancia la creación de contenidos derivados de las estructuras dispuestas en el portal de la Comisión de la Verdad al tiempo que ratifica una de las fórmulas propuestas por Scolari para generar narrativas transmediales para la ciudadanía: “Cn Canon (Textos oficiales) + Fn Fandom (Producido por los fans) = NT: Narrativas transmedia” (2014, p. 72). En este caso los fans se constituyen como los ciudadanos que navegan y exploran los recursos del portal como manera de apropiar discursos, visualidades y narrativas para resignificar el conflicto armado.

Lo anterior, posibilita una apertura narrativa que encuentra correlación con los antecedentes del trabajo realizado por la Comisión de la Verdad de Perú (2001), cuya constitución se dio luego de la salida del presidente

Alberto Fujimori, e investigó los crímenes entre 1980 y 2000 propiciados por el Estado peruano y los grupos subversivos del Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

En el caso anterior, se recurrió a diversas alternativas comunicativas para expandir el ámbito de trabajo de la comisión desarrollando talleres, reuniones presencial y virtuales, boletín informativo, eventos, publicación de ponencias, artículos y el uso diversos medios digitales, que lograron colocar en la narrativa de la sociedad civil eslogan como “Mujer peruana, ven a dar tu testimonio” y “Sin tu testimonio, la verdad no estará completa”, lo que implicó la construcción de diversos formatos comunicativos para la verdad del conflicto (Mantilla, 2010).

Semiosis nemotécnica

En este sentido, los recursos transmediales disponibles en la página web de la Comisión de la Verdad de Colombia coadyuva en la semiosis nemotécnica, es decir, en la “la producción de significado que da sentido a la memoria” (Cuesta *et al.*, 2022), pero de una forma híbrida y bidireccional donde el ciudadano construye verdad en la acción análoga y digital. De hecho, la posibilidad de acceder a una diversidad de contenidos en varios formatos junto con la convergencia transmedial permiten que al semiosis no sea anquilosada, sino que el sujeto pueda alimentarla para generar una ciudadanía de la expresión (Rueda, 2013).

Lo anterior es preponderante en la medida que el significado que sostiene a la memoria determina predisposiciones. Por ejemplo, un significado que esquematice el conflicto entre buenos y malos, donde los malos son ellos y los buenos nosotros, gatilla actitudes y conductas de tal lógica. Pero si los significados que sostienen la memoria son una amplitud más compleja sobre el hecho, no tenderá a caer en enunciados predicativos sobre la realidad, sino más bien a pensar más profundamente las determinaciones de lo ocurrido (Zemelman, 2021).

Así, es pertinente que la Comisión, a partir de una propuesta rica en contenidos y formatos, posibilite a las personas el acceso y apropiación de los hechos del conflicto sin que esto de desencadene de antemano preconcepciones de lo acaecido en Colombia en las últimas décadas.

Alfabetización mediática

Dichas estrategias narrativas fomentan literacidades críticas para los ciudadanos que viven y significan el postconflicto, ello les permite actuar con mayor conocimiento sobre el mundo de manera individual y colectiva, “estas estrategias se diferencian básicamente de la educación basada en contenidos y permiten construcciones de conocimiento destinadas a un grupo con necesidades e intereses específicamente definidos” (Tomšič, 2019, p. 32).

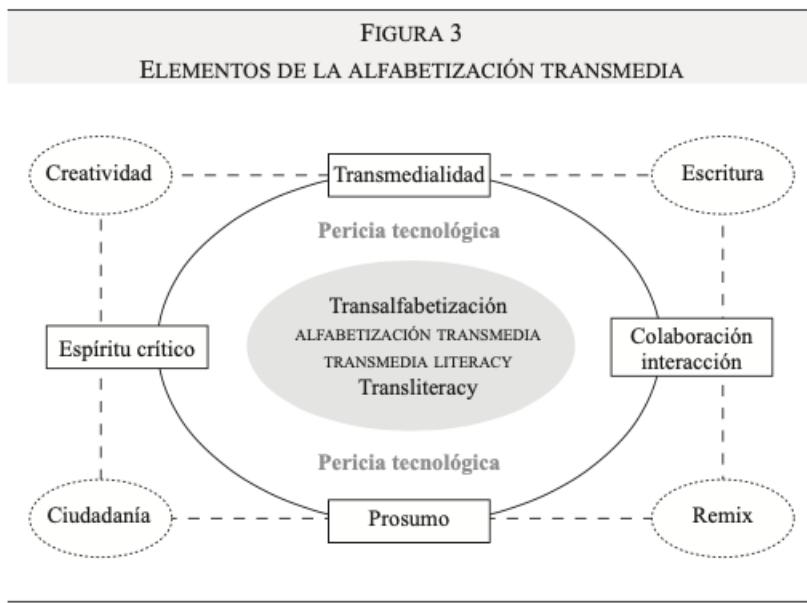
Como ejemplo de lo anterior, diversos países están implementando en el currículo de sus estudiantes estrategias para la alfabetización mediática, en Finlandia la lucha contra el fenómeno de postverdad se está dando en la escuela como se evidencia en el reportaje de Jenny Gross en el periódico New York Times:

Docentes también aseguraron que en los últimos meses, en el contexto de la guerra en Ucrania, usaron sitios informativos rusos y memes como base para la discusión sobre los efectos de la propaganda financiada por el Estado. (2023, p. 2)

Este escenario de alfabetización mediática facilita un espacio formativo que se expande en contextos formales e informales para vincular narrativas de la cultura digital en la construcción de ciudadanía crítica, ello encuentra relación con los antecedentes investigativos del proyecto transmedia literacy (Scolari, 2018) que reconoce que las prácticas mediáticas de adolescentes generan procesos colaborativos que transcinden los contextos análogos y digitales para fomentar una acción formativa contextual.

En complemento, la noción de transmedia literacy permite que los contenidos del portal de la Comisión de la Verdad aporten a generar un sistema escalable de mensajes que alimentan una narrativa del conflicto armado no lineal en donde la emoción y la memoria vivida del conflicto armado por los colombianos resignifica la vivencia al tiempo que configura sentidos colectivos para generar acciones restaurativas de no olvido. Esto facilita reconocer actores, procesos, medios y prácticas como elementos constitutivos de un ecosistema mediático transmedial que está al alcance de todo ciudadano:

FIGURA 5. ELEMENTOS DE LA ALFABETIZACIÓN TRANSMEDIAL



Fuente: Tomado de González-Martínez *et al.* (2018).

En la figura anterior se observan los elementos que constituyen la práctica de literacia transmedial la cual guarda relación con la puesta de la Comisión de la Verdad al constituir un aporte teórico-práctico para que cualquier ciudadano tenga acceso e interactúe con los contenidos al tiempo que realiza acciones prosumidoras en donde divulga, cuestiona, comparte su vivencia para expandir los contenidos dispuestos y generar un espíritu crítico como ciudadano del postconflicto.

Esta noción de ciudadanía crítica de la realidad social encuentra sentido con los trabajos desarrollados por la Comisión de la Verdad en Sudáfrica (1995-2001), que procuró generar una comunidad política para instaurar una nueva moral que refleje la identidad nacional. Ello implicó reconocer como primera instancia la pluralidad de las verdades derivadas de las audiencias públicas desarrolladas en diversos lugares del país, acompañadas de transmisiones radiales y televisivas, lo que incluso llevó a cuestionar el rol de la Comisión, en palabras de Cejas:

Hay que tener en cuenta que las comisiones de la verdad son el producto de negociaciones y como tales generan “verdades negociadas o de compromiso” que se inscriben en el espacio público no solo una lectura alternativa a la “verdad oficial” del régimen precedente sino una nueva “narrativa nacional”. (2007, p. 25)

Este significado plural de la verdad implica que la Comisión de la Verdad sea una institución social imparcial que recoja testimonios heterogéneos en todo el territorio y que, en consecuencia, propicie una nueva narrativa nacional a partir del uso del ecosistema mediático, lo que podría multiplicar el efecto y fomentar la creación de competencias digitales para expandir la comprensión de la información y su vínculo con la memoria, lo que se suyo necesita de la circulación del texto escrito, visual, sonoro y audiovisual (Klinger, 2011).

Ahora bien, este escenario de confluencia mediática dispuesto al ciudadano por la Comisión de la Verdad de Colombia también genera limitaciones en relación con la tipología de recursos utilizados y el conocimiento previo que se tiene sobre lo transmedial que suele ser asociado a lo multimodal, informacional y lo lúdico como acciones que apoyan la literacidad, pero que constituyen otros modos de interactividad que no necesariamente son fáciles de distinguir para el ciudadano de a pie.

Otra limitación del concepto trasnmedia literacy obedece a que no existe una única definición sino que su significado esta asociado a las prácticas y saberes que convergen en la interacción con los contenidos, en palabras de González-Martínez *et al*:

No existe consenso en el concepto de alfabetización transmedia, sino que es una noción a la que se llega al comprobar que el transmedia (sea como resultado de este nuevo modelo cultural, sea como estrategia de aprendizaje) demanda del individuo nuevas habilidades que no necesariamente están implícitas en el concepto de competencia digital. (2018, p. 19)

Dicha limitación se podría balancear con la noción de transmedia navigation y media táctica como canales de acción focalizada en donde la disposición, uso e interacción con los contenidos conlleva intenciones

educomunicativas claves para los ciudadanos usuarios de la tecnología, “*the media constantly influence people in many ways: cognitively, attitudinally, emotionally, physiologically, behaviorally*” (Potter, 2010, p. 681).

CONCLUSIONES

El análisis de las literacidades transmediales para la memoria en los contenidos digitales de la Comisión de la Verdad de Colombia permite concluir que el acercamiento a los hechos acaecidos en el conflicto armado no depende exclusivamente de una determinación del emisor sino del propio ciudadano que interactúa y significa la información.

En efecto, la Comisión emite diversos contenidos en varios formatos, pero esto no orienta taxativamente el rol del ciudadano, sino que por el contrario es este quien tiene participación activa en la información a la que accede, lo que bien puede estar articulado a la formación en diversos tipos de literacidades mediáticas y transmediáticas que fomentan ejercer una ciudadanía de la expresión (Rueda, 2013), en donde las acciones comunicativas desbordan el escenario digital para significar en la interacción social mediaciones artísticas y tecnológicas que facilitan una mediación cultural que desborda el automatismo de las tecnologías como herramientas de uso instrumental para un fin, “las tecnologías deben pasar de ser interpretadas como ayudas de la memoria, a ser consideradas como memorias en sí mismas y esto conlleva un reto aún mayor para comprender su función formativa” (Ligarretto, 2021, p. 3).

Ahora, la oportunidad de que el ciudadano tenga un rol activo y no sea un receptor inane tiene repercusiones directas en la formación de memoria, pues esta no queda enclaustrada necesariamente en la estrategia del emisor, sino que el sujeto que navega decide en el orden y tipo de contenido que lee, escucha o mira. Visto así, la formación de memoria se potencializa, dado que pasa por las decisiones del sujeto.

Precisamente, la idea de que los contenidos interpelan al sujeto y es este el que decide que postura a tomar sobre el pasado permite comprender el rol activo de los sujetos en la construcción de memoria, lo que evidentemente pasa por la dimensión ética y política de la subjetividad.

Esta característica de interpelar las acciones cotidianas a partir de interactuar con los formatos y narrativas propuestos en el portal de la Comisión

de la Verdad genera una forma de reflexionar sobre la acción para la constitución de la memoria colectiva del conflicto, *el lenguaje visual* como canal predilecto de la sociedad en red establece un marco de acción en donde el texto visual materializa la conformación de instituciones para la memoria, por ejemplo, el centro de memoria visual de Medellín¹ y el proyecto memoria visual del Banco de la República² representan instituciones sociales que apalanca el trabajo de la Comisión de la Verdad para el esclarecimiento y divulgación de la memoria colectiva.

Por otro lado, los variados contenidos y diversos formatos que se exponen en la página de la Comisión garantizan que la memoria no se en cierre en un modo taxativo, por el contrario, la diversidad de formatos amplía las posibilidades de construir memoria. En efecto, hay hechos del conflicto armado que narrados de manera escrito tal vez no logren interpelar a los sujetos e invitarlos a tomar postura ética sobre el pasado, puesto que no necesariamente el alfabeto puede dar cuenta de emociones y acontecimiento de forma expedita.

Es por ello, que el ecosistema mediático se constituye como canal oficial para difundir la verdad concebida como una construcción histórica y social que se significa en colectivo, pues “las tecnologías son ambientes para producir, para tener voz, para el “desilenciamiento” y para “habitar la palabra” (Rueda, 2013, p. 19). La comunicación bidireccional que generan los recursos análogos y digitales presentes en el portal median la práctica ciudadana y facilitan sus incorporaciones en los consumos mediáticos que tiene cada sujeto inmerso en la cultura digital.

Estos aspectos inefables tal vez sean mejor abordados en imágenes o piezas sonoras, que por su naturaleza logren comunicar mejor la magnitud de lo acaecido en el conflicto y permitan una mejor empatía con las víctimas. No debemos olvidar que la visualidad constituye no solo un sentido de supervivencia, de predicción de acciones del cerebro para la interacción social sino que la información que llega a partir del sentido de la vista se configura como un sentido de realidad que nos permite vivir plenamente la ciudadanía, “el lenguaje visual contribuye a que fomentemos nuestras ideas sobre cómo es el mundo” (Acaso, 2006, p. 22).

¹ https://publicaciones.banrepultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/448

² <https://babel.banrepultural.org/digital/collection/p17054coll18/id/441/>

En ese orden, abordar el conflicto con contenidos transmediales coadyuva en la formación de memoria al permitir la interpelación del sujeto desde la requisición provocada por varias formas sobre el mismo hecho. Este formato propio de la cultura digital ratifica la importancia de que instituciones sociales que representan los acuerdos de un proceso de paz incluyan recursos, plataformas, aplicativos y narrativas que consumen los ciudadanos, esto acerca al esclarecimiento y reconocimiento de la verdad social vivida por muchos colombianos de manera directa en el territorio o de manera indirecta por las transmisiones que desde hace más de 50 años realizan los canales de comunicación tradicionales generando una única verdad.

Por el contrario, el formato transmedial fomenta múltiples ópticas y dimensiones de aproximarse a la historia del conflicto dando un rol activo al ciudadano de a pie, “una historia transmediática se desarrolla a través de múltiples plataformas mediáticas, y cada nuevo texto hace una contribución específica y valiosa a la totalidad” (Jenkins, 2008, p. 101). Finalmente, se generan las siguientes recomendaciones específicas para futuros proyectos que vinculen el trabajo de la memoria y la narrativa transmedia:

- Fomentar un rol prosumidor del usuario para pasar de un generador de información a un generador de conocimiento.
- Las acciones que derivan de interactuar con contenidos con intenciones pedagógicas deben llamar a la acción del ciudadano a partir del activismo digital.
- Es posible expandir aún más la narrativa transmedia vinculando tecnologías emergentes como realidad aumentada o virtual.
- El uso de Inteligencia Artificial como un mecanismo para fomentar la creatividad en las actividades y generar memoria digital de las prácticas ciudadanas puede fomentar la apropiación de la memoria colectiva.

FUENTES CONSULTADAS

- ACASO, M. (2006). *El lenguaje visual*. Argentina: Paidos.
- BERNASCONI, O., MANSILLA, D. y SUÁREZ, R. (2019). Las comisiones de la verdad en las batallas de la memoria: usos y efectos disputados

- de la verdad extrajudicial en Chile. En *Colombia Internacional*. Núm. 97. pp. 27-55. DOI: <https://doi.org/10.7440/colombiaint97.2019.02>
- BUERGENTHAL, T. (1995). La comisión de la verdad para El Salvador. En *ECA: Estudios Centroamericanos*. Vol. 50. Núm. 563. pp. 813-847. DOI: <https://doi.org/10.51378/eca.v50i564.6925>
- CASTELLS, M. (2009). *Comunicación y poder*. España: Alianza.
- CASTELLS, M. (2006). *La sociedad red: una visión global*. España: Alianza.
- CEJAS, M. (2007). Memoria, verdad, nación y ciudadanía: algunas reflexiones sobre la comisión de la verdad y la reconciliación en Sudáfrica. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Núm. 1. pp. 24-34. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo_oa?id=74550103
- CORONA, J. (2019): Alfabetismos transmediales y habilidades colectivas de participación. Estrategias de producción creativa y gestión del ocio de Fans de Star Wars". En *Revista Latina de Comunicación Social*. Núm. 74. pp. 434-456. DOI: <https://doi.org/10.4185/RLCS-2019-1339>
- COMISIÓN DE LA VERDAD. (2022). *Informe final. Comisiones de la verdad*. Colombia. Recuperado de: <https://www.comisiondelaverdad.co/>
- CUESTA, O. y LARA, L. (2022). Interpelaciones sensibles en los lugares y museos de la memoria: una propuesta museológica para un laboratorio pedagógico de los sentidos. En *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 17. Núm. 32. pp. 274-287. Recuperado de: <https://geox.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/19622>
- CUESTA, O., LARA, L., MORA, Y., BURGOS, F., SÁNCHEZ, L. y MARÍN, A. (2022). Dimensión pedagógica de los lugares de memoria: semiosis nemotécnica, visita presencial y extensión virtual. En *Revista Educación*. Vol. 46. Núm. 1. DOI: <http://doi.org/10.15517/revedu.v46i1.44708>
- GONZÁLEZ-MARTÍNEZ, J., SERRAT-SELLABONA, E., ESTEBANEL-MINGUELL, M., ROSTAN-SÁNCHEZ, C. y ESTEBAN-GUITART, M. (2018). Sobre el concepto de alfabetización transmedia en el ámbito educativo. Una revisión de la literatura. En *Comunicación y*

- sociedad. Núm. 33. pp. 15-40. DOI: <https://doi.org/10.32870/cys.v0i33.7029>
- GROOS, J. (2023-02-25). Así es como Finlandia enseña a los chicos a detectar la desinformación. En *New York Times*. p. 3. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2023/01/13/espanol/finlandia-clases-desinformacion.html?smid=wa-share>
- HIGGINS, M. (2017). Post-Qualitative Mo(ve)ments: Concluding Remarks on Methodological Response-Abilities and being Wounded by Thought. En *Reconceptualizing Educational Research Methodology*. Vol. 8. Núm. 3. pp. 89-101.
- HINE, C. (2000). *Etnografía virtual*. España: OUC.
- HOBBS, R. (2011). The State of Media Literacy: a Response to Potter. En *Journal of Broadcasting & Electronic Media*. Vol. 55. Núm. 3. pp. 419-430. DOI: 10.1080/08838151.2011.597594
- JENKINS, H. (2009). Confronting the Challenges of Participatory Culture. Michigan: The MIT Press. Disponible en: <http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/26083>
- JENKINS, H. (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. España: Paidós.
- KAHNE, J., HODGIN, E. y EIDMAN-AADAH, E. (2016). Redesigning Civic Education for the Digital Age: Participatory Politics and the Pursuit of Democratic Engagement. En *Theory & Research in Social Education*. Vol. 44. Núm. 1. pp. 1-35. DOI: 10.1080/00933104.2015.1132646
- KLINGER, B. (2011). Re-Enactment: Fans Performing Movie Scenes from the Stage to YouTube. En P. Grainge (Ed.). *Ephemeral Media: Transitory Screen Culture from Television to YouTube*. pp. 195-213. BFI/Palgrave Macmillan.
- LIGARRETTO, R. (2021). Mediación tecnológica de la enseñanza: entre artefactos, modelos y rol docente. En *Revista Educación*. Vol. 45. Núm. 2. pp. 640-650. DOI: <https://doi.org/10.15517/revedu.v45i1.42999>
- LIVINGSTONE, S. y VAN DER, S. (2010). *Media Literacy. The International Encyclopedia of Communication*. DOI: 10.1002/9781405186407
- MANOVICH, L. (2005). *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación*. España: Paidós.

- MANTILLA, F. (2010). La comisión de la verdad y reconciliación en el Perú y la perspectiva de género: principales logros y hallazgos. En *Revista del instituto brasílico de derechos humanos*. Núm. 10. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2380363>
- MARGALLO, A. y MARIN, C. (2014). ¿Cómo transforma el Ipad las prácticas lectoras literarias? Un estudio etnográfico sobre los efectos del soporte digital en las experiencias de lectura infantil en el contexto familiar. En *Etnografía de la socialización en las familias*. Traficantes de Sueños.
- MORALES, O. (2003). Fundamentos de la Investigación Documental y la Monografía. En N. Espinoza y A. Rincón (Eds.). *Manual para la elaboración y presentación de la monografía*. Recuperado de: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/16490>
- MILLER, D. y SINANAN, J. (2017). *Visualising Facebook*. Londres: UCL Press.
- POTTER, J. (2010). The State of Media Literacy. En *Broadcast Education Association Journal of Broadcasting & Electronic Media*. Vol. 54. Núm. 4. pp. 675-696. DOI: 10.1080/08838151.2011.521462
- RESTREPO, E. (2011). Estudios culturales y educación: posibilidades, urgencias y limitaciones. En *Revista de investigaciones UNAD*. Vol. 10. Núm. 1. pp. 9-21. Bogotá.
- RUEDA, R. et al. (2013). *Ciberciudadanías, cultura política y creatividad social*. Colombia: Universidad Pedagógica. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/dc.cs-upn/20170801033504/pdf_396.pdf
- SCOLARI, C. (2018a). *Adolescentes, medios de comunicación y culturas colaborativas. Aprovechando las competencias transmedia de los jóvenes en el aula*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra. Recuperado de: <https://repositori.upf.edu/handle/10230/34245>
- SCOLARI, C. (2018b). *Literacia Transmedia na Nova Ecologia Mediática. Livro Branco do Projeto Transmedia Literacy*. UNESCO.
- SCOLARI, C. (2014). *Narrativas transmedia: nuevas formas de comunicar en la era digital*. Paidos.
- SIGILIANO, D. y BORGES, G. (2018a). Competência Midiática: o Ativismo dos fãs de The Handmaid's Tale. En *Revista Comunicação & Inovação*. pp. 106-122.

- SIGILIANO, D. y BORGES, G. (2018b). Transmedia Literacy: uma Análise da Repercussão das Estratégias Transmídia de The X-Files. En *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*. Vol. 20. Núm. 2. pp. 204-216. DOI: 10.4013/fem.2018.202.06
- SONTAG, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Planeta.
- SULLIVAN, G. (2009). *Art Practice as Research: Inquiry in Visual Arts*. Sage Publishing.
- TOMŠIČ, B. (2019). *Transmedia Narratives in Education: the Potentials of Multisensory Emotional Arousal in Teaching and Learning Contexts. Narrative Transmedia*. DOI: 10.5772/intechopen.88168
- TRAVERSO, E. (2016). Memoria e historia del siglo XX. En M. Acuña, P. Flier, M. González, B. Groppo, E. Hevia, L. López y E. Traverso (Eds.). *Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*. pp. 17-30. Santiago: LOM Ediciones. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=887124>
- ZEMELMAN, H. (2021). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. En *Espacio Abierto*. Vol. 30. Núm. 3. pp. 234-244.

Fecha de recepción: 12 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1233>

LOS DESACUERDOS PROFUNDOS EN LA ERA DE LA POSVERDAD*

José Andrés Forero-Mora**
Santiago Sánchez Grajales***

RESUMEN. El presente artículo aborda la relación entre posverdad y desacuerdos profundos. Se plantea que la era de la posverdad distorsiona o modifica nuestra experiencia y visión de los desacuerdos profundos y se enuncian algunas formas específicas en que esta distorsión se presenta. En la primera sección, se expone el debate actual frente a los desacuerdos profundos y su resolución racional; en la segunda, se enuncian algunas características generales de la era de la posverdad; y finalmente, en la tercera, se plantean diferentes modos en los que nuestra experiencia de los desacuerdos profundos puede ser distorsionada o modificada en una era como la actual, con las características propias de la posverdad.

PALABRAS CLAVE. Posverdad; desacuerdos profundos; resolución racional; desinterés por la verdad; persuasión racional.

* Agradecemos a los integrantes del semillero Lenguaje, mente y formas de vida del Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, a la profesora Laura Giraldo Ceballos y al profesor Omar Vásquez Dávila por su lectura y comentarios de una versión anterior de este texto.

** Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: jforero@uniminuto.edu

*** Fue joven investigador del Departamento de Filosofía en la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: santiago.sanchez.g@uniminuto.edu

DEEP DISAGREEMENTS IN THE POST-TRUTH ERA

Abstract. This paper explores the relationship between post-truth and deep disagreements. It argues that the post-truth era distorts and modifies our experience of deep disagreements by presenting some of the specific ways in which this occurs. In the first section, the current discussion about deep disagreement and its rational resolution is outlined. The second section deals with some characteristics of the post-truth era. Finally, the third section raises different ways in which our experience of deep disagreement can be distorted in an era characterized by post-truth features, such as the present one.

Key words. Post-truth; deep disagreements; rational resolution; disinterest in the truth; rational persuasion.

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con una gran cantidad de filósofos, sociólogos, periodistas, politólogos y pensadores en general, la época actual en las sociedades occidentales globalizadas está marcada por un desinterés por la verdad; parece que hay otros elementos que adquieren prioridad a la hora de evaluar la información o las creencias y posiciones de otros antes que el valor de verdad que puedan llegar a tener. A esta situación política, social y epistemológica que viene acompañada de prácticas y técnicas que le restan importancia a la verdad y a los criterios de verificación, contrastación y discusión de la información, suele denominársele *posverdad* (Forero-Mora [et.al.](#), 2024).

En el 2016 “posverdad” fue nombrada palabra del año por el *Oxford English Dictionary* y su uso aumentó en un 2000% en comparación con el 2015 (Flood, 2016-11-15). La posverdad normalmente se relaciona con fenómenos que ponen en tela de juicio a la verdad, por ejemplo, la polarización, la desinformación, la manipulación, el *bullshit*, etc. Aunque estos ya han estado presentes en la vida pública desde hace tiempo, la aparición de la posverdad ha implicado cambios en su funcionamiento y su eficacia,

generando un “ambiente epistemológico hostil” (Chinn *et al.*, 2020) caracterizado por prácticas y tendencias que afectan algunos de los espacios sociales más importantes.

En el afán de buscar los orígenes de la posverdad, algunos autores han propuesto que los desacuerdos sobre qué puede ser considerado como conocimiento o sobre nuestros principios epistémicos –los denominados “desacuerdos profundos” (Fogelin, 1985)– han desempeñado un papel fundamental, pues han influido en que las personas desconfíen de los hechos verificables y el consenso científico, abriendo así la puerta a fenómenos propios de la era de la posverdad como los discursos contra las vacunas, la evolución, el cambio climático, etc. De acuerdo con Barzilai y Chinn (2020) y Chinn *et al.*, (2020), los desacuerdos profundos son una fuente de los retos de la posverdad en la medida en que ponen de manifiesto la carencia de una epistemología común y el aumento de epistemologías que se contraponen entre sí. En este artículo pretendemos ofrecer otra perspectiva desde la que se puede abordar la relación entre los desacuerdos profundos y la posverdad.

Ahora bien, para considerar si los desacuerdos profundos son o no parte de la génesis de la posverdad es necesario investigar qué son y cómo han sido tratados hasta el momento. En términos generales, un desacuerdo ocurre cuando dos o más personas adoptan actitudes doxásticas incompatibles hacia una misma proposición y se considera resuelto cuando ambas adoptan la misma actitud o actitudes compatibles hacia ella (Matheson, 2021). Sin embargo, Fogelin (1985) cuestiona que todos los desacuerdos puedan reducirse a un mero choque de actitudes o de creencias aisladas, para él hay ciertos desacuerdos, a los que denomina profundos, donde lo que está en juego son proposiciones estructurales, principios subyacentes, que sostienen todo nuestro sistema de creencias.

En un desacuerdo “superficial” se pueden llevar a cabo prácticas argumentativas que intenten enfatizar en aquello que comparten las dos partes envueltas en el diálogo; pero en uno profundo, el contexto argumentativo anormal implica que las partes no comparten ni preferencias ni creencias a las que se pueda apelar durante la discusión y, en ese sentido, no es posible saber hacia dónde apuntan las mejores razones. Es decir, en un desacuerdo profundo parecería que todos tienen la razón –o que nadie la tiene–. En esos casos, de acuerdo con la posición de Fogelin, es imposible pensar en

una vía racional –argumentativa– para resolver el desacuerdo. En la medida en que la argumentación necesita un trasfondo de creencias y preferencias compartidas que está ausente en estos desacuerdos profundos, es imposible zanjar racionalmente ese tipo de discusiones.

La posición anterior, la que afirma que los desacuerdos profundos no pueden resolverse racionalmente, se conoce como *pesimismo*. Frente a ella se ubican los denominados optimistas, que sostienen que sí hay formas de resolverselos por vías racionales. Estas respuestas son movidas por lo escandaloso de la postura pesimista de Fogelin, ya que restringe los límites de la racionalidad y de la argumentación. Según han denunciado Matheson (2021) y Ranalli (2020), desde ciertas posturas pesimistas, dado que no es posible diferenciar qué razones son mejores que otras, todas las posiciones se encuentran, por consiguiente, en el mismo nivel epistémico. Como afirma Popa:

Si los asuntos sociales importantes tienden a dar lugar a desacuerdos profundos, entonces, si nuestros métodos para la discusión racional y resolución fallan precisamente en el caso de estos desacuerdos, quizás nos veríamos forzados a concluir que la razón y la argumentación desempeñan un rol decepcionante y pequeño cuando más las necesitamos. (2022, p. 2)

Por supuesto, las implicaciones prácticas que se podrían derivar de esta perspectiva representan una problemática importante, ya que generan un ambiente en el que la diversidad de posiciones implica que sean valoradas de igual forma bajo criterios que no permitirían decir cuál es mejor y cuál peor, o cuál es verdadera y cuál falsa.

Por su parte, la posverdad afecta distintos ámbitos y, entre estos, se encuentran aquellos donde los desacuerdos profundos tienen lugar: el terreno social, educativo, político, epistémico, etc. En lugar de preguntarnos por la génesis de la posverdad, respondiendo a través de los desacuerdos profundos, proponemos en este texto preguntar si la posverdad ha afectado la experiencia y percepción que tenemos de los desacuerdos profundos. Si la época de la posverdad afecta de distintos modos algunas de las sociedades contemporáneas, vale la pena investigar cuáles son las posibles distorsiones que podemos encontrar en el terreno de estos desacuerdos. En la sección 1

abordaremos el debate entre pesimistas y optimistas sobre los desacuerdos profundos, caracterizando de forma general las diversas posiciones involucradas. En la sección 2 nos preguntaremos qué es la posverdad y qué hace que tantos autores estén apelando a ella como una forma de explicar nuestra relación con la verdad en la actualidad. En la sección 3, mostraremos la hipótesis que otros autores han mantenido al respecto de estas dos categorías, para proponer una distinta que, a nuestro modo de ver, puede funcionar mejor para comprender cómo los desacuerdos profundos se dan en la era de la posverdad. Tendremos en cuenta la discusión que se ha dado dentro de la llamada epistemología bisagra y la teoría de la argumentación, junto con los problemas que los críticos de la posverdad han puesto de manifiesto. Con dichos elementos, pensaremos en situaciones que podrían presentarse en la experiencia y en el estudio de los desacuerdos profundos.

LOS DESACUERDOS PROFUNDOS Y SU RESOLUCIÓN RACIONAL

Siguiendo a Henderson (2020), hay dos acercamientos a los desacuerdos profundos: por un lado, están quienes leen este fenómeno como una cuestión epistemológica que involucra “principios epistémicos estructurales”; por otro, desde la teoría de la argumentación se considera que son desacuerdos en los que no hay suficiente terreno común y, por lo tanto, la argumentación se vuelve imposible. Henderson plantea la distinción entre estos dos enfoques para darle respuesta a Feldman (2005; 2009), un epistemólogo contemporáneo que argumenta contra Fogelin que los desacuerdos profundos no tienen nada de especial y que pueden ser resueltos a través de la evidencia. Para esto, la autora defiende, entre otras cosas, que la postura de Feldman se basa en la interpretación epistemológica de los desacuerdos profundos mientras que pasa por alto la lectura de los teóricos de la argumentación.

Otra propuesta interesante desde el lado de la teoría de la argumentación es la planteada por Aikin (2019; 2020). Para este autor los desacuerdos profundos “son aquellos donde las razones compartidas no son fáciles de encontrar. Y consecuentemente, parece que, bajo estas condiciones, el intercambio argumentativo está condenado al fracaso” (Aikin, 2019, p. 420). Su definición del problema de los desacuerdos profundos está apoyada en la lectura argumentativa; hace referencia a la falta de terreno común y creencias o preferencias compartidas entre las partes.

El otro camino para acercarse a la cuestión de los desacuerdos profundos es el epistemológico. Desde aquí Lavorerio (2021) presenta una división entre la visión *Wittgensteiniana o bisagra* y la visión de los *principios epistemáticos fundamentales*. De acuerdo con esta última, se está frente a un desacuerdo profundo cuando se desacuerda sobre algún principio epistémico fundamental, es decir, un principio que permite justificar epistemológicamente las creencias y que a su vez no puede ser justificado apelando a otro principio más fundamental (Lynch, 2010, 2016, 2021; Boghossian, 2009).

Por otra parte, desde la epistemología bisagra se plantea que un desacuerdo profundo es aquel que involucra un choque de proposiciones o compromisos bisagra. Siguiendo a Wittgenstein, Ranalli sostiene que “hay una clase de compromisos –compromisos bisagra– que juegan un rol fundamental en nuestra estructura de creencias y evaluación racional: son las “presuposiciones” más básicas y generales de nuestras visiones de mundo que hacen posible para nosotros evaluar ciertas creencias o dudas como racionales” (2020, p. 4975). En este sentido, la epistemología bisagra piensa que hay unos compromisos especiales que cuentan con una serie de propiedades que los diferencian de otros más “superficiales”. Los epistemólogos dicen estar siguiendo a Wittgenstein cuando afirman que estas bisagras son una suerte de “puntos fijos” o “reglas” que hacen posible el intercambio de razones y la evaluación de las creencias o proposiciones ordinarias.¹

La epistemología y la teoría de la argumentación difieren en varios aspectos sobre los desacuerdos profundos; sin embargo, también comparten elementos y problemas, entre ellos se encuentra la pregunta por la resolución racional. Recordemos que el propio Fogelin (1985) defiende que ningún procedimiento podría llevar a resolver racionalmente un desacuerdo de este tipo. Ahora, ¿cómo se vería un desacuerdo de este tipo? Observemos el siguiente ejemplo:

Cesar y Jorge son dos amigos que asisten a la clase de filosofía que están viendo durante su último año de escuela. En su última clase el profesor les enseñó sobre racionalismo y empirismo. Mientras que el

¹ Con esto en cuenta, es fácil entender por qué algunos de ellos consideran que estos compromisos o proposiciones bisagra no son aptos de evaluación racional. Pues, para evaluarlos tendría que haber otros puntos fijos detrás y, entonces, no serían tan básicos como se cree.

pensamiento de Descartes fascinó a Cesar, por su parte Jorge se vio más convencido por lo que el profesor les enseñó sobre Locke. Al ver que Cesar apoyaba la duda cartesiana respecto a la confiabilidad de los sentidos, Jorge salió de clase diciéndole que Locke ya había desmentido todo lo que Descartes pensó, y que creerle al filósofo francés era de necios. Sin embargo, Cesar seguía firme en la posición escéptica y le decía a Jorge: “¡es obvio que los sentidos nos engañan y por tanto no son fuente de conocimiento confiable! ¿no has visto las ilusiones ópticas que tanto se comparten por las redes?” Jorge le cuestiona: “¿cómo piensas volver a tu casa si los sentidos te engañan? ¿Esperas que cerrando los ojos y confiando en que la razón te guíe vas a llegar con facilidad?”

El desacuerdo entre Cesar y Jorge es profundo, pues adoptan actitudes doxásticas incompatibles respecto a la proposición bisagra “los sentidos son fuente confiable de conocimiento”. Además, el terreno común entre ellos se reduce una vez asumen estas actitudes distintas. Si Cesar cree que los sentidos no son fuente confiable de conocimiento, el desacuerdo entre ambos se extiende hasta cosas tan superficiales como el lugar en el que se encuentran, la hora, el clima, la valoración de los hechos, lo que cuenta como evidencia –o no– etc.

Para preguntarse si desacuerdos como el anterior son resolubles racionalmente o no, la cuestión a tratar es qué se entiende por resolución racional. A este respecto, siguiendo a Ranalli (2020), hay al menos tres formas en las que se puede entender la resolución racional de un desacuerdo: a) resolubilidad racional; b) persuasión racional; y c) respuesta racional.

Por un lado,

- a) El desacuerdo de A y B sobre p es racionalmente resoluble si y solo si hay una actitud doxástica D que A y B pueden conjuntamente tomar hacia p, que es la (única) actitud racional para A y B que se debe tomar hacia p. (Ranalli, 2020, p. 4977)

Aceptar el concepto de *resolubilidad racional* implica, en primer lugar, admitir que al menos uno de los dos disputantes está tomando una actitud irracional. Por ejemplo, desde la postura evidencialista de Feldman (2005;

2009), si las partes pueden dar cuenta de que son pares epistémicos,² esto es evidencia suficiente para cambiar sus actitudes doxásticas respecto a la proposición en disputa. Así, si Jorge cree que *p*, pero Cesar cree que no-*p*, y ambos consideran al otro un par epistémico, su desacuerdo es una evidencia de que deben modificar su actitud hacia *p*. En ese caso, la única actitud racional —dada la evidencia con la que cuentan hasta el momento— sería la suspensión del juicio.

Otra forma de entender la resolución racional es:

- b) A persuade racionalmente a B para que adopte la actitud doxástica D hacia *p* si y solo si hay un conjunto de premisas aceptadas por A a las que A puede apelar en un argumento que racionalmente deberían persuadir a B para adoptar D hacia *p*. (Ranalli, 2020, p. 4978)

La *persuasión racional* se refiere a la posibilidad de uno o más interlocutores para persuadir a su contraparte a adoptar su misma actitud doxástica, haciendo referencia a una serie de premisas que de alguna forma puedan mover la posición de la otra parte. Un ejemplo de este procedimiento puede ser que Jorge apele a una experiencia compartida que haya tenido con Cesar en la que se vea involucrada la confianza en los sentidos. El primero puede preguntarle al segundo: “¿cómo llegaste hoy al colegio? debiste hacer uso de tus sentidos para observar por donde caminas y escuchar las alertas a través de tus oídos”. Este concepto de resolución racional únicamente se refiere a esa posibilidad de uno de los dos —o los dos— para persuadir al otro a adoptar su actitud respecto a *p*.

Por último, la resolución racional también puede entenderse como:

- c) A y B racionalmente responden a su desacuerdo sobre *p* si y solo si hay alguna actitud doxástica DA que A toma hacia *p* que es la (única) actitud racional para A tomar hacia *p* y hay una actitud doxástica DB que B toma que es la (única) actitud racional para B tomar hacia *p*. (Ranalli, 2020, p. 4977)

² Considerar a alguien un par epistémico es pensar que cuenta con acceso a la misma información y evidencia que uno, que es inteligente, racional y que no tiene motivos para reaccionar irracionalmente frente a la evidencia presentada (Christensen, 2014).

La *respuesta racional* se entiende como la *posibilidad* de responder racionalmente al desacuerdo por parte los implicados. El énfasis aquí no está en que las partes tengan la oportunidad de canalizar su desacuerdo llegando a la misma actitud doxástica respecto a la proposición sobre la que se funda la disputa, ni tampoco se presupone, como ocurre con (a), que solo hay una actitud que es racional tomar hacia la proposición objeto de desacuerdo. En realidad, decir que este desacuerdo profundo puede resolverse de acuerdo con la concepción (c) tiene como única exigencia que las partes puedan dar razones en favor de su posición; si los dos estudiantes pueden involucrarse en un intercambio de razones en el que cada uno responda racionalmente a su actitud, se puede decir que el desacuerdo profundo es racionalmente resoluble en este sentido.

Para comprender mejor (c) es necesario atender al debate respecto al carácter epistemológico de las proposiciones bisagra. Hay quienes piensan que la relación que las personas son capaces de mantener con estas proposiciones o compromisos no es racional (*Non-epistemicism*) mientras que, por otra parte, se proponen perspectivas que sí les brindan cierta posibilidad de justificación racional a estas bisagras (*entitlement theory*) (Ranalli, 2020). De la misma forma, desde la lectura de los principios epistémicos, hay quienes piensan que no puede haber ningún tipo de respuesta racional por parte de los discordantes, es decir, los sujetos no pueden justificar racionalmente sus principios epistémicos fundamentales, pues estos solo podrían explicarse circularmente (Lynch, 2010) y hay otros que piensan que sí hay una posibilidad para justificar racionalmente un conjunto de principios epistémicos fundamentales (Boghossian, 2009).

A partir de estas diferentes nociones, Ranalli (2020) distingue tres tipos de pesimistas, es decir, tres tipos de posturas en contra de la resolución racional de los desacuerdos profundos. En primer lugar, se encuentran los *pesimistas radicales*, quienes consideran que es imposible siquiera responder racionalmente al desacuerdo y, por tanto, la argumentación tampoco tendría lugar dentro de un desacuerdo profundo. Estos tienen en cuenta (c). En segundo lugar, los *pesimistas modestos*, apelando a (b), consideran que no es posible persuadir a alguien en un desacuerdo profundo. En tercer lugar, los *pesimistas moderados*, aunque pueden llegar a aceptar el intercambio de razones en un desacuerdo profundo, consideran que esto

no es suficiente para asegurar la resolución racional, dado que esta se da en el sentido más fuerte: (a). Nótese que el pesimista más fuerte, el radical, ataca la noción de resolución más débil, es decir, la menos exigente; mientras que el pesimista más débil, el moderado, se enfrenta a la concepción de resolución más fuerte.

Usando estos mismos criterios, podemos caracterizar también al optimismo. No todos los optimistas tienen en mente la misma noción de resolubilidad racional, los hay también radicales, modestos y moderados. El *optimista radical* considera que los desacuerdos profundos son resolubles en el sentido (a), es decir, que hay una única actitud doxástica que es racional tomar en un desacuerdo profundo. El *optimista modesto*, por otro lado, considera que los desacuerdos profundos son resolubles en el sentido (b); en otros términos, es posible apelar a un conjunto de premisas de distinta índole que permitan mover a la contraparte de su posición. El *optimista moderado*, por su parte, considera que deberíamos tratar a los desacuerdos profundos como racionalmente resolubles porque cada una de las partes puede defender racionalmente su posición, este optimista tiene en mente (c).

Estas seis posiciones respecto a la resolución racional de los desacuerdos profundos pueden resumirse en la siguiente tabla:

Concepto de resolución racional	Optimista	Pesimista
a) <i>Resolubilidad racional</i>	<i>Optimista radical</i> : hay una única actitud doxástica racional que los discordantes deben tomar en el desacuerdo.	<i>Pesimista moderado</i> : no es posible determinar cuál es la actitud doxástica racional entre las que mantienen los discordantes.

Concepto de resolución racional	Optimista	Pesimista
b) <i>Persuasión racional</i>	<i>Optimista modesto</i> : alguna de las partes puede apelar a un conjunto de premisas que permita mover al otro de su posición.	<i>Pesimista modesto</i> : no es posible encontrar un conjunto de premisas para mover al otro de su posición en el desacuerdo profundo.
c) <i>Respuesta racional</i>	<i>Optimista moderado</i> : los discordantes pueden responder razonablemente —dar razones— a favor de su posición en el desacuerdo profundo.	<i>Pesimista radical</i> : los discordantes ni siquiera pueden responder razonablemente a su posición en el desacuerdo profundo.

Tabla 1: tipos de pesimistas y optimistas respecto de los desacuerdos profundos.

El optimista radical al ser testigo de lo ocurrido entre los dos estudiantes dirá: “Hay una única actitud doxástica que los dos estudiantes deberían adoptar respecto a la proposición bisagra que funda el desacuerdo”. Situaciones en las que el optimista radical ve que hay una resolución del desacuerdo profundo son situaciones en las que aunque sea uno de los implicados no está tomando una actitud racional. Esta actitud no tiene necesariamente que ser la suspensión del juicio: puede ser que a través de una investigación se llegue a la conclusión de que la única actitud racional es la de creencia, puesto que ambos parecen aceptar al menos implícitamente que los sentidos proporcionan cierta información de la cual Jorge y Cesar hacen uso cuando se desplazan, se comunican, estudian, etc.

Ahora bien, como se puede observar en la tabla 1, el *optimista radical* tiene en mente la misma noción de resolución racional que el *pesimista moderado*. Así las cosas, el pesimista moderado puede objetarle que no es posible que en el desacuerdo profundo entre Cesar y Jorge haya una única

actitud racional que ambos deberían adoptar, pues es claro que lo que está en juego es una proposición bisagra o un principio epistémico fundamental que funciona precisamente para valorar las demás proposiciones como racionales o no. Imaginemos que Jorge desacuerda ordinariamente con Dana acerca de si está lloviendo afuera. No es un desacuerdo profundo porque Dana, al igual que Jorge, acepta que los sentidos son fuente confiable de conocimiento, así que el procedimiento para resolver su desacuerdo es ir a verificar si efectivamente llueve o no. En cambio, en el desacuerdo entre Jorge y Cesar, teniendo en cuenta que la disputa se funda en lo que ambos consideran como evidencia y los medios para adquirirla, no es posible vislumbrar una única actitud que los dos deberían tomar.

Un nuevo tipo de optimista tendría que ceder y aceptar lo que el pesimista moderado menciona. Este sería el *optimista modesto* que, aceptando que la situación entre Cesar y Jorge no permite saber si verdaderamente hay una única actitud a la que ambos deberían suscribirse, plantea que alguno de los dos puede apelar a situaciones compartidas para intentar mover la posición del otro. A través de la persuasión racional, dirá el optimista modesto, Jorge podría, por ejemplo, mostrarle a Cesar que no hay coherencia en su sistema epistémico al negar la confiabilidad de los sentidos teóricamente, pero aceptarla en la práctica cuando lleva a cabo una cantidad de actividades que requieren de los sentidos. Jorge puede cambiar la discusión acerca de la confiabilidad de los sentidos, a una discusión más bien de carácter estético: por ejemplo, la belleza de los trofeos que el colegio ha ganado, para luego mostrarle a Cesar que está haciendo uso de su sentido de la vista para valorar la belleza de los trofeos. Esto es persuasión racional –dice el optimista moderado– y en tanto sea posible, el desacuerdo profundo es resoluble.

No obstante, esto no termina acá, un *pesimista modesto* puede replicar: “¿Cómo piensa usted que es posible la persuasión racional si no hay nada que compartan las dos partes? Cuando se habla de desacuerdo profundo, se presupone que los disputantes carecen de terreno común para que precisamente eso que usted menciona sea posible. Si verdaderamente estamos frente a un desacuerdo profundo, a Cesar le resbalarían las razones que le está dando Jorge. Es más, ni siquiera le resbalarían; imagine que lo que hay entre ellos dos es un acantilado que no permite la persuasión racional”. Frente a esta objeción, el optimista puede moderar más su posición y alegar

que basta con reconocer que ambas partes están dando razones frente a la proposición en disputa para aceptar la posibilidad de resolución racional. Recordemos que la noción de resolución que el *optimista moderado* tiene en mente es (c) y, por tanto, para este, en la medida en que las partes puedan dar razones a favor de su actitud respecto al compromiso bisagra o principio epistémico, ya cabe decir que el desacuerdo es susceptible de ser resuelto. De acuerdo con esta posición, no es necesario que Jorge y Cesar puedan persuadirse para mover sus posiciones, ni que haya una única actitud doxástica racional que los dos deberían adoptar; el reconocimiento de que las dos partes pueden responder racionalmente a su desacuerdo, independientemente de si estas razones son aceptadas como tal por el otro, es suficiente para considerarlo como susceptible de resolución racional.

El pesimista podría seguir radicalizando su posición afirmando que ni siquiera es posible que Cesar y Jorge respondan racionalmente al desacuerdo. Ya sea o por la naturaleza de los compromisos o proposiciones bisagra, o por la falta de terreno común que hace imposible la argumentación. Así, las actitudes de Cesar y Jorge respecto a la bisagra en disputa no son sensibles a las razones, lo que haría que la resolución racional entendida como (c) sea imposible.

