

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 30, NÚMERO 88, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2023



Medios de comunicación e Iglesia católica
en el México contemporáneo

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

José Luis Perea González
Secretaría Técnica

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

José Luis Castrejón Caballero
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 88, septiembre-diciembre, 2023, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Franco Savarino Roggero.
Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 21 de noviembre de 2023.

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

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Alba Sigler Miranda

Palestina

Pintura digital

29.7x 33 cms.

2023

Consejo Editorial 2023

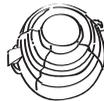
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillerrmo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 30, NÚMERO 88, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2023

Medios de comunicación e Iglesia católica
en el México contemporáneo

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino

DOSSIER

Medios de comunicación e Iglesia católica
en el México contemporáneo 13

- *Chiquitín*: una historieta para la renovación espiritual y
moral de México (1945-1963) 19
Gabriela Díaz Patiño

- “El capitalismo no es cristiano”. La problemática económica
de Sergio Méndez Arceo en sus homilías 51
Andrea Mutolo

- *Signo de los tiempos* y los medios de comunicación (1983-2023) 75
Valentina Torres Septién y Torres

- El semanario *Desde la fe* en la coyuntura de las elecciones
de 2006 en México 103
Nora Pérez Rayón y Elizundia

- E-vangelización católica y Web 2.0
en tiempos de pandemia en México 131
Yves Bernardo Roger Solís Nicot

MISCELÁNEOS

- ¿Podemos modernizarnos sin volvernos occidentales? 155
Maurice Godelier

- Medicina tradicional. Algunas propuestas para su estudio 169
Eduardo L. Menéndez

- La Inquisición en Tlalhuacpan: el culto a la lluvia entre los otomíes del Mezquital 193
David Méndez Gómez

- Explorando la vida cotidiana en Guiengola, mapeo arqueológico con tecnología LIDAR 215
Pedro Guillermo Ramón Celis; Itzel Chagoya Ayala; Mario Alberto Soto Fuentes

- Sumisión química en mujeres y sus representaciones en medios de comunicación españoles 241
Diego Fernández Piedra; Enrique Gallego Granero; Patricia Hontoria Zaidi

- Emociones y marcos de interpretación en el estudio de los movimientos sociales 267
Cuitlahuac Alfonso Galaviz Miranda

RESEÑAS

- Las variantes del tequio: columna vertebral de las comunidades en Oaxaca 287
Martín Ronquillo Arvizu

- Inquisición e imperio. Desde Sicilia a las Indias 293
Giuseppe Campagna

Comentario editorial

El número 88 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* contiene un *dossier* sobre la relación entre la Iglesia Católica y los medios de comunicación, además de artículos sobre temas varios en la sección miscelánea.

El *dossier*, coordinado por **Yves Bernardo Roger Solís Nicot, Valentina Torres Septién y Torres, y Andrea Mutolo**, con el título *Medios de comunicación e Iglesia católica en el México contemporáneo*, como lo indica el título, aborda la relación que ha tenido la Iglesia católica mexicana con los medios electrónicos de comunicación en tiempos recientes. Desde que la Iglesia comenzó a utilizar e interactuar con los medios de comunicación se desarrollaron problemáticas y surgieron tensiones no sólo en México, sino en el ámbito global. A lo largo de su historia, la institución eclesiástica ha utilizado diversos métodos, recursos y técnicas para mantener y ampliar su número de seguidores. La revolución tecnológica del siglo xx facilitó el surgimiento y popularización de nuevos medios de comunicación, posibilitando la adopción de diversas respuestas para aumentar la presencia y el impacto en la sociedad. La llegada de la radio, la televisión, el cine y los nuevos medios digitales a finales del siglo xx fue especialmente significativa, llevando a transformar profundamente el modo de comunicar el mensaje religioso, coordinarse y relacionarse con la feligresía. A lo largo de los siglos, el manejo de los medios por parte de la Iglesia católica ha evolucionado y se ha adaptado perfectamente a los cambios culturales y tecnológicos. En este *dossier*, en particular, se analizan casos específicos que llevan a entender esta compleja relación de la Iglesia con los medios durante un período histórico específico. En el primer ensayo, escrito por **Gabriela Díaz Patiño**, titulado: “Chiquitín: una historieta para la renovación espiritual y moral de México (1945-1963)”, la autora desarrolla un análisis sobre la relación entre la Compañía de Jesús y las historietas, retomando en particular la revista *Muchachos*, editada por la editorial jesuita *Obra Nacional Buena Prensa*. En

otro artículo, “«El capitalismo no es cristiano». La problemática económica de Sergio Méndez Arceo en sus homilías”, **Andrea Mutolo** aborda el caso de un medio de comunicación poco estudiado, pero muy relevante en México: las homilías. El autor discute la importancia de este medio en auge con la reforma litúrgica postconciliar, que vino a transformar el formato tradicional del sermón. En el tercer artículo, titulado “*Signo de los tiempos* y los medios de comunicación (1983-2023)”, **Valentina Torres Septién y Torres**, investiga la historia de una revista católica editada durante 40 años por IMDOSOC, una institución inspirada en la doctrina social cristiana. El cuarto ensayo, de **Nora Pérez-Rayón y Elizundia**, titulado “El semanario *Desde la Fe* en la coyuntura de las elecciones de 2006 en México”, aborda un tema político específico a través de la revista semanal *Desde la fe*, perteneciente al Arzobispado de México. La autora explora, en particular, el desarrollo de la contienda electoral presidencial de 2006, con el enfrentamiento entre los entonces candidatos Andrés Manuel López Obrador, del PRD, y Felipe Calderón, del PAN. En el último artículo del DOSSIER, titulado “E-vangelización católica y Web 2.0 en tiempos de pandemia en México”, **Yves Bernardo Roger Solís Nicot** aborda la presencia eclesial y católica en los medios más contemporáneos que forman parte de la World Wide Web, mostrando como el mundo católico está plenamente integrado en la difusión de su mensaje y cultura religiosa en este medio, especialmente a través de los contenidos creados y difundidos por herramientas como YouTube, TikTok y Facebook.

En la sección Miscelánea, encontramos primero un artículo de **Maurice Godelier**, con el título “¿Podemos modernizarnos sin volvernos occidentales?”. En este trabajo –que es la traducción de la introducción a su más reciente libro– el autor aborda la *vexata quaestio* de transformación del mundo en el último medio milenio caracterizado por la expansión europea, la modernización y la occidentalización, fenómenos que han ido generalmente de la mano. Si hemos visto cómo la modernización suele proceder junto con la occidentalización, ¿es posible escindir los dos fenómenos y plantear el primero sin el segundo? Godelier define a “Occidente” como una mezcla de real y de imaginario, de hechos y de normas, de modos de acción y de pensamiento que giran alrededor de tres ejes: el capitalismo, la democracia parlamentaria y, a través del cristianismo, una relación particular con la religión. Retomando el ejemplo de dos modernizaciones exitosas sin (casi) occidentalización, el caso de Japón y el de China, y admitiendo que la comunicación y el préstamo entre culturas y civilizaciones es normal en la historia, el autor explora varios casos de éxito y de fracaso marcados por la ambigüedad e insertados dentro de una clara tendencia generalizada a la crisis del modelo “occidental”.