El debate sobre la resolubilidad racional de los desacuerdos profundos está lejos de ser cerrado. Como hemos visto, hay varias objeciones y respuestas de lado y lado que dependen de lo que se considere que cuenta como resolución racional³. Aunque este debate parece únicamente teórico y académico, tiene ciertas implicaciones prácticas pues, en últimas, se ve representado en las actitudes que deben tomarse hacia este tipo de desacuerdos. Gran parte de la polémica surgida luego de la publicación del texto de Fogelin viene acompañada por un temor a las capacidades de la razón y la argumentación para dar respuesta a los dilemas que surgen en la vida pública, pues aceptar que los desacuerdos profundos son irresolubles racionalmente pone en riesgo la capacidad de los ciudadanos para comuni-

³ Forero-Mora y Frápolli (2024) muestran que uno de los problemas en este debate es que las diversas posiciones dan un significado diferente a lo que consideran “racional”. Sin, embargo, afirman los autores, esta diferencia en el significado que le dan a un concepto crucial no hace que el desacuerdo se desvanezca o deje de ser genuino, pues la diferencia de contenidos es una de las características de nuestros conceptos normativos.

carse con otros y generar consensos. Este diagnóstico ha llevado a algunos autores a sostener que los desacuerdos profundos hacen parte de la génesis de la actual era de la posverdad (Chinn *et al.*, 2020). Como mencionamos en la introducción, en este artículo planteamos un cambio de mirada en esta relación: no nos enfocamos en escudriñar si los desacuerdos profundos producen o no posverdad, sino en cómo esta última puede distorsionar la experiencia que tenemos y el estudio que hacemos de los desacuerdos profundos. Sin embargo, antes de profundizar en esta relación es necesario precisar de qué hablamos cuando hablamos de posverdad.

LA ERA DE LA POSVERDAD

No hay un consenso de la comunidad académica respecto de lo que “posverdad” significa. Cuando se habla de este término suele apelarse a diccionarios como el de la RAE o el de Oxford, aunque tampoco hay un acuerdo sobre la precisión o corrección teórica de las definiciones ofrecidas por estos diccionarios.⁴ Por esta razón, en lugar de partir de una definición teóricamente establecida y aceptada, proponemos abordar la posverdad desde dos particularidades presentes en varias aproximaciones al término: el desinterés por la verdad y la irrupción de las nuevas tecnologías. Todo esto, como veremos, nos conducirá a reconocer que la posverdad es bastante compleja y para entenderla cabalmente se requiere de una investigación interdisciplinar.

a) El desinterés por la verdad

“Nosotros como pueblo libre hemos decidido libremente que queremos vivir en un mundo de posverdad” (Tesich, 1992) escribió Tesich, quien introdujo la palabra en el contexto de una crítica a la relación que los ciudadanos estadounidenses tienen con sus políticos. Cuando decimos que hay un desinterés por la verdad presuponemos una acción hasta cierto punto *voluntaria* que le resta importancia a los esfuerzos por apuntar a la verdad en la toma de decisiones, la defensa de posturas, entre otras cosas. McIntyre,

⁴ Rodríguez-Ferrandis (2019) ha comparado las definiciones que aparecen en la RAE y en el OED, evidenciando algunas diferencias importantes entre ellas.

autor de uno de los textos más consultados sobre posverdad, considera que esta es “una forma de supremacía ideológica, a través de la cual sus practicantes tratan de obligar a alguien a que crea en algo, tanto si hay evidencia a favor como si no” (2018, p. 41). Como puede observarse, Tesich hace énfasis en la irracionalidad de una ciudadanía que decide voluntariamente creer en las mentiras del gobierno, mientras que McIntyre pone el foco sobre la manipulación ejercida por políticos, empresarios y medios de comunicación.⁵

Por los motivos que sean, la verdad fue desplazada de su rol central en algunos ámbitos de la vida pública occidental. Este hecho es lo que tienen en común tres grandes acontecimientos del año 2016: la elección de Trump como presidente de los Estados Unidos, la victoria del Brexit británico y el triunfo del “No” en el plebiscito por la paz en Colombia (Rodríguez-Ferrández, 2019). Estos eventos políticos estuvieron marcados por una ola de mentiras que tomaba fuerza rápidamente en la opinión pública a través de diferentes canales de comunicación como las redes sociales, la televisión, charlas cotidianas, entre otros. Lo interesante de esto, y el motivo por el cual insistimos en que la responsabilidad también cae sobre las personas que deciden creer, es que a pesar de que muchas noticias fueron reconocidas como falsas y desmontadas a través de datos y evidencia, de igual manera triunfaron.

En general, quienes reconocen la existencia de una era de la posverdad señalan que esta no puede reducirse simplemente a la mentira o a la manipulación presentes durante prácticamente toda nuestra historia. Keyes (2004) considera que la época de la posverdad es distinta puesto que ya no tenemos únicamente verdades y mentiras, sino que hay una nueva categoría que no llega a ser ninguna de estas dos. Barzilai y Chinn (2020) plantean que, si bien la desinformación es un factor importante de la posverdad, no es definitoria, sino que son otros factores los que en conjunto generan esta condición. La posverdad puede leerse como un conjunto de prácticas y técnicas que no son realmente nuevas en términos de emergencia, sino que se ensamblan y funcionan de tal forma que son sus interrelaciones las que permiten hablar de algo nuevo (Forero-Mora *et al.*, 2024). No se trata solamente de si hay mentiras, manipulación o algunas de estas prácticas, se trata también de cómo

⁵ Esto no significa que McIntyre ignore por completo el papel de aquellos que creen en las mentiras. Incluso dedica un capítulo completo a la exposición de los sesgos cognitivos que posibilitan la adquisición de creencias poco justificadas en la evidencia (2018, p. 63-81).

reacciona el público frente ellas; ya no sólo como receptores pasivos sino también como sujetos que comparten y difunden información aun sabiendo que podría ser falsa. Aunque haya fenómenos propios de esta época, no son estos los que se señalan, sino más bien el cambio en la actitud de pretensión de verdad frente a viejos fenómenos. Si le sumamos a esto las herramientas que las tecnologías de la información nos han brindado, se empieza a aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de posverdad.

Una forma de entender el cambio en la actitud de pretensión de verdad, que se traduce en esta época como un desinterés por la misma, es apelando a lo que Williams (2006) denominó “las virtudes de la verdad”, cualidades básicas expresadas por las personas cada vez que actúan pensando en la verdad; ya sea para acercarse a ella o decirla: la sinceridad y la precisión. Hablar de una sociedad desinteresada por la verdad implica una actitud generalizada en la que no hay preocupación por responder o siquiera plantear las preguntas que implican estas dos virtudes respecto a temas públicos. Algunas de las preguntas que, según Williams (2006) uno podría hacerse con respecto a la sinceridad son: ¿Debo decir la verdad? ¿Cuánta verdad debo decir? Por parte de la precisión podría preguntarse: ¿Cuánta molestia vale la pena tomarse para descubrir algo sobre esta materia? ¿Realmente lo creo? ¿Debería creerlo? Es la precisión la que lleva a la gente a discernir entre lo que se acepta como verdadero o no. En la era de la posverdad habría que preguntarse qué pasa con estas virtudes: ¿podría ser un fallo en la precisión?; ¿es posible adquirir creencias sin que estén dirigidas por la pretensión de verdad? Williams piensa que no. Entonces, ¿es un fallo en la sinceridad en la medida en que no expresamos nuestras verdaderas creencias?, ¿por qué motivos nos rehusaríamos a expresar nuestras verdaderas creencias?

b) La irrupción de las nuevas tecnologías

La gran mayoría de investigaciones sobre la posverdad apunta a las redes sociales como una de las condiciones que la han hecho posible. Esto también tiene que ver con la desconfianza generalizada hacia los medios de comunicación tradicionales, que ahora se ven suplantados por páginas y blogs de internet (Barzilai y Chinn, 2020). La velocidad con la que la información se mueve a través de estos canales ha puesto a disposición del ciudadano

promedio un montón de supuestas noticias y esto hace difícil diferenciar cuáles son ciertas y cuáles no. Lo que ocurre en un mundo posverdadero es que tampoco importa su verdad, sino la compatibilidad que tengan con las preconcepciones e ideas anteriores. Esta suplantación de los medios de comunicación tradicionales, que parecían tener el monopolio de la información, ha gestado un desorden informativo en el que conviven muchas fuentes y posiciones. No es, como sostiene Linares, que ahora “solo unas pocas personas (grandes grupos empresariales o gobiernos) tienen el poder de crear y difundir informaciones que sean verdaderamente influyentes” (2021, p. 28). Si solamente los grandes grupos empresariales o gobiernos pudiesen crear información que realmente influyera en las opiniones de las sociedades, probablemente habría menos fuentes de desinformación, y un control básico como el que alguna vez propusieron Google y Facebook contra las *fake news* sería casi que suficiente (Wingfield *et al.*, 2016-11-14). La dificultad de controlar actualmente la información reside en la facilidad de *viralizar* cualquier noticia o teoría a través de las redes sociales. Antes de las tecnologías de la información podría pensarse que solo algunos pocos podían escribir libros o noticias y esperar que estos tuvieran alcance; ahora cualquiera con unos cuantos miles de seguidores puede crear y mediatizar contenido que tenga la potencia de ser viral.⁶

Algo a destacar de la posverdad es su novedad y complejidad. Por un lado, se quiere con ella hacer referencia a varios fenómenos o condiciones que se interrelacionan en la época actual; por otro, no parece ser un concepto propio de una disciplina, sino que se ubica en la interfaz de varias de ellas. Dar por sentada una definición desde una sola perspectiva, antes que observar sus características en funcionamiento, podría llevar a un reduccionismo en la exposición de su carácter complejo. Según Nicolás (2019), la posverdad debe ser abordada a través de la interdisciplinariedad,⁷ pues del hecho de que

⁶ Precisamente esto que señalamos se ha presentado como objetivo en una de las redes sociales que revolucionó el mundo: Facebook. “Creemos que la infraestructura mundial de la información debería parecerse a un esquema social –una red construida de abajo a arriba o de igual a igual–, en lugar de la estructura monolítica y descendente que ha existido hasta ahora” (Zuckerberg, 2012-02-01).

⁷ Esta interdisciplinariedad es notoria en otros textos importantes a la hora de consultar el fenómeno de la posverdad: McIntyre (2018), aunque no la menciona explícitamente, hace uso de recursos periodísticos, psicológicos, politológicos y filosóficos.

sea un fenómeno tan complejo podríamos deducir que tratamos con algo profundo que afecta lo más estructural de nuestros sistemas de creencias.

Entre las preocupaciones que mueven las investigaciones sobre la posverdad se encuentran sus implicaciones en la vida pública y el campo político. Como mencionamos, se suelen mencionar tres casos paradigmáticos: Trump como presidente de EU., el Brexit inglés y el acuerdo de paz en Colombia. Sin embargo, hay otros elementos implicados: la polarización y los desacuerdos (Kelkar, 2019; Barzilai y Chinn, 2020), las mentiras (Keyes, 2004; McIntyre, 2018), la legitimación de discursos anticientíficos o conspiranoicos (Edis, 2020; D'Ancona, 2019), etc. Estos tienen que ver con varios factores, entre ellos, el declive de los medios tradicionales de comunicación (McIntyre, 2018); la disminución del “capital social”, –esto es, la confianza en las instituciones públicas y en los demás ciudadanos– (Lewandowsky *et al.*, 2017); la desconfianza frente a los expertos y el auge de las pseudociencias (Edis, 2020). En realidad, estos factores son el caldo de cultivo perfecto para que las grandes mentiras y los discursos conspiranoicos sean exitosos.

En lo que respecta a la filosofía, la posverdad se convierte en un objeto de análisis relevante cuando esta quiere adentrarse en cuestiones prácticas que constituyen el mundo actual; por un lado, hay quienes investigan si en la filosofía francesa del siglo XX podemos encontrar el origen que posteriormente daría paso al auge de las prácticas posverdaderas que irrumpieron en la política occidental (McIntyre, 2018; D'Ancona, 2019). Por otro lado, Linares (2021), siguiendo a Nicolás en su propuesta de las dimensiones de estudio de la posverdad, considera que la filosofía tiene la tarea de “integrar los elementos relevantes de las distintas dimensiones de la posverdad sin reducirse a ninguna de ellas” (2019, p. 41). Por dimensiones se entiende distintos enfoques disciplinarios desde los que se puede tratar a la posverdad de diferentes maneras. Por último, la filosofía también tiene la tarea de analizar algunas relaciones conceptuales entre la posverdad y otros fenómenos o conceptos cercanos, pues esto responde al carácter conceptual propio de la disciplina. Precisamente esta es la forma por la que optamos en este trabajo: explorando una forma de ver las relaciones entre posverdad y desacuerdos profundos.

LOS DESACUERDOS PROFUNDOS EN LA ERA DE LA POSVERDAD

Para algunos autores, aunque los desacuerdos, las críticas y el escepticismo son saludables, desacordar sobre las bases del conocimiento confiable, los hechos y la evidencia, nos puede conducir a aceptar discursos negacionistas de la ciencia, del cambio climático u otras problemáticas propias de la posverdad (Barzilai y Chinn, 2020). Para ellos, poner en duda el consenso científico o el conocimiento ya establecido, tal y como suele ocurrir en ciertos desacuerdos profundos, trae consigo consecuencias negativas, que son las denunciadas por quienes usan el concepto de posverdad. Desde esta visión, “algunos problemas de la posverdad pueden *surgir* de desacuerdos fundamentales sobre qué tipos de conocimiento son valiosos, qué fuentes son confiables, y cuáles deberían ser los estándares y procedimientos para alcanzar el conocimiento” (Chinn *et al.*, 2020, p. 167). Su hipótesis es que una forma de lidiar con los efectos de la posverdad es atendiendo a los desacuerdos profundos epistémicos, pues consideran que estos son *raíz* y *causa* importante de la misma.

Aunque la noción de desacuerdo profundo haya aparecido por primera vez con Fogelin en 1985, parece que a lo que apunta no es a un fenómeno nuevo o surgido en la época contemporánea. Su propósito no es mostrar un nuevo tipo de desacuerdo surgido en su propia época, sino más bien prestar atención a un aspecto que había pasado desapercibido en el análisis de los desacuerdos. La posibilidad de entrar en un desacuerdo profundo con alguien existe desde el mismo momento en que existe la posibilidad de entrar en desacuerdo con él. Si los desacuerdos profundos existen desde mucho antes de la aparición de la posverdad, ¿cómo es posible defender que son una de las fuentes o raíces más importantes? ¿Cómo explicar la aparición de x mediante y, si y ha estado siempre presente? Sin duda en esa relación hace falta un tercero (o varios). Evidenciar el(los) elemento(s) faltante(s) permitiría establecer una relación entre los desacuerdos profundos y la posverdad que no se centre exclusivamente en la génesis de esta última –que supone la pregunta de si aquellos son raíz, causa, etc., de su surgimiento– y, en ese sentido, plantear otras posibles relaciones que amplíen el panorama y permitan preguntarnos, por ejemplo, cómo se darían los desacuerdos profundos en la época actual. Por cuestiones de espacio, no podemos detenernos a revisar

cuáles son todos los elementos incendiarios,⁸ pero hay uno que mencionamos en la sección anterior que, sin duda, ocupa un lugar importante: la irrupción de las nuevas tecnologías.

La cantidad de información que estas permiten poner en circulación, así como su papel en el cambio de la estructura de la información son determinantes. Como señalamos, la era de la posverdad se encuentra caracterizada, entre otras cosas, por la falta de organismos centralizadores y monopolizadores de la información que señalan aquello que es verdadero y falso. Con la emergencia de nuevas figuras como la del influenciador, se evidencia un cambio radical en la estructura informativa: son estos nuevos sujetos los que crean discusiones y polémicas a raíz de sus declaraciones mediadas por las diferentes redes sociales y plataformas en las que se mueven. En la era de la posverdad se suelen tomar por autoridades epistémicas a personas con poco o nulo conocimiento en temas específicos, simplemente por su reconocimiento o fama (Forero-Mora *et al.*, 2024).

Como mencionamos, el término posverdad tiene implicaciones tales como la desconfianza frente a los expertos y el auge de las pseudociencias, el aumento de los discursos conspiranoicos o anticientíficos, la alta desinformación, etc. En lugar de concentrarnos en si los desacuerdos profundos producen todos estos fenómenos que guardan relación con la posverdad, enfoque planteado por Chinn, Barzilai y Duncan (2020), nuestra propuesta es examinar la relación en términos de cómo la posverdad ha afectado o distorsionado nuestra experiencia de ellos y reemplazar la pregunta de ¿cómo los desacuerdos profundos generan posverdad? por ¿cómo la posverdad distorsiona o afecta nuestra visión y experiencia con los desacuerdos profundos? Este cambio permite ver a la posverdad como una suerte de lente que modifica o, a nuestro modo de ver, distorsiona nuestra relación con los desacuerdos profundos, más que como un fenómeno que ha sido causado o generado por la proliferación de desacuerdos profundos.

Como evidenciamos en la primera sección, las teorías de los desacuerdos profundos pretenden realizar estudios epistemológicos y argumentativos de las creencias y de los procesos de encuentro entre personas que piensan radicalmente distinto. Desde diferentes perspectivas existe un esfuerzo por

⁸ Los sesgos cognitivos junto con el declive de los medios tradicionales son algunos de estos elementos que son trabajados por McIntyre (2018).

esclarecer cuáles son las particularidades de los desacuerdos profundos y las condiciones que hacen posible una resolución argumentativa similar a la de los desacuerdos más superficiales. Los pesimistas afirman que esa resolución es imposible, pero, como vimos, la cuestión está lejos de ser zanjada y hay varios intentos de respuesta por parte del optimismo. Ni siquiera el pesimista radical sostiene que todos los discursos están en el mismo nivel de aceptabilidad social –justificación–, que cualquier diferencia entre dos personas tenga que desembocar necesariamente en un desacuerdo profundo, que haya una despreocupación por la verdad entre quienes hacen parte de un desacuerdo profundo o que las personas tienen derecho a mantener sus creencias y posturas de manera inamovible. Al admitir que entramos en discusiones sobre cuestiones profundas –proposiciones bisagra, principios epistémicos, etc.–, el pesimista está presuponiendo que nos interesa la verdad de tales cuestiones, aun cuando su conclusión sea que en ellas no podemos dar un argumento definitivo que demuestre la racionalidad de una posición sobre la otra.

Ahora bien, la posverdad afecta nuestra experiencia y nuestras actitudes frente a los desacuerdos de diversas formas. Una de ellas es la tendencia a tratar cualquier desacuerdo como si fuera profundo. En la era de la posverdad los desacuerdos profundos parecen estar mucho más a la mano por cuanto la experiencia individualizada con la información que proporcionan las redes sociales y diferentes plataformas confirma, en su gran mayoría, las creencias y preconcepciones de los individuos. No se trata de que desacordar sea más fácil en la era de la posverdad, sino que en una sociedad en la que los individuos tienen una alta confianza con respecto a sus propias creencias, cualquier desacuerdo entre ellos corre el riesgo de ser tildado demasiado pronto como un desacuerdo profundo. Si a esto le sumamos el pesimismo en cualquiera de sus variantes, la situación podría volverse más peligrosa, pues si alguien considera que cualquier discusión con otro que piense diferente es evidencia de un desacuerdo profundo y si además cree que estos desacuerdos no pueden ser solucionados racionalmente, es muy probable que evite cualquier intercambio argumentativo, que se cierre en su posición, que trate a la otra persona como inferior epistémicamente hablando (cf. Lavorerio, 2023), etc., sin siquiera considerar sus argumentos.

La influencia de la posverdad en los desacuerdos profundos no parece reducirse a que cualquier desacuerdo superficial sea juzgado como uno profundo, es posible también que en esta era haya una proliferación de desacuerdos profundos. El siguiente ejemplo permitirá ilustrar nuestra posición:

Patricio y Sofía se criaron juntos, asistieron al mismo colegio, tienen aproximadamente la misma edad, hacen parte de la misma cultura, etc. Un día, Patricio pasa todo el día en su teléfono viendo vídeos de conspiraciones cada vez más radicales. En un inicio, estos apelan a archivos “científicos”, a pruebas visuales y demás. No obstante, a medida que pasan los vídeos, estos empiezan a apelar a otras cosas, pues, son para un público diferente que ya acepta ciertas premisas básicas; y Patricio ya es parte de ese público. Un mes después ambos se encuentran en una cafetería y tienen un desacuerdo profundo acerca de temas políticos, pues Patricio piensa que los gobiernos son títeres de seres reptilianos que controlan el planeta.

El terreno común que permite la argumentación se alimenta, entre otras cosas, de las experiencias compartidas y la cultura, por eso es más intuitivo pensar que dos personas que han compartido una formación social y cultural, así como un gran número de experiencias tengan más terreno común que otras que no. Sin embargo, la personalización de la información propia de la era de la posverdad hace que el terreno que Patricio y Sofía comparten disminuya o desaparezca en muy poco tiempo. Es en ese sentido que decimos que la posverdad puede hacer que emerjan desacuerdos profundos allí donde en principio no los habría. Como si fuese más sencillo quebrantar las “certezas” o “bisagras” que la cultura nos otorga.

Otra forma en que la posverdad afecta nuestra experiencia y nuestras actitudes frente a los desacuerdos profundos es profundizándolos aún más de lo que ya están, predisponiéndonos a adoptar de entrada una posición pesimista frente a ellos. Si en esta era cualquier desacuerdo superficial puede ser visto como uno profundo, se puede erosionar tanto el terreno común de forma que los desacuerdos que ya son profundos se profundicen aún más y nuestra actitud hacia ellos sea similar a la del *pesimista modesto*: no hay absolutamente nada en cualquiera de los bandos que permita mover al otro de su posición original.

Un ejemplo clásico de desacuerdo profundo, mencionado incluso por el propio Fogelin, es el desacuerdo sobre la moralidad del aborto. La forma más simplista de plantearlo es enfrentar una posición de tinte religioso que considera que solo Dios es dueño de las vidas humanas con una científica que desde bases biológicas sustenta que en los momentos más tempranos aún no se puede hablar estrictamente de vida humana. Sin embargo, los debates sobre el aborto en la vida real suelen ser mucho más interesantes y complejos: ambas partes pueden acordar sobre la importancia de basarse en los datos científicos y, aun así, persistir en un desacuerdo profundo. Por ejemplo, el proelección puede acudir al sistema nervioso central como un criterio para favorecer el aborto en ciertas etapas del embarazo, mientras que el provida considera que el criterio para estar en contra de cualquier aborto es el momento de la concepción.⁹

Este desacuerdo cumple con todas las condiciones para ser un desacuerdo profundo, pero no queda reducido a una mera confrontación entre los polos de cientificismo y anticientificismo. Según esto, la profundidad del desacuerdo no tiene que ver tanto con la contradicción radical entre las posiciones enfrentadas, sino con la ausencia de elementos en común que les permitan entender las razones del otro como válidas según su propia valoración de lo válido. Lo que vemos en este ejemplo es que, aunque ambas partes consideran a la ciencia biológica como un criterio confiable, desacuerdan sobre la evidencia que debe ser tomada en cuenta a la hora de zanjar la cuestión.

La caracterización tan frecuente en la era de la posverdad de algunas posiciones como negacionistas, conspiranoicas, anticientíficas y demás, puede conducir a un aislamiento en las propias posiciones y la consecuente consideración del otro como inferior epistémico. Por eso, las formas en las que se presentan las discusiones, y las actitudes que tomamos frente a ellas, afectan también nuestra experiencia con los desacuerdos profundos. La predisposición a ser pesimistas se hace evidente cuando se apela a estos calificativos que se encuentran peyorativamente cargados: las partes no hacen un esfuerzo por comprender siquiera lo que el otro dice, no les interesa hacerlo, se rinden frente al asunto.

⁹ Por un lado, hay ateos “provida” que sustentan su postura basándose en el criterio biológico que entiende a la concepción como el inicio de la vida humana (Ateos contra el aborto: esto no va de religión, 2022-09-19). Por otro, algunos “proelección” basan su posición en la posibilidad de sentir dolor del feto (*El feto “no siente dolor a las 24 semanas”*, 2010-06-25).

En la era de la posverdad el pesimismo frente a los desacuerdos no solo surge de una reflexión en torno a su naturaleza o a la relación racional que los sujetos tienen con sus creencias, sino, entre otras cosas, del carácter extremista con el que las posiciones enfrentadas se presentan. Si a través de etiquetas peyorativas, entramos a un desacuerdo descalificando al otro, su postura carecerá de valor desde el primer momento. Cuando esto ocurre en ambos lados del desacuerdo, los esfuerzos por llegar a un consenso se vuelven inmediatamente imposibles, por el contrario, el desacuerdo se profundiza. El simple hecho de etiquetar a otras posiciones como extremas y dogmáticas —dogmático religioso vs científico, por ejemplo—, implica suponer que el otro no tiene buenas razones para adoptar y defender su punto de vista. Por tanto, cuando se trata de desacuerdos profundos, el uso de estos adjetivos para describir posturas aumenta la imposibilidad de vislumbrar una resolución racional.

Un elemento que se encuentra en el fondo de las discusiones sobre la resolución racional de los desacuerdos profundos y la crítica a la era de la posverdad es la noción de *racionalidad* (Forero-Mora y Frápolli, 2024). Algunos críticos de la posverdad parecen estar pensando en un concepto restrictivo, limitado y exigente de racionalidad; se cree que el antídoto frente a la posverdad pasa por un examen y evaluación cuidadosa de cada una de nuestras creencias junto con los procedimientos que nos han llevado a adquirirlas o el pensamiento crítico (Chinn *et al.*, 2020; McIntyre, 2018). La discusión sobre la resolución de los desacuerdos profundos presentada en la primera sección, surge precisamente del reconocimiento de que no tenemos esa relación con cada una de nuestras creencias; hay algunas de ellas, las más profundas, con las que no tenemos la misma relación epistémica.¹⁰ En otras palabras, aceptar la existencia de desacuerdos profundos implica aceptar que no tenemos la misma relación racional con todas nuestras creencias, es decir, que no todas son susceptibles de ser sustentadas por un razonamiento. Sin embargo, esto no quiere decir que no tengamos posibilidad de justificar racionalmente *ninguna* creencia o que no podamos apelar a *persuasión racional* para mostrarle al otro nuestra perspectiva.

¹⁰ Como afirma Wittgenstein “En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (2003, p. 253).

En este punto precisamente se ubica el debate entre ciertos pesimistas y optimistas (ver tabla 1). Aun así, el *pesimista radical* no es un irracionalista, no afirma que la relación con todas nuestras creencias sea irracional, sino solo con aquellas que están en el fundamento de nuestro sistema epistémico. En la era de la posverdad, esta imposibilidad de justificar racionalmente ciertas creencias tiende a extenderse a otras que no son bisagra; ya no es sólo que las creencias más básicas carezcan de un fundamento racional, sino que toda la sociedad –o una gran parte– se caracteriza por ignorar la importancia de la justificación y verificación. En este escenario, ante cualquier desacuerdo es fácil tirar la toalla y asumir que todos –o ninguno– tienen la razón. Esta posición conlleva las consecuencias prácticas perjudiciales denunciadas por los críticos de la posverdad, algunas de las cuales señalamos en la sección anterior.

Admitir que no todas nuestras creencias pueden ser justificadas de la misma forma, no conduce necesariamente a situar a todos los discursos en el mismo nivel. Por el contrario, puede llevar a reconocer que no existe un único argumento convincente para cada una de las creencias que sostene mos o para los principios epistémicos que nos permiten justificar nuestras creencias. Comprender que ser racional no implica ser capaz de dar razones convincentes (*compelling*) de todas y cada una de nuestras creencias nos evita la predisposición al *pesimismo radical* que parece acompañar a la era de la posverdad. Aceptar que no tenemos la misma exigencia de justificación racional para todas nuestras creencias puede abrir la puerta a considerar otras opciones de justificación y discusión entre posiciones encontradas, como la *persuasión racional* planteada por los *optimistas modestos*.

La existencia de desacuerdos profundos no nos predispone necesariamente para una era de la posverdad, más bien la exigencia de racionalidad estricta, que algunos de los críticos de la posverdad reclaman, puede aumentar la sensación de que cuando desacordamos con alguien que no nos da un argumento, a primera vista, convincente de su posición, ya nos encontramos en un desacuerdo profundo.

FUENTES CONSULTADAS

- AIKIN, S. (2020). What Optimistic Responses to Deep Disagreement get Right (and Wrong). En *Co-Herencia*. Vol. 17. Núm. 32. pp. 225-238. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.17.32.8>
- AIKIN, S. (2019). Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill. En *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 36. Núm. 3. pp. 420-435. DOI: <https://doi.org/10.1111/japp.12331>
- Ateos contra el aborto: esto no va de religión.* (2022-09-19). Aceprensa. Disponible en: <https://www.aceprensa.com/sociedad/aborto/ateos-contra-el-aborto-esto-no-va-de-religion/>
- BARZILAI, S. y CHINN, C. (2020). A Review of Educational Responses to the “Post-Truth” Condition: Four Lenses on “Post-Truth” Problems. En *Educational Psychologist*. Vol. 55. Núm. 3. pp. 107-119. DOI: <https://doi.org/10.1080/00461520.2020.1786388>
- BOGHOSSIAN, P. (2009). *El miedo al conocimiento*. Madrid: Alianza.
- CHINN, C., BARZILAI, S. y DUNCAN, R. (2021). Education for a “Post-Truth” World: New Directions for Research and Practice. En *Educational Researcher*. Vol. 50. Núm. 1. pp. 51-60. DOI: <https://doi.org/10.3102/0013189X20940683>
- CHINN, C., BARZILAI, S. y DUNCAN, R. (2020). Disagreeing About how to Know: the Instructional Value of Explorations into Knowing. En *Educational Psychologist*. Vol. 55. Núm. 3. pp. 167-180. DOI: <https://doi.org/10.1080/00461520.2020.1786387>
- CHRISTENSEN, D. (2014) Epistemología del desacuerdo: las buenas noticias. En G. Arroyo, T. Matienzo, R. Marafioti y C. Santibáñez (Comp.). *Explorando el desacuerdo: epistemología, cognición y Sociedad*. pp. 33-66. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- D'ANCONA, M. (2019). *Posverdad. La nueva guerra contra la verdad y cómo combatirla*. Madrid: Alianza.
- EDIS, T. (2020). Una revuelta contra la experiencia: pseudociencia, populismo de derechas y políticas de la posverdad. En *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. Vol. 9. Núm. 13. pp. 67-95. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3567166>.

- BBC NEWS MUNDO (2010-06-25). *El feto “no siente dolor a las 24 semanas”*. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/06/100625_feto_dolor_aborto_men
- FELDMAN, R. (2009). Evidentialism, Higher-Order Evidence, and Disagreement. En *Episteme*. Vol. 6. Núm. 3. pp. 294-312. DOI: <https://doi.org/10.3366/E1742360009000720>
- FELDMAN, R. (2005). Deep Disagreement, Rational Resolutions and Critical Thinking. En *Informal Logic*. Vol. 25. Núm. 1. pp. 13-23. DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1041>
- FLOOD, A. (2016-11-15). ‘Post-Truth’ Named Word of the Year by Oxford Dictionaries. En *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries>
- FOGELIN, R. (1985). The Logic of Deep Disagreements. En *Informal Logic*. Vol. 7. Núm. 1. pp. 3-11. DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v7i1.2696>
- FORERO-MORA J. y FRÁPOLLI, M. (2024). Optimismo racional. Desacuerdos profundos y expresivismo normativo. En G. Arroyo (Ed.). *Desacuerdos profundos: debates y aproximaciones*. pp. 151-176. Los Polvorines: UNGS.
- FORERO-MORA, J., CASTELL, A. y SÁNCHEZ, S. (2024). El dispositivo de la posverdad. En *Disputatio*. Vol. 13. Núm. 28. pp. 57-79. DOI: <https://doi.org/10.63413/disputatio.939>
- HENDERSON, L. (2020). Resolution of Deep Disagreement: Not Simply Consensus. En *Informal Logic*. Vol. 40. Núm. 3. pp. 359-382. DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v40i30.6172>
- KEYES, R. (2004) *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Nueva York: St. Martin’s Press.
- KELKAR, S. (2019). Post-Truth and the Search for Objectivity: Political Polarization and the Remaking of Knowledge Production. En *Engaging science, technology, and society*. Núm. 5. pp. 86-106. DOI: <https://doi.org/10.17351/estss2019.268>
- LAVORERIO, V. (2023). Cognitive Peerhood, Epistemic Disdain, and Affective Polarisation: the Perils of Disagreeing Deeply. En *Episteme*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 798-812. DOI: <https://doi.org/10.1017/epi.2023.11>

- LAVORERIO, V. (2021). The Fundamental Model of Deep Disagreements. En *Metaphilosophy*. Vol. 52. Núm. 3-4. pp. 416-431. DOI: <https://doi.org/10.1111/meta.12500>
- LEWANDOWSKY, S., ECKER, U. y COOK, J. (2017). Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the “Post-Truth” Era. En *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*. Vol. 6. Núm. 4. pp. 353-369. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jar-mac.2017.07.008>
- LINARES, R. (2021). *Dimensión filosófica de la Posverdad*. Tesis de maestría Universidad de Granada. Recuperado de: https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/72129/Linares_Peralta_Raul_TFM.pdf?sequence=4
- LYNCH, M. (2021) Political Disagreement, Arrogance, and the Pursuit of Truth. En E. Edenberg y M. Hannon (Eds.). *Political Epistemology*. pp. 244-258. Oxford: Oxford University press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.001.0001>
- LYNCH, M. (2016). After the Spade Turns: Disagreement, First Principles and Epistemic Contractarianism. En *International Journal for the Study of Skepticism*. Vol. 6. Núm. 2-3. pp. 248-259. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105700-00603010>
- LYNCH, M. (2010). Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability. En A. Haddock, A. Millar y D. Pritchard (Eds.). *Social Epistemology*. pp. 262-277. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0013>
- MATHESON, J. (2021). Deep Disagreements and Rational Resolution. En *Topoi*. Vol. 40. Núm. 5. pp. 1025-1037. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9576-y>
- MCINTYRE, L. (2018). Posverdad. Madrid: Cátedra.
- NICOLÁS, J. (2019). Posverdad: Cartografía de un fenómeno complejo. En *Diálogo filosófico*. Vol. 35. Núm. 105. pp. 302-340. DOI: <https://www.dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/159/165>
- POPA, E. (2022). On the Rational Resolution of (Deep) Disagreements. En *Synthese*. Vol. 200. Núm. 4. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03753-4>

- RANALLI, C. (2020). Deep Disagreement and Hinge Epistemology. En *Synthese*. Vol. 197. Núm. 11. pp. 4975-5007. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-018-01956-2>
- RODRÍGUEZ-FERRÁNDIZ, R. (2019). Posverdad y fake news en comunicación política: breve analogía. En *El profesional de la información*. Vol. 28. Núm. 3. DOI: <https://doi.org/10.3145/epi.2019.may.14>
- TESICH, S. (1992). A Government of Lies. En *The Nation*. Recuperado de: [https://www.thefreelibrary.com/A government of lies.-a011665982](https://www.thefreelibrary.com/A_government_of_lies.-a011665982)
- WILLIAMS, B. (2006). *Verdad y Veracidad. Una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusquets.
- WINGFIELD, N., ISAAC, M. y BENNER, K. (2016-11-14). Google and Facebook Take Aim at Fake News Sites. En *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2016/11/15/technology/google-will-ban-websites-that-host-fake-news-from-using-its-ad-service.html>
- WITTGENSTEIN, L. (2003). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- ZUCKERBERG, M. (2012-02-01). Facebook's Letter from Mark Zuckerberg. En *The guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/technology/2012/feb/01/facebook-letter-mark-zuckerberg-text>

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2024
Fecha de aceptación: 5 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1234>

RESEÑAS



Título: Itsí

Técnica: Óleo sobre lienzo.

Autora: Jeannine Xochicale.

ME VOY POR ESTE CALLEJÓN Y ME SALGO POR ESTE OTRO. CUÉNTAME OTRO. PERSONAJES NEGROS EN LOS CUENTOS DE TRADICIÓN ORAL EN MÉXICO

Carlos Ruiz Rodríguez*

Correa, E. y Morábito, D. (Comp.). (2003). *Me voy por este callejón y me salgo por este otro. Cuéntame otro. Personajes negros en los cuentos de tradición oral en México*. México: INAH.

En el ámbito de publicaciones antropológicas e históricas con poca frecuencia pueden encontrarse trabajos dedicados a la literatura oral. Todavía menos probable es hallar que dicha literatura incluya entre las figuras que aparecen en sus relatos a personajes afrodescendientes. El libro que se reseña en esta oportunidad precisamente conjuga ambos aspectos invitando no solo a la reflexión histórica y antropológica, sino a la literaria. La obra consiste en un estudio introductorio (de cincuenta páginas); una recopilación de 43 cuentos (en más de dos centenas de páginas); un esquema de los cuentos (que incluye datos de procedencia, narrador y lengua del cuento, entre otros); bibliografía del estudio introductorio y referencias primarias y secundarias. Cuatro imágenes que reproducen dibujos en tinta sobre papel del pintor Manuel Pérez Coronado (“Mapeco”) acompañan algunos de los cuentos. Es de notar la recuperación de estas bellas obras que muestran cuerpos y naturaleza en la simpleza de unos cuantos trazos, de la autoría de un admirable artista que desafortunadamente falleció joven.

Un trabajo de compilación, evidentemente, persigue objetivos; estos pueden obedecer a diferentes propósitos: reunir obra muy dispersa, centrar la atención en un tema específico, ponderar un tópico poco conocido,

* Subdirección de Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
Correo electrónico: ruiroca@hotmail.com

recuperar publicaciones previas valiosas, destacar la obra selecta de un personaje, etc. En el presente caso, la compiladora y el compilador, Ethel Correa y Diego Morábito, llevan nuestra atención a la expresión del cuento, no solo visibilizando la figura afrodescendiente en la literatura oral, como refiere el título de la obra, sino mostrando qué tan arraigada se encuentra la figura del afrodescendiente en una parcela del imaginario popular. Con ello, los autores no pretenden efectuar una labor de “rescate”, sino resaltar la figura afrodescendiente en la oralidad cuentística, prioritariamente indígena. Sobre este eje guía, la obra reúne cuentos de tradición oral procedentes de México, Guatemala y Estados Unidos de América, recolectados en fechas variadas “que van de 1911 a 1992 y otros tantos en fechas que desconocemos”.

Para conformar esta obra fue necesario emprender una amplia búsqueda en un par de decenas de acervos bibliotecarios, la cual reunió unos 500 cuentos que, evidentemente, precisaron de un trabajo selectivo para decidir qué aparecería en la compilación. De acuerdo con los compiladores, el criterio de selección de cuentos obedeció a dos parámetros: semántica y contenido, esto es, buscaron historias que siguieran una lógica coherente y que, a la vez, fueran cuentos en los que la figura de un personaje afrodescendiente (o quien se hiciera pasar por afrodescendiente) fuese relevante. Es sobre esas dos nociones que reflexionaré hacia el final de la presente reseña.

El estudio introductorio se divide en cinco partes. En la primera de ellas se habla sobre temas que seguramente serán de interés para las personas cercanas al quehacer literario (hay que recordar que estamos hablando de la perspectiva compiladora de una antropóloga y de un músico), es decir, la dicotomía oralidad y escritura, las clasificaciones literarias, la noción misma de literatura oral (autor, oralidad, oralidad como comunicación), entre otros. El concepto de literatura oral, aunque utilizado por los autores, se comprende como debatible, definido por las nociones de autoría “desdibujada”, transmisión oral y oralidad como comunicación. Asimismo, se ofrecen algunos apuntes sobre la metodología generalizada de recopilación de estos cuentos, visualizada *grosso modo* como grabación de la narración, transcripción y traducción a un español transliterado. Ninguno de los cuentos indígenas de la antología se presenta en su lengua original.

Otra temática que predomina en la discusión tiene que ver con el ejercicio de *literar* un cuento oral, es decir, pasar una narración oral a literatura,

lo cual representa, en la opinión de los antologadores, “más que una mera transcripción, una verdadera traducción, con ese grado más o menos grande de alejamiento del texto original que toda traducción implica”. Dicho ejercicio, como es de suponer, tiene implicaciones, pues se ponen de manifiesto muchas repeticiones que ocurren en la oralidad, o se merma la coherencia interna del cuento con saltos frecuentes en detrimento de la lógica de la trama, por ejemplo. Algunos otros aspectos contextuales que cambian al *literar* un cuento oral son: el timbre de la voz, las inflexiones sonoras, las exclamaciones, el rostro del narrador, el juego de silencios como estrategia narrativa. En ese sentido, el cuento, como tal, oralmente es *performado*.

El mismo tema performativo da pie a tratar, en la segunda parte del estudio, otra temática interesante: el importante papel que tuvo el cuento en las sociedades tradicionales afrodescendientes como mecanismo de cohesión comunitaria, así como su capacidad para guardar la memoria. De acuerdo con los autores, el cuento porta historia y teje una continuidad entre pasado y presente; de ese presente, los compiladores deciden dejar de lado la vigencia y uso actual de los cuentos recopilados (los cuales han perdido muchos de sus contextos de producción), en favor de abundar en torno a una cuestión de especial interés, es decir, al papel que el cuento juega en la conformación de identidades. Aunque en el estudio se relativiza la intención de buscar orígenes de los cuentos destacando la universalidad que han adquirido, se afirma que la mayoría de los cuentos recopilados en esta obra son de origen indoeuropeo y que han pasado por largos procesos sincréticos.

La tercera parte del estudio introductorio abunda sobre los afrodescendientes en la historia de México y su invisibilización histórica debida al exitoso programa ideológico del periodo nacionalista mexicano que llevó al grueso de la población a creer que la cultura mexicana solo es producto exclusivo de la mezcla indígena-española. Esta parte del estudio destaca entonces cómo la investigación sobre la presencia afrodescendiente en México se ha desarrollado ampliamente en los últimos decenios intentando visibilizar historiográfica y etnográficamente este importante aporte. La cuarta parte del estudio introductorio versa sobre la relación de los cuentos y el racismo, las categorías de “raza” y “negro” como constructos sociales en contextos específicos. Los autores subrayan que, en los cuentos presentados, el llamado “negro” es asociado con maldad, violencia y salvajismo, aunque en

algunos de los relatos la figura afrodescendiente es polivalente y temporal. En el marco de los conceptos de raza y etnicidad, Correa y Morábito advierten que, si bien la categoría “negro” varía en significación dependiendo del contexto, se puede advertir un imaginario estereotipado de esta figura: en estos cuentos no hay introspección psicológica, dilemas morales o dudas existenciales, predomina la acción sobre el poder de la palabra, se visualiza al “negro” como violento y peligroso.

La última parte del estudio propone un análisis de dos cuentos recopilados. Uno es *Chenegro*, procedente de la región mexicana multiétnica conocida como Costa Chica (en los litorales de Guerrero y Oaxaca), que vuelve sobre el estereotipo del “negro malvado”, pero redimido en la figura de un “negro bueno”. La autora y el autor consideran paradójica la existencia de ese cuento en esta región de presencia afromexicana; sin embargo, subrayan que hay un carácter ambivalente del afrodescendiente en los cuentos orales mexicanos reuniendo salvajismo y violencia por un lado y, por otro, con fertilidad y dotes físicas formidables. El otro cuento analizado es *El negro cimarrón*, una muestra tzotzil, procedente de Chiapas, que caracteriza a la figura del cimarrón como salvaje y primitivo, guardando en su narrativa el fuerte resentimiento de los “indígenas” a los “negros”: en el cuento, el hijo fruto de la relación interétnica indo-africana se dedicaría a matar a todos los “negros” que encuentra, lo cual daría razón de la aparente escasa presencia afrodescendiente en el estado chiapaneco.

Luego del estudio introductorio se ofrece la compilación de los cuentos. De éstos, un rasgo que llama la atención es que la mayoría de los cuentos que aparecen en la obra provienen del estado de Chiapas, lo cual, según se comenta en el libro, obedece a un novedoso auge del cuento en este estado sureño desde los años noventa, lo que hizo más viable el acceso al material. Los autores acertadamente subrayan la sorprendente ausencia de la figura del “negro” en las antologías literarias revisadas procedentes de estados donde hubo una marcada presencia afrodescendiente, como Veracruz, Guanajuato o Michoacán. Así, la compilación reúne la siguiente diversidad encontrada: cinco cuentos afromexicanos (Guerrero y Oaxaca), tres zapotecos (Oaxaca), un mazateco (Oaxaca), dos zoques (Chiapas), ocho tzotziles (Chiapas), tres ch'oles (Chiapas), nueve tzeltales (Chiapas), cuatro mayas (Yucatán y Campeche), y ocho en español procedentes de Nayarit, Jalisco,

Nuevo México y California. En todos estos cuentos aparece la figura de un afrodescendiente jugando distintos papeles, sin embargo, en la gran mayoría dicho personaje es una figura nociva o peligrosa.

La obra finaliza ofreciendo un útil listado de cuentos en los que se especifica el título, la lengua original, el lugar y fecha de recopilación, la región de procedencia, y el nombre del narrador, lo cual colabora en conjunto a tener una visión global del material presentado. La bibliografía final también destaca, pues convenientemente se presenta dividida en varias partes: la bibliografía consultada para el estudio introductorio, las referencias primarias de donde se tomaron los cuentos de la compilación, referencias secundarias sobre cuentos de autor que recrean narraciones orales de dominio público, referencias a cuentos orales en versiones cercanas a las antologadas, y bibliografía de cuentos donde “aparecen negros cuyo papel en la historia no es relevante”, razón por la cual no fueron incluidos en la antología.

Los criterios de selección del material antologado son importantes en el ejercicio de compilación, pues ofrecen un contexto del contenido al posible lector. Dos fueron los criterios elegidos en este trabajo: el contenido (la presencia de un “negro” en el relato) y la semántica (la coherencia del relato). Ambos criterios se sugieren atractivos para ofrecer algunas reflexiones. Respecto al contenido, si bien los autores se pronuncian renuentes a ensayar una tipología “mecanicista” de los cuentos antologados, la lectura de la compilación distingue una rápida diferenciación que puede ser interesante: los cuentos procedentes de pueblos indios indefectiblemente representan al “negro” como brujo, antropófago, portador de enfermedades, violador, roba-bebes/niños, roba mujeres, roba pollos, asesino, nahual, sujeto de desconfianza, vengativo, ladrón o abusivo. En el caso de los cuentos afro-mexicanos tal figura es caracterizada de manera tanto positiva como negativa, pasando por cuentos que destacan rasgos centrales de la cosmovisión afrodescendiente en la Costa Chica (el peso local de los ancestros o el buen morir y la sombra como figura benefactora que ayuda a los vivos); mientras que en el caso de los cuentos en español, procedentes del occidente de México y el suroeste de Estados Unidos, la figura del “negro” es más polivalente, representado como genio, duende, hechicero o provocador de infidelidades. Esta simplista, pero sugerente tipología, invita a reflexionar, como veremos en seguida, sobre un aspecto abordado en el estudio introductorio, es decir, la capacidad del cuento para guardar la memoria.

El hecho de encontrar cuentos con presencia afrodescendiente en Chiapas, un estado con fuerte presencia indígena (al lado de Oaxaca), es por demás interesante, aunado al papel negativo que se les asigna en los cuentos locales. Es posible que la explicación de ambos aspectos encuentre razones históricas: Chiapas fue uno de los lugares donde tempranamente fueron llevados africanos esclavizados durante el virreinato, quienes fungieron como el “brazo ejecutor” de los encomenderos españoles y de sus abusos entre los indígenas. Asimismo, la concepción negativa de los “negros” en los cuentos indígenas quizá dé cuenta de un resentimiento histórico colonial, pues es conocida la frecuencia con que los afrodescendientes robaron mujeres de las comunidades afrodescendientes durante el siglo XVI. Su papel en el cuento indígena refleja una suerte de revancha histórica, conservando en la memoria local la conducta nociva de los “negros”. Como sostuviera alguna vez Pietro Scarduelli en torno a las formas simbólicas (y aplicado a este caso): los cuentos quizá sean la respuesta histórica que tuvo el indígena de afrontar una adversidad que no pudo remediar en el plano real, pero que resolvió en el plano simbólico.