El segundo artículo, “Medicina tradicional. Algunas propuestas para su estudio”, de **Eduardo L. Menéndez**, se enfoca en la medicina tradicional entre los pueblos indígenas mexicanos. El autor propone una metodología para investigar la práctica de esta medicina, señalando algunos aspectos de ésta relevantes para su estudio y comprensión. El primer aspecto implica delinear los presupuestos teóricos e ideológicos. El segundo significa incluir las condiciones de vida para contextualizar y explicar los problemas planteados; el tercero, conlleva entender la medicina tradicional como un proceso de cambio, a veces radical; el cuarto aspecto plantea la necesidad de buscar, además de las diferencias, las semejanzas; por último, implica poner en relación las cosmovisiones indígenas con la vida cotidiana, sustrayéndolas a las visiones esencialistas y romantizadas.

En el tercer artículo titulado “La Inquisición en Tlalhucapan: el culto a la lluvia entre los otomíes del Mezquital”, de **David Méndez Gómez**, se presenta un estudio de corte etnohistórico sobre un documento inquisitorial de principios del siglo XVI, que arroja luz sobre las prácticas religiosas de los indígenas otomíes de esa época en el Valle del Mezquital. En el “Proceso de indios de Tlalhucapan”, documento custodiado en el Archivo General de la Nación, se encuentra una interesante narración sobre el hallazgo, por parte de las autoridades coloniales, de los indicios de actos de autosacrificio entre los indios otomíes, en honor a sus deidades tradicionales. En el artículo se analizan los personajes y las acciones que se llevaban a cabo en este ritual, para comprender su importancia entre las poblaciones otomíes cercanas. El autor confronta diversas fuentes escritas con el fin de comprender el significado social y cultural que tuvo el ritual religioso indígena objeto del documento inquisitorial, relacionado con la búsqueda de buenas cosechas y el esperado advenimiento de las lluvias.

El cuarto artículo, “Explorando la vida cotidiana en Guiengola, mapeo arqueológico con tecnología LIDAR”, de **Pedro Guillermo Ramón Celis, Itzel Chagoya Ayala y Mario Alberto Soto Fuentes**, presenta los resultados del proyecto arqueológico Guiengola, enfocado en el mapeo exhaustivo del sitio arqueológico del mismo nombre, en Oaxaca. Aún no mapeado en su totalidad hasta hoy, este asentamiento de gran relevancia arqueológica resultó ser un centro urbano complejo que abarca un área de terreno considerable. Mediante el uso de un escaneo LIDAR aerotransportado, los autores lograron documentar la extensión del sitio y su división en zonas de ocupación socialmente diferenciadas. Los hallazgos revelaron valiosa información sobre la evolución y desarrollo de este antiguo asentamiento y sus pobladores, que conservaron las tradiciones y cultura de la población zapoteca de los Valles Centrales de Oaxaca, adoptando además algunas

prácticas culturales propias del Istmo. Con este estudio, se logra un avance significativo en la comprensión de la vida cotidiana de la población zapoteca en el Istmo de Tehuantepec en diversas épocas.

El quinto artículo, “Sumisión química en mujeres y sus representaciones en medios de comunicación españoles”, escrito conjuntamente por **Diego Fernández Piedra, Enrique Gallego Granero y Patricia Hontoria Zaidi**, analiza la problemática del sometimiento de mujeres a través de sustancias químicas (drogas) en España, que forma parte de una fenomenología más amplia de agresiones y delitos de género. Los autores se enfocan, en particular, en el caso español y en el tratamiento de este fenómeno delictivo en los medios de comunicación españoles durante el verano de 2022. Mediante análisis de información y entrevistas, los autores argumentan sobre la posible problemática social y de salud, mostrando cómo los medios tienden a culpar a las víctimas y a eximir a los agresores.