En manos de la tradición oral el cuento es, por excelencia, metamorfosis, transformación, pero también permanencia y estructura. En ese sentido, sorprendería la continuidad de los cuentos a través de posibles largos períodos, así como su capacidad de portar la historia de manera oral. En mis investigaciones sobre afrodescendientes he encontrado que otras formas de tradiciones orales, como la danza y la música tienen una excepcional capacidad narrativa en torno a la historia cultural de estos pueblos. De ello, llama la atención si el cuento, pese a todas las resignificaciones y cambios inherentes característicos de la cultura expresiva y la oralidad, conserva cierto carácter de narrativa veraz sobre el entorno temporal que le dio vida, es decir, si tiene la capacidad de reflejar históricamente relaciones interétnicas. En su narrativa, por ejemplo, el cuento afromexicano de Melquiades Domínguez conserva todavía menciones a la antigua esclavitud de sus ancestros ofreciendo un ejemplo que sondea tal profundidad histórica. En ese marco, esta muestra de cuentos puede resultar atractiva a todo aquel que tenga interés en la importancia del cuento en el mundo indígena y afromexicano, su papel en la representación de la otredad y su capacidad de conservar la memoria histórica local.

Por otra parte, la estructura narrativa en un cuento suscita también alguna reflexión. Buscar lógica coherente en un cuento evidentemente se vincula con el ejercicio de escucha, o de lectura en el lector, esto es, tiene que ver con la persona y su expectativa del cuento: así como existe una mirada de turista que tiene expectativas de un viaje turístico, la mirada de un escucha/lector específico se conforma de una expectativa que le da forma. Lo mismo puede decirse de la mirada del compilador donde hay una expectativa condicionada por la literalidad que quizás espera coherencia o cierta linealidad en el discurso. Comparando el cuento con el mito, Claude Levi-Strauss alguna vez mencionó que la supuesta incongruencia de los cuentos fantásticos se debía a que comparten elementos del manejo del tiempo en el mito, pero sin compartir el contexto ceremonial/ritual como tal. Asimismo, el connotado etnólogo hablaba del papel del estereotipo en el cuento y de su tendencia moralizadora. Este último rasgo acerca también a la antropología con la literatura respecto al posible sujeto-escucha de estos cuentos.

En el contexto presente, sería ciertamente discutible si esta compilación puede ser entendida como cuentos “para niños”: desde los ojos actuales, estos cuentos estarían saturados de crueldad y violencia, lo que lleva a advertir cómo cuentos que en otro tiempo fueron “clasificación A”, hoy pueden ser “clasificación C”. No obstante, dicho rasgo lleva a preguntarse hasta qué punto los desenlaces brutales inspirados en castigos medievales (descuartizamiento, quema de personas vivas, etc.) presentes en algunos de estos cuentos, hablan de su antigua procedencia, cuando esas “lecciones” eran vistas como justificables. Estos materiales nos remiten a un tiempo en el que los cuentos no se destinaban a un escucha diferenciado por edad (cuentos para niños, etc.), sino que se dirigían a todos los miembros de la comunidad en el marco contextual de las funciones del cuento en sociedades tradicionales. Es evidente que estos cuentos tomarán un sentido muy diferente para alguien cercano a la historia cultural del mundo afrodescendiente y para alguien que difícilmente sabe que la cultura e historia mexicana deben mucho al aporte afrodescendiente.

Como puede advertirse, la presente obra invita a reflexionar sobre temáticas interesantes de la oralidad y la memoria, pero también sobre otros temas que provocan preguntas sugerentes. En suma, la presente reunión de cuentos cumple cabalmente con el propósito compilatorio: reunir lo dis-

perso y visibilizarlo para valorarlo, evidenciando principalmente nociones que han contribuido a estigmatizar y discriminar la figura afrodescendiente en nuestra cultura. Colateralmente, este trabajo nos ofrece un muestrario cuantístico significativo que nos ayuda a advertir cómo ha sido visto históricamente el afrodescendiente por indígenas, mestizos y “negros”, y cómo el cuento ha colaborado en la conformación cultural de identidades. Destaca, sobre todo, la importancia de ubicar claramente la matriz sociocultural del cuento; en qué entorno cultural se conserva, pues éste refleja cómo es vista históricamente la figura afrodescendiente por “los otros” y cómo es visto por “sí mismo”. En ese sentido, este libro se convierte en una lectura olvidada para los interesados en el tema, una lectura disfrutable y ampliamente recomendada. No queda sino felicitar la edición de esta laboriosa obra antológica que toma por título la tradicional frase final con la que solían terminar los cuentos afrodescendientes de la Costa Chica “y salgo por este callejón y entro por otro”, y que aquí puede ser equivalente a “y colorín colorado, esta reseña se ha acabado”.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1235>

LA REIVINDICACIÓN DE UNA ESCRITORA MEXICANA:
LAURA MÉNDEZ DE CUENCA. POESÍA

Leticia Romero Chumacero*

Laura Méndez de Cuenca. Poesía (2024). Compilación, estudio preliminar y edición: Ángel José Fernández. Xalapa: Universidad Veracruzana.

I

Laura Méndez de Cuenca es la escritora decimonónica mexicana cuya obra ha concitado más atención en nuestra centuria. En torno suyo circulan en bibliotecas y librerías por lo menos dos aproximaciones biográficas; hay una sugerente cantidad de artículos, libros y tesis dedicadas al análisis y la interpretación de sus cuentos, ensayos, novelas y poemas; hay reediciones de sus libros, así como transcripciones de sus cartas públicas y privadas. Y, además de ser objeto de interés en el terreno literario, Laura Méndez lo es también en el docente, pues fue escritora y profesora, así como representante del gobierno mexicano en eventos internacionales, sobre todo de carácter pedagógico. Incluso hay premios regionales y nacionales destinados a rendir homenaje a esa polígrafa nacida en el Estado de México en 1853, que falleció en la Ciudad de México en 1928.

Tanta atención brindada a su vida y obra es inusual en un contexto académico donde poco se ha estudiado a las escritoras nacidas en la centuria antepasada. Hace unos años era habitual en círculos universitarios escuchar voces impúdicas que desautorizaban cualquier investigación relativa a escritoras como Laura Méndez, Isabel Prieto, Esther Tapia, Laureana Wright

* Profesora-investigadora del Posgrado en Estudios Semióticos y la Licenciatura en Creación Literaria de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: leticia.romero@uacm.edu.mx

y Refugio Barragán, entre otras. Esa desaprobación explícita se basaba en un palmario desconocimiento de lo escrito, editado y traducido por ellas y otras de sus contemporáneas. “Si no las conocemos hoy es síntoma de su falta de importancia”, argúan, olvidando que la mayor parte de los escritores mexicanos son enteramente desconocidos fuera de este país, mas no por ello dejamos de estudiarlos.

La verdad es que en el siglo XIX mexicano tuvimos mujeres cuentistas, dramaturgas, ensayistas, novelistas y periodistas. Por lo menos a partir de 1870 hubo también editoras de revistas y, mucho antes, las traductoras figuraron en publicaciones periódicas editadas por varones. Varias fueron presentadas en antologías poéticas y estudiadas en libros de historia literaria de su tiempo; eran noticia en los diarios donde se reportaban sus actividades públicas y algunas privadas, participaron en las bohemia literarias ajenas y fundaron las propias; opinaron sobre política, religión, historia, educación, arte y más.

Durante buena parte del siglo XX, sin embargo, se tendió a soslayar hasta el olvido la obra de esas escritoras. Sí, hay excepciones. Los bibliófilos José Luis Martínez y Fernando Tola atesoraron libros y revistas de las decimonónicas, José Emilio Pacheco reconoció y aplaudió la vena poética de Laura Méndez y María Enriqueta Camarillo; Luis Mario Schneider editó trabajos poéticos de Rosa Carreto, y, desde luego, el Grupo de Teoría y Crítica Literaria Feminista Diana Morán realizó un trabajo sefiero (titulado *Las voces olvidadas*, 1991), donde divulgó la existencia de un puñado de autoras. Pero, salvo en los casos de Schneider y Tola, la investigación con fuentes de primera mano fue sustituida por la revisión de fuentes secundarias donde, como ha quedado dicho, la escritura de aquellas mexicanas no solía conocerse ni valorarse. El resultado era, en suma, la reiteración de datos incompletos o, de plano, erróneos.

Un lugar común acompañaba buena parte de las aproximaciones críticas. Consistía en que las escritoras del siglo XIX sólo habían escrito poemas, malos poemas. Pero líneas atrás aludí a su incursión en todos los géneros literarios, de manera que el lugar común resulta ser, además, una mentira. Al respecto, me interesa asentar lo siguiente: pese a considerarlas exclusivamente atentas a la versificación, los comentarios críticos ni siquiera revisaban (analizaban, interpretaban) los libros de poesía de esas escritoras. Y no lo hacían, se adivinará, debido a que desconocían su existencia; juzgaban a las poetas sin haberlas leído.

No habían –no han– estudiado a quien probablemente fue la primera poeta mexicana que vio publicados sus versos en un volumen entre dos pastas, es decir, la veracruzana María del Carmen Cortés, autora de *Ensayos poéticos, dedicados a las bellas jalapeñas* (1866). Ella, la michoacana Esther Tapiá, la también veracruzana Josefina Pérez, la tlaxcalteca Dolores Salazar de Payán, la jalisciense Refugio Barragán, la capitalina Beatriz Carlota Portugal, la oaxaqueña Soledad Manero, la capitalina radicada en Puebla Rosa Carreto, Isabel Prieto –nacida española y criada en Jalisco–, la tabasqueña Dolores Correa y la yucateca Julia Dominga Febles... todas escribieron poemas y por lo menos un libro de cada una se publicó en el siglo XIX.

Comparadas con Méndez de Cuenca, hoy la mayoría de ellas nos resultan casi ignotas. Casi: precisamente el compilador del libro *Laura Méndez de Cuenca. Poesía* ha dedicado sendas investigaciones a Josefina Pérez de García Torres (*Poemas escogidos*, 2022) y a Soledad Manero (*Poesía y otras obras en verso y prosa*, 2024). A ésos se suman los esfuerzos de académicas como Socorro Guzmán, Lucrecia Infante, Elvira Hernández, Lilia Granillo y Alicia Ramírez, entre otras colegas que circundan en sus investigaciones la obra literaria y periodística de las decimonónicas mexicanas. Con todo, nuestro conocimiento de ese *corpus* es aún insuficiente. Seguimos “descubriendo” obras de cuya existencia no teníamos noticias; por ejemplo, hasta hace poco se creía que la primera novela publicada por una mujer en el México independiente era *Premio del bien y castigo del mal* (1884), de Refugio Barragán; actualmente sabemos que hubo, por lo menos, ocho novelas anteriores a ésa.

II

...cuán meritorio sería que [se] hiciera
una nueva edición de las obras de Sor Juana,
pues las ediciones modernas son incompletas
y llenas de erratas.
Laura Méndez de Cuenca (1910-09-06).

Con base en todo lo antedicho, y con motivo de la publicación del libro *Laura Méndez de Cuenca. Poesía*, quiero destacar el alto valor de las aportaciones documentales que está haciendo a la historia de las letras decimonónicas en general y, en particular, a la de la escritura pública de las mexicanas, el autor de la compilación, el estudio preliminar y la edición de la poesía de Laura Méndez, el doctor Ángel José Fernández, profesor e investigador adscrito a la Universidad Veracruzana. Su labor arqueológica resulta en ediciones muy bien documentadas y cuidadas, respetuosas ante materiales textuales casi inexplorados.

Sobre Laura Méndez, pues, se ha escrito antes y no poco, pero cantidad no es calidad. En este sentido hay que admitir que una de las muchas contribuciones del libro del doctor Fernández es la detección y develación de varios errores en los que han incurrido los editores de la poesía de Méndez de Cuenca: atribuciones de poemas y seudónimos sin sustento, transcripciones descuidadas, dataciones erróneas, mutilaciones... falta de pulcritud, para decirlo con amabilidad. En contraste, con humildad intelectual, Fernández afirma: “La presente edición no ha tenido la consigna de ser la Poesía completa de Laura Méndez de Cuenca [...] ha pretendido fijar, en cambio, las versiones definitivas de los poemas conocidos de esta escritora, y además proporcionar al lector, de la mejor manera posible, la práctica totalidad de sus poemas [...] se trata de un trabajo rigurosamente provisional” (p. 75).

El “Estudio introductorio” establece que la obra poética de Laura Méndez de Cuenca puede dividirse en tres grandes períodos que, además, vertebran la edición. A saber: siete *Poemas de la primera etapa* (1873-1875), 47 *Poemas de la segunda etapa* (1884-1905) y 10 *Poemas de la última etapa* (1915-1928); además, hay 20 traducciones de poemas originalmente escritos en alemán, francés, griego, inglés, italiano o latín. Ese *Estudio introductorio* contiene de igual forma una acuciosa exposición dedicada a los rasgos que caracterizan la expresión creativa de la escritora, los vínculos entre eso y su biografía, la evaluación de las recopilaciones previas de los poemas de Méndez de Cuenca, las graves inexactitudes del más reciente editor, las enmiendas a esa edición de 2011 y los criterios de la edición actual.

Después hay una pródiga *Cronología* (al estilo de la dedicada a Manuel Acuña por Pedro Caffarel Peralta en 1984). Ahí nos es dable observar, paso a paso, la vinculación de la escritora con la constelación de voces literarias

de su entorno: la genealogía familiar, la relación con Manuel Acuña, Agustín Cuenca y otros poetas-pretendientes, sus nexos con figuras históricas como Justo Sierra o Porfirio Díaz, la formación académica y el largo periplo profesional –tanto literario como docente– que llevó a cabo; la aparición de sus numerosos textos (poemas, cuentos, artículos, informes) en revistas, periódicos y antologías; los viajes que la condujeron a Estados Unidos y Europa, sus sabrosas cartas, la mezquindad con que fue tratada por la burocracia académica al final de su vida y los sucesivos intentos por reunir póstumamente su obra poética. Quiero subrayar que este apartado del libro incluye la utilísima transcripción de partidas de bautizo o matrimonio de personajes cercanos a la poeta y, claro está, los correspondientes a ella: no más dataciones erradas, no más ficciones.

Más adelante aparecen las *Fuentes localizadas de su poesía*. El apartado abarca desde 1873, con la aparición del temprano poema *Era el mundo a mi vista*, hasta el año 1928, con el poema *Pasa un poeta*, escrito por Méndez el año de su muerte. En *Otros registros bibliográficos de la escritora* se enlistan los poemas procedentes de antologías, las prosas (novela, cuentos) compiladas en libros, los artículos y crónicas localizados en periódicos, más prosas y cartas. Y, finalmente, la lectora, el lector, tiene ante sí los 64 poemas. Todos ellos van cuidadosamente situados en lo tocante al momento (personal y profesional) en que fueron redactados y publicados originalmente, el editor registró las otras fuentes donde se imprimieron y un aparato de variantes. Toda una lección de edición crítica.

Monumental trabajo de más de setecientas páginas, el de Ángel José Fernández destaca por su escrupulosidad y por su profundo conocimiento del contexto decimonónico mexicano. Cuando afirmo esto último no me refiero sólo a su erudición en lo tocante a nombres, fechas y estéticas en juego (que es notable, por cierto), sino a su juicio y sabiduría para buscar en los lugares más oportunos los datos bibliográficos, hemerográficos y genealógicos, a veces muy oscuros o, en todo caso, francamente novedosos incluso para quienes presumimos alguna familiaridad con la obra de Laura Méndez de Cuenca.

Así, no sólo se trata de una edición que restituye la importancia estética e histórica a la poesía de aquella escritora entrañable y admirable, sino que es una investigación que aporta una ingente cantidad de información

e interpretaciones a pasajes amplios de la vida literaria mexicana del siglo XIX. Habré de añadir, para cerrar, que, a diferencia de libros académicos cuya áspera erudición los torna eficaz material soporífero, el del doctor Fernández está escrito con donaire, con saber, pero también con sabor. Es, en última instancia, el exquisito tributo de un poeta a una colega de pluma.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1236>

PAISAJES IMAGINARIOS: DE LUGARES MEXICANOS EN LA LITERATURA

Liliana López Levi*

Méndez, E. (Coord.). (2024). *Paisajes imaginarios de lugares mexicanos en la literatura*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

El libro de *Paisajes imaginarios, de lugares mexicanos en la literatura* es la obra de un grupo de académicos que podríamos caracterizar como arquitectos, sociólogos, antropólogos, urbanistas; unidos en cuerpos académicos preocupados por el paisaje y por la forma en que se crea, recrea, interpreta y transforma. Son estudiosos de los imaginarios, el turismo, la cultura, el patrimonio, el territorio, la sustentabilidad, la identidad, el cambio social y el desarrollo urbano. Geográficamente hablando representan una diversidad que va desde las universidades de Ciudad Juárez, Baja California, Sonora, hasta Guerrero, Veracruz, Puebla, Morelos, Yucatán y Chiapas. En consecuencia, es un libro que trasciende campos disciplinarios, problemáticas de interés y espacios geográficos.

Se suele pensar que literatura y ciencias sociales son dos actividades que difieren entre sí. Mientras que los académicos analizan la realidad para caracterizarla, entenderla y analizarla; los literatos la utilizan para imaginar y evocar sentimientos. La una pertenece al campo científico y la otra al campo artístico. Sin embargo, esta obra nos muestra que literatura y ciencias sociales no están disociadas. ¿Y cómo se unen? A través del paisaje y los imaginarios. Cito:

La literatura contribuye a la formulación imaginaria de sus paisajes, encarnando en términos ficticios tanto lo real existente como lo ima-

* Profesora investigadora del Departamento de Política y Cultura. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. México. Correo electrónico: llopez@correo.xoc.uam.mx

ginado, arrojando una capa de realidad recreadora de la percepción precedente, que no volverá a ser la misma al incidir en la dimensión imaginaria del paisaje y por ende de su percepción (p. 10)... La palabra escrita tiene la capacidad de nombrar y adjetivar los ejercicios de la mirada, cuyas emociones modelan atmósferas, dando vida a personajes y lugares que son puestos en escena. (p. 294)

Cada uno de los capítulos nos habla de relatos que se escribieron hace muchos años, que reflejan los tiempos del México posrevolucionario, cuando se configuró el imaginario dominante de “lo mexicano” y que aún tienen eco entre los pobladores de los lugares analizados. Sin embargo, las investigaciones académicas presentadas nos dan cuenta de que dichos imaginarios se han transformado. Lo que en un inicio era predominantemente rural, como nos muestra la primera parte del libro; ahora, como nos lo muestra la segunda parte, nos lleva por los paisajes de la ciudad y los territorios del turismo.

Este libro presenta una serie de conversaciones entre las representaciones literarias, las interpretaciones académicas, las transformaciones territoriales y la percepción de los habitantes que experimentan los paisajes que, en un primer momento, fueron apropiados por la literatura y en un segundo momento, por el grupo de académicos que escribe este libro.

Cuando hablamos de imaginarios aludimos al hecho que los humanos experimentamos la realidad y construimos, producimos y creamos imaginarios y luego representaciones, que a su vez se convierten en paisaje, en atmósfera, y por tanto en realidades de referencia. En este libro se hacen presentes los imaginarios académicos, los artísticos, los del turismo y de los locales; en todos ellos queda plasmado el pensar, sentir, interpretar, reinterpretar y reconfigurar el paisaje.

El punto de confluencia de este crisol maravilloso es el paisaje, la literatura, los territorios y el imaginario de lo mexicano. Y la idea central es que la obra literaria no es únicamente una representación artística de los lugares, sino que es productora de realidades, a través de los imaginarios. Cito:

Se entiende para este fin que los lugares no encarnan las obras de literatura tomadas como referencia de la narrativa “original” de la percepción de lo local, todo lo contrario, la literatura contribuye a la

formulación imaginaria de sus paisajes, encarnando en términos ficticios tanto lo real existente como lo imaginado, arrojando una capa de realidad recreadora de la percepción precedente, que no volverá a ser la misma al incidir en la dimensión imaginaria del paisaje y por ende de su percepción. (p. 10)

Desde el punto de vista metodológico, quiero destacar el viaje como una estrategia implícita que atraviesa transversalmente al libro. Los autores viajan a los lugares elegidos, primero a través de la lectura de novelas elegidas y después sobre el territorio. Cada uno de los capítulos narra el referente literario y destaca los referentes imaginarios y simbólicos, para después visitar el lugar y recoger los relatos de los pobladores, distinguir la atmósfera socioespacial y los imaginarios del paisaje.

Y más que resumir cada uno de los capítulos, quisiera destacar una serie de temas que atraviesan a este libro.

El primero es el paisaje como construcción narrativa. El paisaje no se describe únicamente como un elemento físico visual, sino como una construcción narrativa que combina elementos históricos, literarios y culturales. Esto se observa en el uso del paisaje como marco literario para expresar tensiones sociales y políticas, en la influencia de relatos literarios y crónicas sobre la percepción colectiva del espacio y en la recreación del imaginario colectivo a través de la literatura y la memoria.

El segundo es la relación entre tradición y modernidad. Todos los capítulos exploran la forma en que los paisajes (ya sean rurales, urbanos o turísticos) reflejan las tensiones entre las tradiciones culturales e históricas y los procesos de modernización. Esta dinámica es evidente en la transformación de los paisajes rurales en lugares turísticos, en el impacto de la industrialización y la urbanización en los paisajes históricos y en la resignificación de elementos tradicionales frente a las demandas contemporáneas.

El tercero es la turistificación y sus implicaciones. El turismo es un tema recurrente en los capítulos, que exploran las consecuencias de la puesta en valor del patrimonio para los paisajes y comunidades locales. Esto se observa en el nombramiento de Pueblos Mágicos como una estrategia de revalorización cultural y económica, en la tensión entre la preservación del patrimonio y la adaptación al turismo masivo y en la mercantilización de los paisajes y su impacto en las dinámicas locales.

El cuarto es el impacto de la globalización y los cambios económicos. Varios capítulos destacan cómo estas dinámicas han alterado los paisajes y la vida de las comunidades. Ejemplos de ello son la expansión de la agroindustria y la modernización agrícola en paisajes rurales, el desarrollo inmobiliario y la urbanización en paisajes urbanos históricos y la búsqueda de alternativas económicas a través del turismo y la resignificación cultural.

El quinto es la memoria colectiva y la identidad. Desde esta temática, los capítulos exploran cómo el paisaje está íntimamente ligado a la memoria colectiva y la identidad cultural, tal como lo muestra el uso de paisajes como símbolos de resistencia y continuidad cultural, la reinterpretación de espacios históricos como puntos clave de la memoria social y la importancia de las narrativas locales en la construcción de una identidad compartida.

El sexto elemento es la tensión entre lo local y lo global. Todos los capítulos reflejan, de manera directa o indirecta, las tensiones entre las dinámicas locales (tradición, prácticas comunitarias) y los procesos globales (turismo, economía, urbanización). Esta dicotomía se presenta como un eje transversal, vinculando lo micro (comunidades específicas) con lo macro (tendencias nacionales e internacionales).

Para finalizar podemos recuperar la pregunta de ¿qué aporta la lectura de este libro donde se analiza la evocación literaria de lo local, la producción de una realidad contemporánea a partir de los paisajes imaginados en las novelas? Cito:

Contribuye a dilucidar la mencionada capa evanescente constitutiva de lo local, consigue un acercamiento mítico a realidades desconocidas, brinda herramientas para descifrar el código de las subjetividades situadas, ahí ancladas, siendo hasta cierto punto relativas pero irrenunciables al dar el paso cognitivo y emocional. (p. 10)

Y ¿a quién está dirigido el libro? Me atrevería a decir que a quienes asumen que el arte y las ciencias sociales no pertenecen a dos esferas aisladas del conocimiento y la experiencia humana. El libro es ameno e interesante, útil a los especialistas y al público en general; a todo el que quiera viajar desde los llanos y la costa jalisciense, a la Sierra Tarahumara, al bosque de

niebla veracruzano, el valle de Culiacán, a las grandes ciudades de Cuernavaca, Tijuana, Culiacán y Mazatlán, así como los pueblos mágicos de Casas Grandes, Ures, Taxco, Mocorito, Batópilas, San Cristobal de las Casas.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1237>

EL POTENCIAL DEMOCRATIZADOR DE LA SOCIEDAD CIVIL MEXICANA. LA HISTORIA DE UNA RELACIÓN COMPLEJA Y CONFLICTIVA CON EL ESTADO

Ángel Sermeño Quezada*

González, P. (2025). *Las organizaciones de la sociedad civil en México y su reconocimiento legal*. México: Gedisa/UNAM.

Ordenaré el contenido de esta reseña en dos momentos. Primero, realizo una muy breve síntesis conceptual sobre la relevancia para la teoría social y política de fin-inicio de siglo de la categoría sociedad civil. En segundo lugar, elaboro también, breves comentarios puntuales sobre el contenido del presente libro, especialmente en lo relativo a la manera como se vincula a las organizaciones civiles mexicanas con el tema más amplio del potencial democratizador de la sociedad civil.

Como ya es ampliamente conocido, la categoría de sociedad civil se ganó su derecho de existencia y reconocimiento pasando por varios ciclos pendulares de animadversión, rechazo y confusión (de los años 70 a los 90) hacia su revalorización (de los años noventa en adelante) como aquel espacio público que incorpora en su interior tanto a movimientos sociales como a organizaciones civiles de diverso cuño que comparten el objetivo de vigilar al poder, de preservar, defender y promocionar la democracia. Hoy en día este consenso se ha ganado: reconocer que necesitamos a la sociedad civil para transitar, instaurar, consolidar y defender a la democracia.

Ahora bien, en tanto espacio público, la sociedad civil se erige como un lugar de encuentro plural de diferentes intereses y visiones de mundo que pueden ser antagónicas entre sí, pero que, precisamente, en dicho espacio

* Profesor investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: angel.alfredo.serme-no@uacm.edu.mx

están convocadas para establecer un diálogo abierto e inclusivo entre ellas. Es decir, la sociedad civil es, por su propia naturaleza, un centro de disputas de proyectos políticos de diverso signo que involucran a diversos sujetos entre los que podemos mencionar, como ya decía, a redes de organizaciones y/o fundaciones privadas, académicas, instituciones de promoción del desarrollo tanto en el ámbito local como internacional, etcétera. Reitero, la sociedad civil es una realidad heterogénea, crisol de las complejidades propias de una sociedad moderna. La sociedad civil, por tanto, no es un lugar ni de virtud, ni de maldad. Es simplemente un espacio de encuentro más conflictivo que cooperativo de las sociedades que en dicha conflictividad encuentra su activo más preciado.

En tanto, organizaciones civiles –esto es, instituciones formal y jurídicamente configuradas– la así denominada sociedad civil organizada necesariamente debe establecer relaciones con el Estado quién la moldea a partir de una compleja amalgama de leyes, reglamentos, prácticas, etc.¹ En este marco, las organizaciones civiles se distinguen por definir su identidad a partir de la búsqueda de dos objetivos, a saber: la autolimitación (no buscar el poder/aunque esto nunca implica la despolitización) y la autonomía (no estar subordinadas al Estado).

En suma, las interacciones entre la sociedad civil y el Estado son, de esta suerte, inevitables y dinámicas. Adoptan una multiplicidad de formas que van desde el cabildeo parlamentario hasta la construcción de diversas organizaciones con muchos objetivos y funciones, a saber: garantizar derechos, defensorías del pueblo, participar en la definición, ejecución y supervisión de políticas públicas de muy diversa naturaleza, promover la participación ciudadana en un registro más amplio, por ejemplo, en la rendición de cuentas y un largo etcétera.

Para terminar este preámbulo. En la actualidad estas organizaciones civiles en México atraviesan un mal momento. No es un secreto que des-

¹ Las características que definen a las OSC son: 1) Poseer formalidad de modo que se encuentren legalmente constituidas (implica que posean personalidad jurídica propia y capacidades legales); 2) No poseer ánimo de lucro (los ingresos que obtienen son destinados a la operación de la organización); 3) Tienen una causa concreta a resolver; 4) Sus acciones se encuentran orientadas a lograr un cambio o transformación social; 5) Tienen respaldo social y presencia en el entorno; 6) Poseen recursos humanos y financieros; 7) Cumplen con el principio de transparencia y rendición de cuentas; 8) luchan contra la desigualdad.

de la llegada al poder del partido Morena y en voz o encabezadas por el propio expresidente Andrés Manuel López Obrador, las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) han enfrentado un escenario marcado por la descalificación, el desprestigio, acoso y, en el peor de los casos, búsqueda de aniquilación y/o control y subordinación por parte del Estado. Este último aspecto es el que nos lleva al corazón de los varios objetivos que aborda y trata de resolver el presente libro.

Con relación a las observaciones específicas del contenido de este libro. Por supuesto, iniciar con reconocer el acierto de Pablo González Ulloa por concebir y sacar adelante un proyecto de investigación claramente relevante y necesario. Contar la historia de la sociedad civil contemporánea en México desde los años sesenta hasta el presente es un significativo aporte para el lector no especializado, pero también abre debates y temáticas a profundizar entre el grupo más pequeño especializado que domina la materia. Ayuda al logro de tal objetivo el que la redacción del libro es ágil y muy bien documentada. Al menos yo no detecte de los datos que conozco errata alguna. Por otra parte, está la extensión del texto. Concisa porque en poco más de 160 páginas realiza un ambicioso recorrido diacrónico de los principales retos y metas que las organizaciones de la sociedad civil y esto hace, en mi opinión, que el texto pueda circular y leerse en un circuito más amplio. Y, pedagógica (los cuadros sintéticos son de gran utilidad para el lector neófito).

Ahora viene la parte que seguramente para el lector de la presente reseña sea más interesante. Mis comentarios puntuales sobre este libro son básicamente de forma, más que fondo. El ensayo se encuentra organizado en una introducción y una conclusión con 16 segmentos o breves capítulos que poseen una lógica diacrónica. El libro gana, con ello, en extensión, pero pierde en profundidad. Algunos temas que ahí se abordan podrían problematizarse más, pero ello exigiría mayor espacio y desarrollo que seguramente desequilibraría el hilo narrativo. Con todo, veo como problemático el criterio híbrido de periodización metodológica que se elige para trabajar, es decir, conjuntar décadas para después volverlos sexenios.

Una forma de abordar esta cuestión (no se si de resolverla) quizá habría sido que se agruparan estos segmentos en tres grandes apartados. El primero comprendería los primeros seis segmentos: desde la definición de OSC hasta los años noventa. El segundo, en donde ahora sí se puede entender que

formalmente contiene (no los antecedentes, pero sí las batallas legislativas concretas) del problema de investigación abordado, a saber, la concreción de contenidos de la Ley de Fomento, que abarca, en efecto, los sexenios de Fox a AMLO y que incluiría el apartado once del marco internacional que rige a las OSC. Finalmente, el aporte mayor de la investigación que constituye la crónica de la génesis y la problemática específica en términos de avances y límites que persisten en la aprobación y entrada en vigor de la Ley de Fomento como prueba de fuego del reconocimiento formal del Estado Mexicano (y su sector gubernamental) a las OSC.

Sobre aspectos de fondo tengo algunas sensaciones y/o impresiones que son claramente debatibles. No llegan a constituir críticas, sino sólo apuntes (inciertos) para futuros debates y reflejan cuestiones subjetivas más sobre la sociedad civil mexicana. Hay en el texto claras tomas de posturas normativas (ello, por supuesto, es inevitable y es bueno o mejor que sean explícitas y no implícitas). Por ejemplo, se toma postura conceptual a favor del concepto de Tercer Sector y, específicamente, se rechaza la crítica antineoliberal que se le formula. Estoy de acuerdo, en efecto, en que dicha crítica puede ser injusta, parcial o reduccionista y, sobre todo se enfatiza, falaz. Aquí pienso, no obstante, que esa es una crítica que es reduccionista pero no del todo falaz, en el sentido de que “Tercer Sector” sí es una categoría que reduce significativamente la dimensión política o politizadora de la sociedad civil. Enfatiza la cooperación con el gobierno (la noción de “gobernanza” que abraza el libro) y disminuye su aspecto crítico. Y en este texto ambas dimensiones, que no antagónicas, pero si problemáticas, se las maneja de manera simultánea y paralela sin hacerse cargo de la tensión “dialéctica” inherente en ella. Por ello mi recomendación es que quizás no se debió utilizar como sinónimo Tercer Sector con Sociedad Civil.²

² La sociedad civil es una esfera de interacción social entre la economía (mercado) y el Estado. Los movimientos sociales y las OSC forman parte de esta esfera autónoma de interacción que también incluyen una parte del Estado, esto es, el Estado de derecho que aporta aquellas instituciones que definen y defienden los derechos individuales, políticos y sociales y facilitan la libre asociación. Una versión despolitizada de la sociedad civil definida como Tercer Sector descuida esta dimensión del Estado de derecho y se limita a “colaborar” con el Estado a secas en el diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas en un marco conceptual de gobernanza “neoliberal”. Es decir, se despolitiza o, mejor dicho, se reduce la definición de sociedad civil a una idea acotada de su relación con el Estado. Una relación definida no como crítica sino sólo como cooperación que afirma un modelo de

En conexión con lo anterior: el texto deja traslucir claramente que el verdadero problema de investigación es la relación (conflictiva y compleja) entre Estado y Sociedad Civil (sus organizaciones) y la historia de la Ley de Fomento es el instrumento (o excusa) para ocuparse de la cuestión. Pero aquí, al menos a mí, me saltan algunas cuestiones que ameritan mayor profundización o claridad para sustentar. Por ejemplo, la definición con la que se inicia el trabajo y que sirve para delimitar su objeto de estudio. En ese apartado se cita la muy amplia clasificación de las diversas organizaciones que contiene la sociedad civil y que fue acuñada en su momento por el investigador Alberto Olvera, pero en la investigación del libro básicamente se circumscribe a las organizaciones civiles en estricto sentido (y se deja fuera a todas las demás). Otra cuestión que salta a la vista es que detrás del Pablo investigador siempre se deja ver el Pablo que adopta el discurso de los líderes y activistas de la OSC dado que se deja entrever una narrativa en donde en la relación entre Estado y Sociedad Civil el Estado es siempre quién posee la hegemonía y resiste los embates democratizadores de la Sociedad Civil. Esta narrativa, no es ocioso reiterar, aunque con muchos datos a su favor, al final del día corre el riesgo de volverse muy simplista y maniquea.

Otra idea que me vino a la mente pero que admito es aún más especulativa y subjetiva es que eche de menos una tipología de las OSC más concreta en términos del (desacreditado, pero no superado) barreno ideológico derecha-izquierda. Ello debido a que en la complejidad y riqueza de la sociedad civil no se define que OSC o coalición de ellas lucha más por la conquista de libertades dentro de un régimen estatista-corporativista o las que más bien se empeñan en sacar un reconocimiento, pero para ganar prerrogativas fiscales o de otro tipo. En las conclusiones, sin embargo, queda claro que el reclamo de este libro acentúa los límites de las OSC en términos de acceso a recursos estatales y se observa menos lo que bien se enfatiza, a saber, el aporte democratizador de las OSC en la historia reciente del cambio político en México en clave democrática.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1238>

gobernanza (neoliberal) que facilita el abandono y/o retiro del Estado a sus compromisos y responsabilidades en términos de política social con la comunidad.

GÉNESIS Y CONFIGURACIÓN DE UNA COMUNIDAD EPISTÉMICA: LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA

Norma Angélica Bautista Santiago*

Olivos, N. (2023). *De eso llamado antropología posmoderna: entre la crisis, la revolución y la ciencia normal*. México: UACM.

La antropología posmoderna es una corriente de pensamiento que ha generado una álgida polémica en el desarrollo mismo de nuestra disciplina, sus detractores iniciales imaginaron que sería una moda pasajera y, sin embargo, de manera paulatina, se ha consolidado no solo como una propuesta teórica, si no, sobre todo, como un modo de hacer y de ser en el ámbito antropológico. Pese a ello, poco se sabe sobre cómo fue que se dio el surgimiento y anclaje de esta propuesta dentro de la disciplina. Es por ello que el libro que a continuación se reseña, resulta ser una oportuna y detallada revisión del tema.

De eso llamado antropología posmoderna: entre la crisis, la revolución y la ciencia normal, fue posible gracias al trabajo editorial de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Es una versión revisada de la tesis de doctorado del autor, un antropólogo y filósofo de la ciencia cuyos intereses principales se vinculan a la genealogía de conceptos de la teoría social y filosófica, además del ejercicio y reflexión en torno al quehacer etnográfico que desde su rol como profesor investigador sigue desarrollando en sus proyectos de investigación personal y, sobre todo, para promover la formación *in situ* entre sus alumnos.

Resulta difícil abarcar de manera sintética la totalidad de puntos relevantes que en esta obra se encuentran. Se trata de casi 500 páginas dedicadas a la formación de una corriente teórico-metodológica llamada “antropolo-

* Candidata a doctora en Ciencias Antropológicas por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Correo electrónico: norma.bautista.santiago@gmail.com

gía posmoderna” a la cual el autor opta por analizar como una comunidad epistémica. Es un libro que resulta casi natural en la trayectoria de Nicolás Olivos quien se asume como posmoderno y para quien la noción de “comunidad” está presente no sólo como objeto de estudio o marco teórico, sino también como fundamento de su ser académico y de su ser catedrático, esto porque él estudia a las diferentes “comunidades”, forma parte de algunas de ellas y desde hace décadas, fortalece a la propia comunidad antropológica mediante la ejercicio sistemático del oficio etnográfico, el cual comparte y construye con sus alumnos, sus tesis y sus colegas.

El libro se estructura de una introducción, seis capítulos y las conclusiones. De manera amena y erudita el autor nos cuenta la génesis de esta comunidad científica, enumera a sus principales promotores, narra las inquietudes intelectuales que los reunía, detalla las críticas y los aportes que hicieron al oficio etnográfico y al repertorio teórico de la disciplina antropológica, focalizándose además en las diferentes formas en que escribimos de la cultura.

RUMBO A LA COMUNIDAD EPISTÉMICA

Para poder caracterizar “*eso llamado antropología posmoderna*” Nicolás construye su análisis a partir del modelo kuhniano, el cual, contempla tres fases en la conformación de comunidades científicas. La ciencia normal: fase en la que existe unidad entre los practicantes de la ciencia en torno a un paradigma dominante, donde los científicos se asocian de diversas maneras siendo leales al paradigma, compartiendo compromisos y valores teóricos y prácticos de la época. Entonces existen los logros y el interés por la dimensión práctica del paradigma. La crisis: es un segundo suceso donde se desvanece la confianza en el paradigma e inicia la búsqueda de reorientaciones e innovaciones de éste. Las comunidades se dividen y hay fracturas entre quienes quieren innovar y quienes se aferran a los dictados del orden paradigmático. Entonces aparecen las polémicas, las acusaciones, las críticas y las contracriticas en la actividad científica. La revolución: de acuerdo con Kuhn en este tercer momento la crisis se resuelve a través de una ruptura radical. Como resultado las comunidades se diluyen y las individualidades buscan o generan nuevas orientaciones. Es tiempo de experimentar, de romper y transformar, a todo ello lo acompaña la incertidumbre por no saber qué es lo que va a pasar.

Invirtiendo la lógica del modelo kuniano, el autor sostiene que las etapas de crisis y revolución aparecen las configuraciones comunitarias, en ellas se construye la unidad en torno al rechazo o a la experimentación, mientras que, en la etapa de la ciencia normal aparecen la ruptura y el disenso. Por ello, su propuesta es describir cómo la antropología posmoderna surge un momento de crisis y revolución al interior de la disciplina, cuya configuración colectiva se diluyó de manera concomitante a la consolidación de los programas individuales de investigación de los autores vinculados a esta comunidad de pensadores posmodernos.

Luego de transparentar su modelo analítico, Olivos Santoyo establece como necesaria la noción de “comunidad epistémica” para caracterizar al grupo diverso de autores que tras su encuentro en 1984, se les denominara como los fundadores de la “antropología posmoderna”. Considera que pese a lo atractivo que resulta la idea de “comunidad” como un elemento explicativo del devenir de las disciplinas, esta noción debe usarse manera más compleja para comprender el tipo de configuración académica que se dio en los años ochenta entre los autores de este giro crítico y de reorientación disciplinar. A partir de un modelo reconstructivo se problematiza la noción de “comunidad” desde una tradición de antropología y/o sociología de la ciencia, donde con se vira hacia la noción de “comunidad epistémica”, con la cual nuevas dimensiones se abren para la comprensión del quehacer científico, yendo más allá de la aplicación de métodos racionales individuales. En este sentido, propone el autor, estaremos en posibilidad de entender que el conocimiento que se acumula y que se produce tiene una dimensión colectiva y no individual, por lo que su determinación ya no es una capacidad como la razón, sino que ahora múltiples condicionantes del saber entran en escena para explicar la conformación de ideas del mundo.

SOBRE EL GRUPO REUNIDO EN SANTA FE, NUEVO MÉXICO

Ahora bien, Nicolás concentró su análisis en el grupo de intelectuales que se reunieron en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe, en Nuevo México, quienes son los autores del libro publicado en 1986 producto de dicho seminario: *Writing Culture*, considerado el manifiesto fundador del giro posmoderno, ya que lo que ahí se enuncia tiene trascendencia para la

disciplina, además de que los detractores de esta antropología lo han convertido en el blanco de todas sus críticas.

El grupo de los convocados en Santa Fe se limitó a diez participantes, algunos de ellos habían ya adelantado reflexiones y estilos de escritura etnográfica nueva y experimental como son Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo y Michael Fischer. Otros más que mostraron interés por la crítica al desarrollo de la disciplina antropológica, quienes introducen preocupaciones de orden textualista para analizar críticamente los estilos de la etnografía, entre ellos; Mary Louise Pratt, Stephen Tyler, Talal Asad, George E. Marcus y James Clifford.

Cabe resaltar lo diverso del grupo de autores y autoras provenientes de disciplinas como la historia, estudiosos de la literatura y sobre todo antropológicos, que aparecieron con un espíritu crítico hacia la representación etnográfica, así como a las bases epistemológicas, metodológicas, éticas y políticas de nuestra disciplina, a la cual intentaron reorientar. Pusieron en tela de juicio las terminologías y categorías antropológicas al ser rebasadas por los nuevos procesos emergentes en las diversas culturas, o bien, por su obsolescencia, al seguir ancladas a imaginarios discursivos propios del colonialismo. Como el mismo Marcus (2013) lo reconoce en su artículo publicado originalmente en el año 2012, *Writing Culture* fue una crítica ambiciosa y necesaria de la antropología hecha a partir de la terapia literaria y aplicada a su formato genérico principal. Asuntos políticos, aseveraciones del conocimiento antropológico y la cuestión de qué era lo que exactamente se intercambiaba en el trabajo de campo. Todo esto se convirtió en materia de experimentación con una forma textual bastante modesta que luego se asentó en nuevas convenciones que articulaban retóricas del argumento, en “hacer teoría”, y en un llamado “giro reflexivo” general.

Esta corriente, dice Olivos Santoyo, dejó un legado de experimentación que fue cambiado y combinándose, reduciendo en la constitución de proyectos, por lo general individuales, de investigación etnográfica que diluyó la idea de comunidad, como algo homogéneo y colaborativo, para dar como resultado, desacuerdos, bifurcaciones y disensos, que finalmente imprimieron el espíritu de la antropología posmoderna. Con el paso del tiempo emerge el nuevo orden poscolonial, lo que permitió vislumbrar configuraciones culturales múltiples y multisituadas producidas a partir de

los ordenamientos socioculturales emergentes que era regidos por nuevas directrices como los procesos globales, transculturales y las nuevas tecnologías. Ya sea en coincidencia, distantes, en oposición o disenso, autores como Marc Abelés, Marc Augé, Jean-Loup Amselle, Arjun Appadurai, los esposos Comaroff; Akhil Gupta y James Ferguson también podrían considerarse parte de la comunidad de los “posmodernos”.

El autor de este libro recorre la historia de la antropología posmoderna con un modelo de análisis de deconstrucción-reconstrucción, mediante un recorrido donde analiza el posicionamiento de personajes concretos en un momento histórico de la disciplina antropológica. Él nos explica: “expongo sus obras iniciales para mostrar otra vía de hacer y conducir la práctica antropológica cuyo rasgo definitorio fue su sentido crítico, altamente reflexivo y orientado a establecer experimentaciones en las maneras de representación de las culturas”.

En otro momento, reconstruye las ideas que estos autores desarrollaron a lo largo de su vida académica con la intención de mostrar disensos, oposiciones y puntos en común entre individuos a los que se han pensado como miembros de una comunidad epistémica. Esa que manifiesta ruptura y crisis, que se disuelve, que no representa un grupo homogéneo ni una escuela de pensamiento. Y que, haciendo honor a su conciencia posmoderna, promueve procesos rizomáticos y discontinuidades en sus intereses y forma de investigación.

En el primer capítulo titulado: *La antropología posmoderna: del marco en común a sujetos colectivos de enunciación* se da importancia al giro reflexivo y al surgimiento de la antropología posmoderna, a la crítica del quehacer etnográfico y las temáticas compartidas entre los autores de las diferentes estilos y períodos etnográficos. Siguiendo a Norman K Denzin el autor sugiere que se pueden identificar cinco estilos cristalizados en siglo XX, caracterizados por un tipo particular de reflexividad epistemológica y metodológica. Estos son: “tradicional” de inicios de siglo hasta la Segunda Guerra Mundial, “modernista” de la Segunda Guerra Mundial hasta los años setenta, el cuál fue desplazado por la época de los “géneros confusos” de los 70s hasta 1986 y la era de la crisis de la representación de 1986 hasta finales de los noventa donde se inician trabajos de “experimentación en la escritura etnográfica” al que Denzin llamó presente, etapa caracterizada por

una “etnografía descentralizada de su objeto” y temas clásicos de la disciplina e interesada en lo múltiple y construida a varias voces. En este capítulo se da importancia a la era de la reflexividad abordándola desde diferentes autores y disciplinas: Kant, Hegel, Scott y Geertz, entre otros.

En el segundo capítulo; *Sujetos de la enunciación y disensos en la antropología crítica*, se inicia un diálogo entre los autores que formaran parte de la “antropología posmoderna” pero el autor lo hace resaltando al ánimo de disenso, mismo que considera axial para la formación de esta comunidad epistémica, basada en buena medida en los intereses y programas individuales.

En el tercer capítulo; *De la posmodernidad a los ensamblajes del mundo contemporáneo*, Olivos Santoyo analiza las diversas maneras en que se asumió la tendencia de diagnosticar el presente por parte de los posmodernos. En algún momento la mayoría de los autores creyeron que los signos de los tiempos estaban definidos por la era posmoderna y que la tarea central era develar sus signos definitorios, para después adecuar la práctica antropológica a éstos. Con el cambio de siglo se modificaron los horizontes interpretativos en muchos de ellos, orillándolos a abandonar el paradigma posmoderno. A decir de algunos, porque que en realidad “nunca fueron posmodernos”. Surgió por entonces una tercera vía; “la antropología de la contemporaneidad” de Paul Rabinow, la cual implicaba abandonar la narrativa tripartita de tradición, modernidad y posmodernidad y más bien pensar los hechos en su presente contemporáneo.

El cuarto capítulo, *Del orden al caos y de regreso: viejas y nuevas ontología en la comprensión del mundo social y cultural*, Nicolás señala cómo en los 80s las ontologías que comenzaron a abrazar los posmodernos se distinguieron por dar importancia a lo diluyente, lo furtivo y lo heterogéneo de los hechos. Alejándose del orden, las determinaciones y estructuraciones mismas que consideraban el centro de las ontologías de una antropología vinculada a una episteme moderna. Trabaja con la hipótesis de que los lenguajes del caos y del (des)orden se agotaron para los 1990s, volviendo a aparecer tan sólo unos años después en sus discursos las tentaciones de apelar de nueva cuenta al orden, a las fuerzas, a la estructuración. Explica “nuevas ontologías se afirmarán como argumentos de ruptura; siendo las que se necesitan evidenciar para agudizar las contradicciones paradigmáticas en los momentos de revolución científica. Pero al llegar la ciencia normal, las viejas ontologías pueden

ser repensadas, reintroducidas o revaloradas como la condición o esencia del fenómeno, e incluso suponer, como lo hará Clifford, que las determinaciones del ser están en él y no en el sujeto que lo aprehende: es decir vamos de retorno al realismo postmoderno”.