El sexto y último artículo, titulado “Emociones y marcos de interpretación en el estudio de los movimientos sociales”, de **Cuitlahuac Alfonso Galaviz Miranda**, aborda el tema de los movimientos sociales en las décadas de 1980 y 1990 desde la perspectiva de las emociones. Durante este período se dio una expansión en el interés de las dimensiones simbólicas de los movimientos sociales y en consecuencia se desarrollaron modelos analíticos de corte más interpretativo, entre ellos el estudio de las emociones y el análisis de marcos. El autor se propone presentar los supuestos básicos que sostienen estas perspectivas teóricas como herramientas de análisis. Hay un especial interés en el estudio de las emociones debido a que se trata de un enfoque más reciente y se encuentra menos desarrollado. De acuerdo con su propuesta, las emociones son importantes en los movimientos sociales, ya que nuestras formas de interpretar la realidad están influidas por lo que sentimos hacia los otros, así como por los valores sobre lo que consideramos justo, necesario o legítimo.

Concluyendo este número, en la sección de Reseñas el lector encontrará dos contribuciones sobre libros recientes dedicados a diversas temáticas: “Las variantes del tequio: columna vertebral de las comunidades en Oaxaca”, de **Martín Ronquillo Arvizu**, seguida por “Inquisición e imperio. Desde Sicilia a las Indias”, de **Giuseppe Campagna**.

En la primera reseña, el autor presenta el libro coordinado por **Monzerrat Romero Luna y Camilo Sempio Duran**, con el título de *Trabajo colectivo en el siglo xxi. Formas y contextos entre grupos étnicos de Oaxaca*. Este libro, originado desde el proyecto del INAH de *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, reúne un conjunto de seis textos que abordan la misma temática. Estos trabajos combinan con éxito una descripción regional y particular

en cada uno de los contextos, y mediante la descripción etnográfica llevan a reconocer que las distintas formas de trabajo colectivo tienen aspectos económicos, políticos y administrativos de la organización sociocultural interna de los grupos indígenas estudiados. El libro constituye un aporte en la actualización temática, mediante etnografías específicas, ayudando a comprender un tema que, en el lenguaje de los antropólogos, frecuentemente reduce el tequio a una expresión genérica de trabajo no remunerado.

En la segunda reseña, el autor presenta el libro de **Fernando Ciaramitaro**, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. Este libro es un importante estudio del papel global de la Inquisición en el Imperio español, su función como instrumento de poder de los monarcas ibéricos y el caso específico de Sicilia, donde se dilucida claramente su funcionamiento. Esto incluye no sólo el procesamiento de delitos religiosos y sociales, sino también amplios esfuerzos para controlar y defender los territorios fronterizos con el mundo islámico. Finalmente, Ciaramitaro aclara cómo el Santo Oficio de la isla tuvo soberanía informal sobre Madrid, especialmente en los siglos XVI y XVII.

En este número, último de este 2023, ofrecemos a nuestros lectores una amplia gama de artículos sobre diversos temas analizados desde la antropología, la historia, la psicología, la geografía, la arqueología y otras disciplinas afines para dar a conocer investigaciones, análisis y reflexiones originales entre un público especializado y también en un ámbito más general.

Franco Savarino
Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*
Noviembre 2023

DOSSIER

*MEDIOS DE COMUNICACIÓN
E IGLESIA CATÓLICA EN EL
MÉXICO CONTEMPORÁNEO*

Presentación

La relación que ha tenido la Iglesia católica con los medios electrónicos de comunicación ha sido tensa tanto a nivel global como en México. La aparición de nuevos medios de difusión vinculados a revoluciones tecnológicas propias del siglo xx favoreció una serie de respuestas diversas por parte de la institución eclesial. La aparición de la radio, la televisión, el cine y también los nuevos medios digitales de finales del siglo xx obligaron a la Iglesia católica a modernizar su participación en varios *mass media* a lo largo del siglo pasado. El comunicador Olallo Rubio, en un reciente podcast disponible en la Net radio Convoy, llamado Contra Propaganda, le dedicó dos episodios a la Iglesia católica.