El quinto capítulo nombrado *La quiebra política de la representación: la etnografía, su analítica, y el llamando a la experimentación* y, finalmente, en el capítulo seis: *Del frente antiposmoderno al post-posmoderno* se elabora la recepción crítica del giro. Por último, Olivos Santoyo nos ofrece unas mínimas conclusivas en las que confiesa su afición por las reflexiones metadisciplinares, en este caso, hacer antropología de la antropología y desde la cual habrá que reflexionar sobre qué es una teoría, cómo se evalúa y cuál es su relación con el mundo. Incluso retoma la noción de “mínima etnográfica” de Michael Jackson para no soslayar la relevancia de explorar las diferentes manifestaciones fenoménicas de las relaciones e interacciones personales que se dan en el mundo de la vida cotidiana. Más que optar por el poder conclusivo de un solo argumento, se aviene a las virtudes de las reflexiones mínimas que ofrecen la oportunidad de conocer los momentos en que se expresan las esencias de las cosas.

Reconoce el autor que la vía que se denominó posmoderna representó una fase en un largo camino de reflexividad disciplinar, la cual ha vuelto a tomar un nuevo impulso. Desde el *Writing Culture* se trajo al flujo de la conciencia disciplinar el hecho de mirar con mayor detenimiento las formas de representación que sobre la cultura, y en especial, sobre las otras culturas hacemos. Esta perspectiva nos sensibilizó o nos colocó en una posición que nos permitió observar cómo en nuestras etnografías se manifiestan, por ejemplo, formas y retóricas de autoridad representacional que corren el riesgo de ser unívocas, tener el sesgo occidental de mirar al otro, tornándose en una más de las formas de ejercicio de lo colonial.

Se reivindica en este libro que los posmodernos invitaban a vigilar el empleo de tropos y estilos narrativos, los cuales, filtran otras imágenes sobre las sociedades no occidentales, que reproducen su condición de subalternidad y primitividad. El principal aporte que introdujo esta vía hacia la antropología es el haber motivado una actitud de sospecha que nos torna vigilantes respecto a nuestras maneras de enunciación y representación. Esa mirada considerada por Olivos Santoyo como deconstructiva y desestabilizadora,

fue fructífera y certera en los señalamientos que se hicieron, por ejemplo, respecto a las narrativas del orden, el sistema, la estructura y su reproducción.

SEGUIREMOS SIENDO POSMODERNOS

“Había llegado la hora de pensar diferente” con estas palabras concluye Olivos su libro, luego de que nos invita a pensar eso llamado antropología posmoderna no como un movimiento que llevó a la disciplina al vacío relativista y a la frivolidad narrativa, sino más bien, como un momento histórico en el que algunos miembros de la comunidad antropológica hicieron su apuesta por el futuro, por lo que debía venir después de la modernidad; catalizando así un giro crítico hacia la reflexividad etnográfica.

Justo eso hicieron George Marcus y sus colegas, una tarde de 1980 cuando llegó James Clifford a su oficina, en una Universidad de Estados Unidos y presentó una versión temprana de su artículo *Sobre la autoridad etnográfica* que más tarde se convertiría en el giro reflexivo hacia la experimentación y hacia todas sus variantes al “escribir la cultura”.

Los pormenores de cómo se surge y se consolida la corriente posmoderna en nuestra disciplina, se pueden conocer tras leer *De eso llamado la antropología posmoderna; entre la crisis, la revolución y la ciencia normal* texto que se antoja como imprescindible en las aulas, en las bibliotecas institucionales y personales, incluso en los dispositivos móviles post posmodernos que hoy condicionan por mucho, las diferentes maneras en que conocemos a los autores y a las comunidades de conocimiento.

FUENTES CONSULTADAS

MARCUS, G. (2013). Los legados de Writing Culture y el futuro cercano de la forma etnográfica: un boceto. En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Núm. 16. pp. 59-80. Bogotá: Universidad de Los Andes. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i57.1174>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1239>

LA CRÍTICA SOCIAL ILUSTRADA Y POSMODERNA EN TORNO A LA REFLEXIVIDAD DE LA VIOLENCIA Y LA DOMINACIÓN

Héctor Augusto Parra Zurita*

Ivcovic, M., Zaharijevic, A. y Pudar, G. (Coords.). (2022). *Violence and Reflexivity. The Place of Critique in the Reality of Domination*. Nueva York: Lexington Books.

Desde cualquier enfoque, la multiplicación y propagación de formas de comportamiento violento son rasgos propios de la modernidad. De la violencia intrafamiliar a las guerras y formas de conquista, ésta permea históricamente un amplio rango de relaciones sociales. Desde las instituciones más simples a las más complejas, el debate sobre sus causas y efectos ha modificado nuestra comprensión del fenómeno. Se ha establecido en la actualidad como objeto visible del debate público y la crítica social.

En *Violence and reflexivity. The place of Critique in the Reality of Domination* la reflexión colectiva sobre los desplazamientos del concepto de la violencia contemporánea surge de una tradición de pensamiento serbia que en conjunto repasa la actualidad de la reflexividad en los estudios de violencia desde una perspectiva crítica, que sintetiza la reflexión social y política con la investigación social empírica.

Un mundo globalizado ha dado lugar a nuevas formas de violencia que desafían la soberanía de los Estados; el crimen organizado y la desigualdad económica afectan sociedades a nivel mundial tanto como otras formas más sutiles de violencia simbólica. *Violence and reflexivity. The place of Critique in the Reality of Domination* analiza la propagación de la violencia emanada de los cambios recientes en la estructura general de la sociedad y

* Posdoctorante Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, México. Correo electrónico: hecparra@uv.mx

destaca cómo, en sus distintas formas y escalas, se ha transformado en un tema ampliamente debatido por la opinión pública en las últimas décadas, lo cual estimula una suerte de reflexividad en torno a la violencia. El debate conceptualiza la “violencia reflexiva” y la “violencia de la reflexividad”; la primera, anclada en la perspectiva ilustrada, ve en la crítica un mecanismo que reconoce el orden que altera la dominación sin alcanzar el punto de reflexividad sobre la naturaleza violenta de esta crítica. Cuando en el otro extremo, en el ámbito posmoderno, el exceso de reflexividad de los relatos de la crítica a la violencia y dominación sofoca la posibilidad de generalización de la crítica y ésta se observa particularizada en fragmentos que ejercen cuando mucho una “micro-resistencia” (p. 3, 13).

El libro examina el aumento de la violencia social y económica de los Estados hacia sus ciudadanos, expresada en legislaciones perjudiciales o en la manipulación y represión de las protestas civiles. Cuestiona que la violencia se haya convertido en algo inherente a la sociedad moderna mediante reflexiones sobre la adopción de una postura crítica ante ésta, la posibilidad de una “economía de la violencia” y la necesidad de una resistencia no violenta contra las diversas formas de agresión. Los autores también plantean complejos dilemas éticos sobre la aceptación o el rechazo de determinadas formas de violencia en diferentes contextos, especialmente en relación con la violencia institucional y el impacto en las estructuras sociales y los derechos individuales.

El tema clave es profundizar en la compleja relación entre crítica, violencia y dominación, yendo más allá de las perspectivas tradicionales de la Ilustración. Para esto, los autores cuestionan la dicotomía entre la crítica no violenta y la violencia como estrategia dominadora, proponiendo una postura alternativa ante diversas formas de violencia y acomodos institucionales. Introduciendo el concepto de “crítica de ruptura” buscan articular una forma no violenta de crítica que abra una fractura en los órdenes sociales arraigados en la violencia y la dominación, con el objetivo de una acción transformadora sin recurrir a la violencia sistémica. Exploran cómo algunas perspectivas consideran la crítica en sí misma como una forma de violencia y dominación, mientras que otras subrayan la continuidad y similitud entre crítica y violencia. Los autores proponen formas alternativas de crítica social, como la “heteronomía sin servidumbre” (Safatle, 2022, p. 53), reiterando la aceptación de la alteridad y la heterogeneidad para el cre-

cimiento personal y el cambio social; la exploración de la “violencia divina” (Benjamin, 2004), como fuerza productiva para la resolución pacífica de conflictos, y el énfasis en la relationalidad de la crítica, que pone de relieve la necesidad de apertura a la transformación y a las complejidades de la subjetividad humana (Butler, 2022, p. 83, 86). El concepto de “ontología de la no realidad” (Chiurazzi, 2022, p. 127) plantea la ruptura en los órdenes institucionales, abriendo espacios a posibilidades alternativas y desafiando las estructuras y dinámicas de poder existentes.

El texto discute la naturaleza de la crítica, su posible impacto en los órdenes sociales y el reto de lograr una crítica no violenta dentro de estructuras institucionales violentas. El hilo conductor a través de los capítulos es una sensibilización del campo de tensiones que configura la oposición ilustración/posmodernidad en torno a una necesaria crítica de la violencia no violenta, que cuestione los procesos de construcción y legitimación de órdenes sociales basados en la violencia y la dominación.

Contrasta la visión ilustrada de la crítica como una fuerza contra la dominación con la perspectiva posmoderna que ve la crítica en sí misma como una forma de violencia. El objetivo es explorar una forma de crítica que vaya más allá de estos puntos de vista opuestos para crear un cambio significativo sin perpetuar la violencia ni perder relevancia intersubjetiva.

En la introducción se exponen las reflexiones sobre el lugar que ocupa la crítica social en la relación violencia y dominación desde dos perspectivas que confluyen en la crítica de la violencia. La “violencia reflexiva” y la “violencia de la reflexividad” no coinciden al interpretar las implicaciones de la crítica social para su análisis y solución. Al relacionar la crítica social, la violencia y la dominación contemporánea busca superar la oposición ilustración/posmodernidad que estructura el debate tradicional sobre los órdenes sociales basados en la violencia e injusticia. Por un lado, se ubican las posturas propias del modelo “clásico ilustrado” que concibe la crítica como una fórmula racional contra la violencia y la dominación, en oposición a los relatos posmodernos que enfatizan el carácter intrínsecamente violento de la crítica, lo que dificulta su comprensión intersubjetiva. Entre otras contradicciones, el debate hace emergir aspectos paradójicos del problema de la violencia en la modernidad, el cual, desde las perspectivas posmodernas se halla entrampado en el dilema cíclico de soslayar y aceptar formas

institucionales de naturaleza violenta como respuesta a distintos tipos de violencias con la meta futura de controlarla y progresivamente eliminarla; esto constituye una crítica de naturaleza violenta y de dominación.

La postura clásica no observa que las instituciones que aportan seguridad, continuidad y solidez a las sociedades se hallan basadas en instituciones violentas, por lo que su crítica pasa por alto un amplio repertorio de prácticas violentas que han sido abiertamente aprobadas como un medio necesario para llegar a un orden social caracterizado por la aspiración de menos violencia y dominación, o ninguna en absoluto. En este sentido la visión de los autores se coloca desde un ángulo en el que resulta paradójica la aceptación de formas sutiles de violencia institucional reguladora del orden social, que bajo distintas condiciones particulares designan a los grupos sociales a partir de una interpretación valorativa de su identidad que delinea una reacción institucional expresada en formas de violencia sistémica, como limitar la movilidad dentro del territorio o la privación de derechos básicos de manera abierta y agresiva a grupos de refugiados.

El modelo ilustrado de crítica de la violencia cae una y otra vez en la tolerancia de la “violencia versus violencia” y justifica su presencia como una condición inherente que modula el campo de relaciones societales. La naturaleza violenta de la crítica destruye los elementos cognitivos y normativos que dan forma a las acciones cotidianas de los actores sociales, provocando el diseño de un “modelo de acción política programática dirigido al cambio social”, basado en la jerarquía, disciplina y homogeneización. En la perspectiva ilustrada la falta de reflexividad sobre la naturaleza violenta de la crítica es definida como “violencia reflexiva”. En el otro extremo las posturas posmodernas con los relatos altamente reflexivos de la crítica de la violencia y la dominación sofocan el potencial de ésta para que se eleve al plano general de la sociedad. Esta es reconocida conceptualmente como la “violencia de la reflexividad”. En este sentido, el objetivo colectivo de este libro es explorar las posibilidades de una crítica que supere la oposición mencionada hacia una crítica que abra una fisura en un orden institucional caracterizado por la dominación para edificar un ordenamiento alternativo, ya que ambas corrientes coinciden en ver cómo la crítica desempeña un papel crucial a la hora de desafiar la dominación.

Participar en la crítica de formas concretas de dominación, como señalan los autores, implica desafiar ideologías profundamente arraigadas y cuestionar la supuesta inevitabilidad de la violencia en ausencia de autoridad estatal. El trabajo de Siniša Malešević, *La violencia y el Apocalipsis: Más allá de la visión hobbesiana*, desmonta la noción de un “estado de naturaleza” hobbesiano marcado por el conflicto perpetuo, destacando cómo la investigación histórica y antropológica contradice este concepto fundacional de la teoría política contemporánea. Al deconstruir tales narrativas, estudiosos como Malešević pretenden desbaratar la legitimación de la violencia estatal y abrir nuevas perspectivas sobre la organización de la sociedad y la dinámica del poder. Por lo anterior, el colectivo de intelectuales que elaboran este magnífico esfuerzo teórico y analítico propone un desplazamiento hacia una “crítica de ruptura” que trascienda la oposición ilustración/posmodernidad y que articule una crítica no violenta pero militante, capaz de agrietar el orden institucional de la violencia y la dominación heredado de las teorías de la modernidad. Esta crítica no violenta siembra puntos de apoyo dentro y desde los órdenes sociales violentos. Sin embargo, sigue sin dejar claro hasta dónde ésta crítica posee el potencial de romper los procesos de construcción y legitimación de los órdenes sociales basados en la violencia y la dominación.

El libro se compone de dos partes, la primera explora la relationalidad inherente a la crítica social, a través de reconstrucciones matizadas de la filosofía de Hegel realizadas por Zdravko Kobe y Luca Illetterati. El análisis de Kobe sobre el concepto de violencia en la razón de Hegel y la perspectiva de Illetterati sobre la constitución de la subjetividad a través de la violencia, proporcionan información sobre la crítica no violenta. Vladimir Safatle y Judith Butler contribuyen aún más al presentar las bases normativas y teóricas sociales de una forma no violenta de crítica que desafía los modelos tradicionales de la Ilustración.

En la segunda parte, el análisis de Predrag Krstić examina el rechazo de la crítica social clásica de la Ilustración a través de los lentes del tradicionalismo, la politofilia y el romanticismo, y ofrece una perspectiva histórica sobre la violencia en la crítica. El análisis de Gaetano Chiurazzi de la crítica como una “disposición sin dispositivo” combina las modalidades kantianas y foucaultianas, subrayando la importancia de la crítica como actitud hacia los acuerdos institucionales. El debate de Petar Bojanic y Gazela Pudar Draško

sobre la policía como institución de la violencia y el análisis de Sanja Bojanic sobre la emancipación de las mujeres frente a la misoginia ofrecen perspectivas críticas sobre el poder, la universalidad y las construcciones sociales.

Una limitación del libro es que, aunque ofrece una propuesta teórica interesante, no presenta evidencia empírica que demuestre la viabilidad de esta crítica rupturista en la práctica. Además, no se exploran en profundidad las implicaciones concretas de esta crítica dentro de contextos específicos de lucha social, lo que deja abierta la pregunta de si esta forma de crítica puede realmente transformar los sistemas de dominación existente.

Este estudio se inscribe dentro de un debate más amplio sobre la violencia, la dominación y la crítica social. Los autores dialogan con teorías filosóficas y políticas contemporáneas, cuestionando tanto el enfoque ilustrado como el posmoderno en torno a la violencia. Al hacerlo, amplían y matizan las perspectivas previas sobre cómo la violencia puede ser entendida, enfrentada y transformada en las sociedades modernas.

Una limitación del libro es que, aunque ofrece una propuesta teórica interesante, no presenta evidencia empírica que demuestre la viabilidad de esta crítica rupturista en la práctica. Además, no se exploran en profundidad las implicaciones concretas de esta crítica dentro de contextos específicos de lucha social, lo que deja abierta la pregunta de si esta forma de crítica puede realmente transformar los sistemas de dominación existente.

Este estudio se inscribe dentro de un debate más amplio sobre la violencia, la dominación y la crítica social. Los autores dialogan con teorías filosóficas y políticas contemporáneas, cuestionando tanto el enfoque ilustrado como el posmoderno en torno a la violencia. Al hacerlo, amplían y matizan las perspectivas previas sobre cómo la violencia puede ser entendida, enfrentada y transformada en las sociedades modernas.

Las implicaciones teóricas de este trabajo son profundas, ya que desafían las nociones tradicionales de crítica social y abogan por una forma de resistencia que no sea violenta pero que pueda ser efectiva en la transformación de las estructuras de poder. En términos prácticos, el estudio invita a repensar las estrategias de resistencia en contextos de dominación social y política, sugiriendo que una crítica no violenta podría ser un medio eficaz para generar cambios sin perpetuar las dinámicas de violencia que busca desafiar.

En suma, el libro ofrece una reflexión crítica profunda sobre la naturaleza de la violencia y la crítica social, abriendo el debate hacia nuevas formas de resistencia y transformación social que no dependan de la violencia. Sin embargo, la falta de un análisis empírico de la crítica rupturista limita la capacidad de evaluar la efectividad de las propuestas planteadas.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1240>

DESPLAZAMIENTO FORZADO INTERNO EN MÉXICO

Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán*

Álvarez, J., Macleod, M. y Salazar, L. (2024). *Entre el desamparo y la incertidumbre. Desplazamiento Forzado Interno en México: experiencias recientes en el centro y sur del país.*
Estado de México: El Colegio Mexiquense.

El Desplazamiento Forzado Interno (DFI) en México es un tema poco analizado a pesar de su gravedad y de que se ha convertido en un problema creciente a partir de la exacerbación de los efectos ambientales adversos producto del calentamiento global y de la presencia del crimen organizado en el país. Incluso, teóricamente, hay algunos desacuerdos en la manera en la que su estudio debe ser abordado en sus causas y la manera conceptual correcta de dar cuenta de él y de las personas que lo sufren.

Algunas instituciones de educación superior, como El Colegio Mexiquense y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, han concentrado sus esfuerzos en abordar el tema y fruto de ello es el Seminario Permanente sobre Desplazamiento Interno Forzado que se realiza de manera virtual semestralmente. Éste se ha convertido en un referente para abordar el DFI y se ha posicionado como un espacio de discusión y de análisis. Entre sus muchos resultados se incluye la publicación del libro *Entre el desamparo y la incertidumbre. Desplazamiento Forzado Interno en México: experiencias recientes en el centro y sur del país*, que reúne a 18 expertos que plasman sus hallazgos y reflexiones a través de 14 textos agrupados en tres capítulos: I.- El contexto del desplazamiento forzado interno, II.- Guerrero y III.- Morelos, Querétaro y Chiapas.

* Realizó una estancia postdoctoral en el Programa de Energía de El Colegio de México donde llevó a cabo la investigación *La implementación de proyectos de energía eólica y solar en territorio indígena: marcos para su aceptación social*. Correo electrónico: ymgb1988@gmail.com

El seminario y la citada publicación no se han posicionado solo como un espacio de discusión académica y teórica, sino también como uno de compromiso social donde defensores de derechos humanos encuentran concordancia. Así, la obra mencionada surge de la necesidad de integrar esas voces, de darle difusión a las problemáticas que originan o agravan el DFI y de contribuir a las posibles soluciones, ya que este tema sigue careciendo de la difusión requerida, siendo esencial contar con un marco normativo federal para México, que brinde atención a los desplazados.

El primer artículo presentado, que lleva como título *Desplazamiento forzado interno en América Latina. Una revisión bibliográfica reciente*, rastrea información de artículos sobre DFI editados en distintos idiomas entre los años 2000 y 2018, por lo que integra un estado del arte sobre el fenómeno en América Latina. Sus autoras, Morna Macleod, Luiz María González Robledo, Dubravka Mindek, Ixkic Bastian Duarte e Isabel Izquierdo, comienzan ofreciéndonos unas cifras preocupantes: en 2018 hubo aproximadamente 41 millones de personas desplazadas de manera forzosa, siendo Colombia, Siria y el Congo algunos de los países con los índices más altos.

Por otro lado, el artículo analiza 80 textos para comprender cómo la literatura está retratando este fenómeno. A través de ellos, se puede constatar que las principales causas de DFI son: conflictos armados, crimen organizado, desastres naturales y megaproyectos; tanto indígenas, como las mujeres y las personas de la comunidad LGTBT-TIQ+ son especialmente afectadas. En adición, el artículo destaca las consecuencias del DFI, que van desde el empobrecimiento y la marginación, hasta un rompimiento violento con elementos identitarios y culturales, aunados a impactos emocionales y psicológicos.

En la misma línea se ubica el segundo artículo, presentado por José Antonio Álvarez Lobato y Luz María Salazar Cruz, trabajo que lleva por título *El desplazamiento forzado interno en México: un estado del arte*, y en el que se profundiza en las causas de DFI. A partir del análisis propuesto, son cuatro: a) Desastres naturales meteorológicos, hidrometeorológicos y geofísicos, b) la construcción de megaproyectos, c) la violencia local y regional por poderes de facto (narcotráfico y crimen organizado) y d) conflictos más tradicionales (partidos políticos, cultos religiosos, delincuencia, problemas de propiedad, etc).

Básicamente, la primera de esas causas reconoce un agravamiento de fenómenos como huracanes, desbordamiento de ríos, desgajamiento de ce-

rros, etc, siendo el principal reto diferenciar entre damnificados, reubicados y desplazados en este contexto ya que el límite entre estas categorías no es claro. En lo que respecta a los desplazados por megaproyectos, los autores describen varios episodios ocurridos en México que demuestran que esto no es algo nuevo, tal como la construcción de la presa Cerro de Oro en Oaxaca, que afectó a poblaciones chinantecas en la década de los 70.

Un punto importante que señala el artículo es la presencia de grupos de autodefensa en distintos estados de la República y cómo éstos, a pesar de haber surgido para combatir a los grupos criminales, en ocasiones han terminado estableciendo nexos con ellos. Por último, los autores mencionan que el DFI consta de distintas etapas que resultan complejas y perjudiciales: salida, tránsito, albergues o asentamientos temporales, reasentamientos definitivos y, en algunos casos, retornos.

El tercer trabajo que aparece en el libro lleva por nombre *Cuando las categorías no alcanzan para narrar la movilidad forzada* y fue escrito por May-ek Querales Mendoza, quien narra la historia de Jorge Luis Reyes Salazar, miembro de una familia originaria de Guadalupe, Chihuahua, que ha sido perseguida por su activismo, situación que lo obligó a refugiarse en los Estados Unidos de América. Querales se pregunta sobre las limitaciones de las categorías jurídicas y analíticas existentes para explicar la movilidad forzada, ya que en ella parecieran entrelazarse diferentes categorías, como desplazamiento forzado, asilo, exilio y deportación. Querales expone el dolor y la incomprendión mostrados en torno a la experiencia de la familia Reyes, incluso desde el punto de vista conceptual y jurídico, pues no existe una categoría adecuada para describir su situación ya que pasaron de ser personas en situación de DFI a migrantes y exiliados, definición esta última que resalta la responsabilidad del Estado mexicano en los agravios sufridos.

El cuarto y último artículo presentado como parte del primer capítulo del libro es *Desarrollo, violencia y desplazamiento. Dos casos asociados a la minería*, de la autoría de Angela Ixkic Bastian Duarte y Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán. Este texto aborda la devastación ambiental causada por los proyectos mineros en México y el desplazamiento que éstos ocasionan. En concreto se narran dos experiencias; la de Carrizalillo, Guerrero, y San Xavier, San Luis Potosí.

Bastian y García mencionan que estos proyectos se justifican bajo el estandarte de “desarrollo” y que se trata de procesos globales impulsados por el capitalismo que busca expandirse. Además, la minería resulta particularmente devastadora por sus efectos sobre el entorno al operar con químicos nocivos e incluso con explosivos, por carecer de consultas públicas que avalen su operación y por estar vinculada, en algunos casos, con el crimen organizado, al que pagan extorsiones o contratan para ahuyentar a las poblaciones donde se ubican los yacimientos más prometedores.