Esta institución ha echado mano a lo largo de su historia de una gran variedad de métodos, recursos y técnicas encaminados a mantener e incrementar su número de seguidores. Durante siglos, la propaganda de la Iglesia católica ha evolucionado adaptándose con gran maestría a los cambios culturales y tecnológicos. En la Edad Media la propaganda se realizaba principalmente a través de sermones e impactantes obras de arte como frescos y esculturas. La Iglesia utilizaba estos recursos auditivos y visuales para enseñar a las personas analfabetas la mitología bíblica. Con la llegada de la imprenta, en el siglo xv, comenzó a imprimir libros, folletos y panfletos para difundir sus creencias. Los jesuitas, una de las múltiples órdenes religiosas dentro de la Iglesia, fueron los más eficaces en la producción de

propaganda escrita, ya que sus publicaciones ayudaron a combatir la propagación de las ideas protestantes durante el periodo de Reforma en el que Europa rompió el yugo de la Iglesia medieval y permitió el desarrollo de las naciones Estado modernas. A finales del siglo XIX y principalmente en los siglos XX y lo que va del XXI la propaganda religiosa se masificó gracias a los medios de comunicación como la radio y la televisión. [Rubio y Coello 2023].

Este dossier pretende analizar algunos casos muy puntuales que permitan acercar al lector a las estrategias que ha seguido la Iglesia católica para expresar su doctrina en múltiples medios desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la reciente pandemia de COVID-19.

Es innegable el peso que han tenido los medios de comunicación de masas y su diversidad, tanto como canales de información como formadores de la opinión pública. La prensa nacional, local o las publicaciones de diverso género, dirigidas a sectores muy específicos, contribuyeron a formar o deformar los imaginarios de sus lectores. La Iglesia católica no se mantuvo ajena a ello, sino que se involucró en múltiples publicaciones. Uno de los retos para esta institución ha sido ocupar esos medios masivos para poder seguir llevando su mensaje a un mundo cada vez más secularizado.

La presente propuesta se inscribe en las dinámicas de globalización de creencias vía las industrias culturales y los medios de comunicación, sin negar el impacto económico y político que conllevan esas propuestas. Pretende ofrecer una reflexión teórica y empírica basada en estudios de caso mexicanos sobre las transformaciones y persistencia en la manera en que el mundo católico ha querido mantenerse vigente en diferentes formatos de comunicación: revistas, homilías y publicaciones en redes sociales.

El expediente presta especial atención a producciones escritas que buscan atender a sectores tan diversos como lo son las juventudes, los laicos comprometidos y el público en general. Desde temas sociales, culturales o políticos, la Iglesia Católica a pesar de las restricciones de las leyes mexicanas, ha sabido utilizar los medios de comunicación, institucionales o no, para poder incluir en la agenda nacional los temas que le preocupan.

Si bien este tema ha sido más estudiado en el norte de Europa y en Estados Unidos, aún son escasos los estudios sobre África y América Latina. Por ello, el expediente que se propone pretende ser un espacio para analizar este fenómeno en México y poder despertar reflexiones similares en otros espacios del mundo hispanoparlante. Nos parece fundamental cuestionar desde la sociología, la historia, la teología y las ciencias de la comunicación los cuáles han sido los cambios y las permanencias en las prácticas comunicativas de la Iglesia católica y la forma en que creyentes y no creyentes reaccionan frente a ellas.

Este dossier presenta cinco artículos en los que, desde muy diversas perspectivas, se da cuenta de la manera en que la Iglesia se ha ido apropiando de las nuevas herramientas comunicativas, aunque cabe decir que, generalmente, su impacto a través de estos medios se ha dado como una reacción inevitable ante la importancia que éstos han adquirido.

El primer artículo, titulado: “*Chiquitín: una historietita para la renovación espiritual y moral de México (1945-1963)*”, escrito por Gabriela Díaz Patiño, desarrolla un análisis sobre la relación entre la Compañía de Jesús y las historietas, retomando en particular una revista pasada, *Muchachos*, editada por la editorial jesuita *Obra Nacional Buena Prensa*. En su reflexión, la autora analiza detalladamente un medio de comunicación de masas que logró tener un impacto durante las décadas en las que fue publicado. Claramente todo esto refleja dinámicas sobre la modernidad que los jesuitas estaban desarrollando. La autora contextualiza la edición de *Chiquitín*, considerando los antecedentes históricos en México, en particular el trabajo y la inversión de esta orden religiosa para su edición. Interesante el hecho de que, técnicamente, incorporan las más recientes herramientas en el diseño y en la impresión de esa época.

Siguiendo este recorrido, avanzamos una década y entramos plenamente en los setenta con el artículo: “«El capitalismo no es cristiano». La problemática económica de Sergio Méndez Arceo en sus homilías”, escrito por Andrea Mutolo. Se retoma aquí un medio comunicativo poco estudiado, pero muy relevante en México, las homilías. El autor profundiza en la relevancia de este medio en auge con la reforma litúrgica postconciliar, que vino a cambiar el tradicional sermón. El autor considera que, en la celebración litúrgica, la palabra fue adquiriendo en esos años un papel fundamental. Analiza las homilías del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, concentrándose en algunos discursos que subrayan las problemáticas económicas. Este artículo analiza el enfoque marxista del jerarca, en particular se evidencia cómo la lucha de clases podría solucionar problemáticas vinculadas a la extrema pobreza de México y de América Latina.

El tercer artículo, a cargo de Valentina Torres Septién y Torres, se titula “*Signo de los tiempos y los medios de comunicación (1983-2023)*”. Este texto retoma la historia de una revista católica editada durante 40 años ininterrumpidos por una institución que promueve la Doctrina Social Cristiana. Esta reflexión desarrolla una perspectiva interesante, considerando la doble cara que tiene la revista: por un lado, un contenido que retomaba las prioridades de la Iglesia católica, institucionalmente hablando y, por otro lado, una sensibilidad y una apertura a las problemáticas sociales entre migración y nuevas pobrezas. Partiendo de un análisis cuantitativo, la autora hace un

censo muy detallado de todos los autores de la revista, distinguiendo entre laicos y religiosos, catalogando las temáticas principales de la revista en torno a los retos comunicativos de la Iglesia en el periodo postconciliar y contemporáneo. Con este estudio muy preciso, el lector puede aclarar muchas dudas sobre la historia y los contenidos de *Signo de los tiempos*, pero fundamentalmente se puede apreciar cómo la Iglesia fue apropiándose de los medios de comunicación en las últimas cuatro décadas.

Siempre en el marco de las revistas católicas, tenemos a continuación el artículo de Nora Pérez-Rayón y Elizundia, titulado “El semanario *Desde la Fe* en la coyuntura de las elecciones de 2006 en México”. A diferencia del artículo anterior, la autora se enfoca aquí en el análisis político de los editoriales de una revista diocesana que pertenece al Arzobispado de México. En particular, se estudia el contexto electoral de 2006 en México y la lucha por la presidencia entre el entonces candidato perredista Andrés Manuel López Obrador y el futuro ganador de la contienda, Felipe Calderón. La autora insiste en subrayar el tono moderado que aparece en los editoriales, con contenidos que reclaman el deber de la ciudadanía de expresarse por medio del voto en el periodo preelectoral. Terminadas las elecciones, la revista acepta los resultados favorables a Felipe Calderón, sin manifestar abiertamente alguna preferencia. Según este análisis, el arzobispo de México, Norberto Rivera, en sus discursos se muestra más abierto y agresivo respecto al perfil ponderado en *Desde la Fe*. Este artículo ofrece un aporte muy relevante, considerando que, en este periodo, esta revista fue una referencia importante, dado que en muchos medios de comunicación masiva se citaban constantemente los contenidos de sus editoriales.