Es primordial señalar que los textos que conforman el primer capítulo guardan una línea argumentativa común, pues se encargan de mostrar la complejidad de definir el DFI. Más aún, de mostrar quiénes y cuántas personas lo padecen en México y en el mundo y, sobre todo, las profundas huellas que deja en quienes lo viven. El segundo capítulo de la obra ahonda en estas heridas al documentar lo que ocurre en Guerrero, una de las entidades del país con el mayor número de desplazados.

De este modo, en *Violencias y desplazamiento forzado interno: el caso de Laguna de Hueyanalco, San Miguel Totolapan, Guerrero, 2018*, Libertad Argüello documenta el caso de una familia desplazada de una localidad ubicada en el municipio de San Miguel Totolapan en el año 2018, donde la tasa de crímenes se disparó al pasar de 10 homicidios por cada 100 mil habitantes a 109 por cada 100 mil. Argüello cita dos testimonios que nos cuentan la vida antes del desplazamiento, cómo los pobladores se incorporaron al corte de amapola al mismo tiempo que se fueron complejizando las relaciones de poder al interior de la comunidad e irrumpieron nuevos grupos delictivos.

El texto de Alba Patricia Hernández Soc, *La Sierra de Guerrero, territorio de silencio y desplazamientos forzados*, aborda dos casos: el del Ejido Los Guajes de Ayala, donde más de 300 personas abandonaron sus lugares de origen por defender sus bosques en 2011, y el del municipio Leonardo Bravo, donde más de 1,600 campesinos huyeron de sus localidades debido a disputas territoriales. Hernández nos dice que hay una “violencia normalizada”, presente en el día a día, entrelazada con una “violencia extrema” y que ambas forman parte de un *continuum* de violencias, pues en Guerrero éstas son permanentes, operando en la entidad 40 grupos criminales actualmente. La autora enfatiza la existencia de un “silencio” que se ha convertido en un código social en las zonas que son sometidas a través del miedo. La autora afirma que cambian los rostros y los nombres, pero no los intereses sobre los territorios.

El tercer artículo del capítulo, *Querer vivir: el desplazamiento forzado contemporáneo como estrategia de guerra y de supervivencia en el estado de Guerrero. Una etnografía multisituada*, de Inés Giménez, afirma que en Guerrero tiene lugar una “guerra irregular” donde intervienen distintos actores criminales, gubernamentales, comunales, etc., e identifica tres etapas del DFI: 1) Expulsión, 2) Tránsito y 3) Exigencia de justicia. Hace también un amplio análisis sobre las diferencias y las similitudes entre los desplazamientos del siglo XXI y aquellos ocurridos en la segunda mitad del siglo XX, encontrando que las principales disparidades se basan en que los desplazamientos del siglo XX se derivaban de la violencia perpetrada directamente por el Estado a través de un aparato represor militar y contrainsurgente. Los desplazamientos del siglo XXI tienen a los grupos criminales como controladores del territorio y a las corporaciones privadas como impulsoras de megaproyectos, quedando siempre los pobladores intrincados en medio de ello.

El trabajo siguiente, de la autoría de Omar Villarreal, lleva por nombre *El despojo y el dolor: los desplazados de La Laguna y Hacienda de Dolores*. En él, se ubica al Estado como un ente presente que opera a través del terror y de forma “ilegal”. El autor parte de la premisa de que éste no está rebasado, pues es completamente funcional para satisfacer sus propios intereses y los del poder económico. Por otra parte, nos advierte de su rechazo hacia la categoría de “victima” porque, nos dice, prefiere ver a los desplazados como sujetos políticos identificando en ellos una capacidad de acción y de movilización. Villarreal parte de establecer una asociación entre el despojo y el dolor como efecto del DFI y de la “paraestatalidad” como un segundo Estado que opera coludido con las redes criminales.

El quinto texto del capítulo, *Desplazamiento forzado interno en San Miguel Totolapan, Guerrero. Un acercamiento a una zona de silencio y oscuridad* de Yasmín Nario y Gabino Solano, se enfoca en el caso del Ejido La Ciénega de Puerto Alegre, donde los pobladores se organizaron para impulsar proyectos forestales y proteger los bosques. Por este motivo, en 2021 el grupo criminal de los Tlacos irrumpió en la comunidad, suscitándose distintos enfrentamientos. Los autores recogen testimonios de algunas personas desplazadas en Tecpan de Galena y Atoyac de Álvarez, localidades donde han buscado refugio. Afirman que, si bien los desplazamientos no

son algo nuevo en San Miguel Totolapan, estos han cambiado, pues antes eran individuales e impulsados por disputas familiares o territoriales. Por último, mencionan que los desplazamientos son intramunicipales, lo que quiere decir que en muchos casos no se abandona el municipio, solo la localidad, lo que hace aún más difícil contabilizarlos.

Finalmente, en *Desplazamiento forzado interno en Guerrero. La emergencia de un nuevo movimiento social*, Francis Metris elabora un “perfil del desplazado” en el que afirma que éste frecuentemente procede de poblaciones rurales apartadas con débil infraestructura institucional o donde se han producido tradicionalmente estupefacientes. La mayoría son personas que pertenecen a la cultura del esfuerzo: campesinos, indígenas o rancheros que se dedican a la crianza de ganado. Mestries clasifica el DFI en 4 categorías: 1) el desplazamiento familiar cuando varios miembros abandonan el lugar de residencia, 2) el individual cuando solo la persona más amenazada lo hace, 3) el colectivo que involucra a varias familias coordinadas y 4) el comunitario que abarca a comunidades enteras.

El tercer y último capítulo está compuesto por cuatro artículos que dan cuenta del DFI en otras entidades del país. El primero de ellos titulado *Huyendo de la violencia: relatos de desplazamiento forzado en el centro de México*, establece un retrato regional cuya autora, Morna Macleod, hace un esfuerzo por llenar un vacío en el análisis del DFI, pues los estudios con frecuencia se concentran en la parte norte u occidental a pesar de que el centro resulta estratégico para las rutas del narcotráfico. Presenta tres testimonios: 1) el de Marcos, habitante de Tierra Caliente, Guerrero, quien vio interrumpida su tranquilidad cuando fue secuestrado por Los Caballeros Templarios y posteriormente liberado cuando el ejército arribó al área, 2) el de Enrique, quien se convirtió en desplazado a los 17 años después de que su padre, un político local, desertó de un cargo público y fue secuestrado por gente de su propio partido, y 3) el de los defensores de derechos humanos Carolina y Antonio quienes recibieron llamadas donde se les amenazaba y se les pedía retirar una demanda contra una empresa minera, situación que enfrentan hasta la fecha. Macleod resalta la existencia de una zona gris donde las fronteras entre actores estatales y no estatales son difusas, lo que se contrapone con la idea de un Estado “débil” o “fallido”, pues se demuestra que éste permanece y se transforma a partir de las alianzas que establece con los distintos actores que detentan el poder.

El siguiente trabajo tiene como nombre *Malvenidos a Querétaro: jóvenes y desplazamiento forzado interno por violencia* y es de la autoría de Úrsula Gayou-Esteva quien señala que, entre 2009 y 2014, esta entidad recibió al 6.14% de la población nacional que migró en condición de DFI. En concreto, el artículo intenta comprender el proceso que enfrentan los jóvenes desplazados al arribar a Querétaro donde deben afrontar la discriminación y otras problemáticas, para lo cual se realizaron entrevistas a estudiantes de bachillerato en dos modalidades: individuales y grupales, además de dialogar también con algunos docentes. Los resultados obtenidos señalaron que el DFI ha sido invisibilizado en Querétaro debido a que se le ve solo como un estado receptor. Destaca también el hecho de que el DFI es “más forzado” para los adolescentes que son llevados por sus familias a otro lugar sin que ellos participen activamente en la toma de decisiones.

El penúltimo trabajo presentado es *Entre la guerra y la paz: dinámica de los desplazamientos forzados en los Altos de Chiapas* de Eliezer Fernando Pérez Pérez que, como su título indica, se centra en el caso chiapaneco luego de que, en 2019, se registraron nueve episodios de desplazamiento. El autor sostiene que en épocas recientes los grupos armados han obligado a algunas comunidades a abandonar sus poblaciones correspondiendo, casualmente, a puntos que fueron o son bases de apoyo del EZLN disfrazándose como conflictos territoriales. Ante ello, concluye que en Chiapas la mayor parte de los episodios de DFI están inmersos en actividades contrainsurgentes de larga data en las que, a través de una “guerra de baja intensidad”, se han buscado eliminar procesos de resistencia.

El último texto del libro es *Desplazamiento forzado en Pantelhó, Chiapas: el enfrentamiento entre el crimen organizado y las autodefensas civiles*, escrito por Luz María Salazar y José Antonio Álvarez, el cual parte de relatar la situación vivida en Pantelhó en el año 2021, cuando dos mil personas abandonaron la comunidad como consecuencia de un enfrentamiento entre el Cártel Jalisco Nueva Generación y el grupo de autodefensa llamado El Machete.

Se narra la dramática experiencia vivida a partir de la expulsión de los integrantes del Cártel Jalisco que vivían en la localidad y las protestas contra la llegada a la presidencia municipal de Raquel Trujillo Morales, a quien se identificó como alguien al servicio de la organización delictiva, hechos

que de marzo a julio de 2021 tuvieron como consecuencia 11 asesinatos, 15 desapariciones y dos mil desplazamientos. Al igual que en el artículo anterior, se enfatiza el carácter contrainsurgente de estas acciones al tratarse de una zona zapatista.

Como se ve, la obra aquí analizada retrata la complejidad del DFI en nuestro país y problematiza su todavía escaso análisis. Por ello, gran parte de su importancia radica en que ofrece la posibilidad de ampliar la discusión al respecto a través de los trabajos presentados e invita a continuar desarrollando otros más. No obstante, es también un recordatorio constante de las marcas que deja la violencia en México ante la cual se hace imperativo actuar.

A modo de síntesis, es ineludible acotar que a través de los escritos aquí expuestos es posible rastrear algunas características del DFI cuyo conocimiento resulta fundamental precisamente para los estudios posteriores sobre el tema. En este sentido, rescatamos las siguientes:

- Las poblaciones que sufren DFI frecuentemente se encuentran en condición de vulnerabilidad de forma previa.
- Es mucho más evidente el desplazamiento colectivo, pero también ocurre otro “gota a gota” que es mucho más difícil de registrar.
- Hay consenso entre los autores en que lo que está ocurriendo es una “limpieza”, una ocupación de los territorios por parte del crimen organizado que se beneficia de apropiarse o vender los bienes dejados, limpiar el camino para las corporaciones mineras y controlar los caminos de trasiego de drogas.
- Las personas desplazadas son estigmatizadas.
- El DFI no solo implica abandonar pertenencias y seres queridos, sino que conlleva la transformación de todo lo que uno es, de lo que lo constituye como persona. Ejemplo de ello es la adaptación del campo a la ciudad, el abandono de las actividades agrícolas y la posterior búsqueda de empleo.
- El DFI tiene impactos psicológicos que se traducen en ansiedad, depresión, paranoia, etcétera, que rompen dinámicas culturales y familiares.

- Los autores concuerdan en la urgencia de aprobar leyes federales que establezcan protocolos claros en casos de DFI, tal como la *Ley General para Prevenir, Atender y Reparar Integralmente el Desplazamiento Forzado Interno*, congelada en el Senado mexicano desde el año 2020.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1243>

NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Andamios. Revista de Investigación Social es una revista científica internacional, arbitrada, indexada y de acceso abierto, cuyo objetivo es contribuir en las tareas de investigación, difusión y enseñanza en materia de Ciencias Sociales y Humanidades. Emplea un sistema estricto de arbitraje en la modalidad “doble ciego” y quienes evalúan son personas de reconocido prestigio en el ámbito de la investigación, tanto nacional como extranjera. Se publica en formato electrónico tres veces al año y está adscrita al Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Andamios. Revista de Investigación Social está altamente posicionada en distintas categorías de revistas académicas. Por ejemplo, aparece catalogada dentro de Scopus en el nivel Q2 del área de Artes y Humanidades, y en el nivel Q3 del área de Ciencias Sociales. Fue distinguida con la categoría de Excelencia académica por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT) y actualmente forma parte del Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología de la misma institución. Pertenece a múltiples índices y bases de datos, entre los cuales destacan: Scielo-Méjico, Redalyc, Thomson Reuters [Social Sciences Citation Index (SSCI) y Journal Citation Reports (JCR)], Latindex-Catálogo, Latin-REV (FLACSO-Argentina), IBSS, Ulrich's Periodicals Directory, CLACSO, Social Science Collection (CSA), Sociological Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts (WPSA), Political Database of the Americas (PDBA), International Political Science Abstracts (IPSA), EBSCO Publishing, The H. W. Wilson Company y Swets Information, entre otros.

I. SECCIONES DE LA REVISTA

Los trabajos podrán integrarse en las secciones que conforman la revista, de acuerdo con los siguientes criterios:

1.1. *Dossier*. Trabajos de investigación que se ajustan a la convocatoria de la sección monográfica coordinada por destacados especialistas en ciencias

sociales y humanidades. Este apartado cambia de número en número, de acuerdo con el tema específico objeto de reflexión.

1.2. *Artículos*. Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en cualquier área de las humanidades y las ciencias sociales. Esta sección se encuentra permanentemente abierta, pero en caso de que el artículo se considere publicable se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en el que aparecerá el texto dentro de la revista.

1.3. *Reseñas*. Comentarios críticos de alguna novedad bibliográfica de carácter académico, significativa para el mundo de las humanidades y las ciencias sociales, sea nacional o extranjera. Versarán sobre libros publicados, como máximo, el año inmediato anterior, o sobre nuevas ediciones de clásicos que resulta oportuno revisar a la luz de problemáticas vigentes.

2. ARBITRAJE

2.1. El Comité Editorial remitirá a la autora o autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor a un mes, y en el plazo de un año (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.

2.2. Para ser publicada en *Andamios. Revista de Investigación Social*, toda contribución será sometida a un software de detección de similitudes, con la finalidad de evitar plagios y autoplágios.

2.3. En aras de mantener los principios de integridad, transparencia y responsabilidad autoral, *Andamios. Revista de Investigación Social* no admite artículos ni reseñas cuya autoría o coautoría se acredite a alguna herramienta de Large Language Model (LLM) de inteligencia artificial (IA) generativa (por ejemplo: GPT-4, LLaMA, PaLM-E, PaLM-2, Copilot, Bard o ChatGPT, entre otras). Si alguna autora o autor emplea una o más de esas he-

rramientas debe dejar constancia de ello en una nota a pie de página dentro de su artículo o reseña, indicando qué usó y en qué parte del proceso de investigación o escritura aplicó contenido generado por la IA (resúmenes, redacción, traducción, gráficas, imágenes, códigos, etcétera).

2.4. Todo artículo pasará por una primera fase de revisión, donde el Comité Editorial determinará si corresponde con las áreas temáticas atendidas por la revista y cumple con los requisitos académicos indispensables en un artículo científico. De ser así, las contribuciones serán sometidas al dictamen de dos especialistas en la materia. Cuando la autora o autor forme parte del personal de la UACM, su trabajo necesariamente será dictaminado por árbitros externos a esta institución. En caso contrario, el arbitraje podrá ser interno o externo a la UACM. Si existe contradicción entre ambos dictámenes, se procederá a una tercera evaluación, que se considerará definitiva. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal sobre éste.

2.5. Una vez emitidas las evaluaciones, se enviará a los autores el acta de dictamen; éstos tendrán un plazo no mayor a tres semanas para entregar la versión final del artículo con las correcciones pertinentes. El Equipo de Redacción de la revista cotejará la versión final con los dictámenes e informará a los autores en qué número de la revista será publicado su trabajo. Sin excepción, las colaboraciones aceptadas se someterán a una corrección de estilo, siempre basada en la norma lingüística de la lengua española, y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número. En los casos donde el número de colaboraciones dictaminadas favorablemente para la sección Dossier exceda el espacio destinado a la misma, el Comité Editorial se reserva el derecho de determinar cuáles de ellas se ajustan más a los lineamientos establecidos en la convocatoria. En todas las fases la decisión será inapelable.

3. POLÍTICAS GENERALES

3.1. Los trabajos enviados a *Andamios. Revista de Investigación Social* deberán ser investigaciones de alta calidad académica en materia de ciencias sociales y humanidades.

3.2. Para ser consideradas y sometidas a dictaminación, las contribuciones deberán ser originales y cumplir con todas las normas editoriales establecidas por esta publicación.

3.3. El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autora o autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones. De hacerlo, esa falta de probidad académica impedirá que se admitan otros artículos de la misma persona, incluso en los casos de autoría compartida.

3.4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales y la autorización al Comité Editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social* para que difunda su trabajo en la revista, en la página electrónica de la misma, en reimpresiones, en colecciones y en cualquier base de datos o sistema de indización impreso o electrónico que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo. En la versión electrónica, las contribuciones serán publicadas en formato HTML, PDF, ePub, XML SPS y XML Marcalyc.

3.5. Esta revista está bajo una licencia Creative Commons México 2.5. Está permitida la reproducción y difusión de sus contenidos para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se mutilen y se cite la procedencia (*Andamios. Revista de Investigación Social*) y a la autora o autor.

3.6. Una vez que los originales han sido aceptados para que se publiquen y distribuyan en la versión electrónica de la revista, los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Andamios. Revista de Investigación Social* son cedidos por cada autora o autor a la UACM. Sin embargo, tal como lo establece la ley, cada autora o autor conserva sus derechos morales. En virtud de esto, quien ostenta la autoría recibirá una forma de cesión de derechos patrimoniales que firmará una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos bastará la firma de una de las autoras o autores, en el entendido de que ha obtenido el consentimiento del resto.

3.7. Las y los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros, con la condición de citar a *Andamios. Revista de Investigación Social* como la fuente original de los textos.

3.8. Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus autoras o autores, y no comprometen la posición oficial de *Andamios. Revista de Investigación Social*, ni la de la UACM.

4. DATOS DE LA AUTORA O AUTOR

Todas las contribuciones anexarán, en una hoja aparte del texto, los datos completos de la persona que ostenta la autoría (su institución de adscripción, dirección postal, dirección electrónica y teléfono), y una breve reseña curricular (estudios profesionales, máximo grado académico, nombramiento en su institución de adscripción, líneas de investigación y principales publicaciones –en el caso de los libros se mencionará el título, el lugar de edición, la editorial y el año–). Cuando se trate de coautorías, se incluirán los datos de todas las personas que colaboran en el artículo.

5. LINEAMIENTOS EDITORIALES

5.1. Sólo se dictaminarán los trabajos que cumplan cabalmente las normas de recepción de originales, políticas generales y lineamientos editoriales, especificados en *Andamios. Revista de Investigación Social*.

5.2. Las contribuciones, rigurosamente inéditas, se presentarán con letra Arial de 12 puntos, con interlineado doble y páginas numeradas, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.

5.3. Las contribuciones para las secciones *Dossier* y *Artículos* deberán tener como mínimo 5,000 palabras y como máximo 10,000, incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; las correspondientes a Reseñas no podrán superar las 3,000 palabras.

5.4. Se recomienda que el título de los trabajos no exceda de 70 caracteres, incluyendo espacios.

5.5. Las contribuciones, salvo las reseñas, deberán anexar: a) un resumen en español y otro en inglés, que no supere, cada uno, las 120 palabras, y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo, así como la originalidad y el valor (aportación y relevancia) del mismo; y b) cinco palabras clave, en español e inglés, que identifiquen el contenido del texto.

5.6. Cada párrafo, a partir del 2º, comenzará con sangría.

5.7. El aparato crítico se presentará de acuerdo con el formato utilizado por la American Psychological Association (APA). Entre otros sitios, puede consultarse en la dirección electrónica siguiente: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>

5.8. Si el artículo contiene citas textuales de menos de cinco líneas, éstas irán en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, se escribirán en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra (Arial de 12 puntos) y con interlineado sencillo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, se indicarán entre corchetes.

5.9. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma] el año en que se publicó la obra [coma] p. y páginas citadas. Ejemplo:

Con respecto a la relación entre el azar y el conocimiento, “la cantidad de azar presente en el universo, o la cantidad de él que interviene en los procesos naturales, no tiene más límite que el de avance del conocimiento” (Wagensberg, 1985, p. 22).

5.10. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor, se indicará entre paréntesis el año de publicación de la misma. Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo:

La teoría de la acción de Parsons (1974a) parte de la consideración del acto unidad. Parsons (1974b) considera que el sistema social tiene como función primaria la integración.

5.11. La autora o autor del artículo deberá asegurarse de que las citas incluidas en el texto coincidan con todos los datos aportados en la bibliografía.

5.12. Todos los títulos de libros, revistas y periódicos se anotarán en cursivas.

5.13. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Arial de 12 puntos.

5.14. Al final del texto figurará el listado de todas las fuentes empleadas (en orden alfabético), con los siguientes formatos y con sangría francesa:

5.15. Libro: Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial

5.16. Libro con editor: Apellido, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial.

5.17. Libro electrónico: Apellido, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www...>

5.18. Libro electrónico con DOI: Apellido, A. A. (Año). *Título*. doi: xx

5.19. Capítulo de libro: únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y haya un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

5.20. Publicaciones periódicas en formato impreso: Apellido, A. A., Apellido, B. B., y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp.

5.21. Publicaciones periódicas con DOI: Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp. doi: xx

5.22. Publicaciones periódicas online: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, volumen (número), pp-pp. Recuperado de <http://www...>

5.23. Artículo de periódico impreso: Apellido A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del Periódico*, pp-pp. O la versión sin autor: Título del artículo. (Fecha). *Nombre del Periódico*, pp-pp.

5.24. Artículo de periódico online: Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del Periódico*. Recuperado de <http://www...>

5.25. Tesis de grado: Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

5.26. Tesis de grado online: Autor, A. y Autor, A. (Año). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Recuperado de <http://www...>

5.27. Referencia a páginas web: Apellido, A. A. (Fecha). *Título de la página*. Lugar de publicación: Casa publicadora. Recuperado de <http://www...>

5.28. Fuentes en CD: Apellido, A. (Año de publicación). *Título de la obra* (edición) [CD-ROM]. Lugar de publicación: Casa publicadora.

5.29. Películas: Apellido del productor, A. (productor) y Apellido del director, A. (director). (Año). *Nombre de la película* [cinta cinematográfica]. País: productora. Duración: xx min.

5.30. Serie de televisión: Apellido del productor, A. (productor). (Año). *Nombre de la serie* [serie de televisión]. Lugar: Productora.

5.31. Video: Apellido del productor, A. (Productor). (Año). *Nombre de la serie* [Fuente]. Lugar.

5.32. Podcast: Apellido, A. (Productor). (Fecha). *Título del podcast* [Audio podcast]. Recuperado de <http://www...>

5.33. Foros en internet, lista de direcciones electrónicas y otras comunidades en línea: Autor (Día, Mes, Año), Título del mensaje [Descripción de la forma] Recuperado de <http://www...>

5.34. En caso de que la referencia cuente con DOI será imprescindible que éste se anote.

5.35. Se recomienda evitar el uso de palabras en idioma distinto al español, así como de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), se anotará con cursiva y se incluirá, entre paréntesis o como nota de pie de página, su traducción al español o una breve explicación del término. Si se empleara un neologismo también deberá anotarse con letra cursiva.

5.36. En caso de que el artículo tenga citas en un idioma distinto al español, se traducirán a esta lengua.

5.37. La primera vez que se utilicen siglas o acrónimos se escribirán entre paréntesis e irán antecedidos por el nombre completo de la institución que denominan.

ENVÍO DE COLABORACIONES

Toda contribución deberá enviarse como archivo adjunto vía electrónica al correo: andamios@uacm.edu.mx

CONTACTO

Correo electrónico: andamios@uacm.edu.mx

Página electrónica: <http://www.uacm.edu.mx/andamios>

Y en OJS: <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/index>

Andamios, Revista de Investigación Social
del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
fue impresa el 15 de septiembre de 2024
en el taller de impresión de la Universidad
Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo 290,
Col. Del Valle, Delegación Benito Juárez
con un tiraje de 500 ejemplares.