Yves Bernardo Roger Solis Nicot escribe el quinto y último artículo: “E-vangelización católica y Web 2.0 en tiempos de pandemia en México”. En este caso tenemos un autor que deja de lado los tradicionales medios de comunicación para entrar plenamente en el siglo XXI y profundizar en el uso masivo de la Internet por parte de los católicos. Este artículo analiza el contexto mediático del catolicismo, examinando herramientas como TikTok, Facebook live y YouTube. Su reflexión se enfoca en algunos casos en México, en los últimos años, en particular en el periodo de la pandemia. Estas herramientas han permitido la recuperación de la cercanía entre los sacerdotes y la feligresía. Por ejemplo, TikTok ha abierto nuevas posibilidades a los sacerdotes católicos para repositionarse en un contexto de profunda reconfiguración del fenómeno religioso.

Por primera vez en México se analizan, en un número monográfico de una revista académica, algunos de los principales medios de comunicación dentro del catolicismo entre la primera mitad del siglo XX y la actualidad.

Sabemos bien que esta es únicamente una gota de agua en un océano; sin embargo, consideramos que podría ser un inicio respecto a posibles rutas pioneras en estas temáticas fundamentales para poder comprender los fenómenos religiosos en la actualidad o en su historia.

Ciudad de México, 26 de octubre de 2023

Yves Bernardo Roger Solís Nicot
Valentina Torres Septién y Torres
Andrea Mutolo

REFERENCIAS

Rubio, Olallo e Iván Nieblas (Voces de Olallo Rubio y Brenda Coello)

2023 La Iglesia católica. Primera parte (Episodio 05 de Podcast en audio del 4 de abril). ContraPropaganda. Convoy. <<https://convoynetwork.com/home/podcast/206/episode/16914>>. Consultado el 25 de abril de 2023.

Chiquitín: una historieta para la renovación espiritual y moral de México (1945-1963)

Gabriela Díaz Patiño*

CENTRO DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARES. CEID

RESUMEN: *Este artículo se propone dar a conocer, mediante su análisis, la primera historieta confesional católica de amplios alcances editoriales. Me refiero a la revista Chiquitín. Una revista para muchachos, impresa en los talleres de la editorial católica Obra Nacional Buena Prensa, dirigida por miembros de la Compañía de Jesús en México. Entre 1945 y 1963 —años en los que permaneció vigente— Chiquitín se presentó como la propuesta de una historieta de la Iglesia católica en México, ante el despunte que dicho formato de revista había logrado convirtiéndose en esos años en la más exitosa de las industrias creativas en México. El interés se enfoca en explicar los propósitos pastorales de la historieta Chiquitín y en profundizar sobre su propia elaboración en términos artísticos, literarios y comerciales.*

PALABRAS CLAVE: *historietas, Chiquitín, Buena Prensa, jesuitas, cultura impresa.*

Chiquitín: a comic for the spiritual and moral renewal of Mexico (1945-1963)

ABSTRACT: *This article intends to make known through its analysis the first Catholic confessional comic strip with wide editorial reach. I refer to Chiquitín. A magazine for boys printed in the workshops of the Catholic publishing house Obra Nacional Buena Prensa run by members of the Society of Jesus in Mexico. Between 1945 and 1963 —years in which it remained in force— Chiquitín was presented as the proposal of a comic strip of the Catholic Church in Mexico, given the emergence that magazine format had achieved, becoming in those years the most successful of the creative industries in Mexico. The interest focuses on explaining the pastoral purposes of the comic Chiquitín and on delving into its own development in artistic, literary and commercial terms.*

* diazpatinog@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de junio de 2023 • Fecha de aprobación: 11 de agosto de 2023

KEYWORDS: *comics*, *Chiquitín*, *Buena Prensa*, *jesuits*, *printed culture*.

INTRODUCCIÓN

La historia de las historietas en México tiene importantes investigaciones que han logrado esclarecer el vínculo de las tiras cómicas introducidas en algunos periódicos, hacia el último cuarto del siglo XIX, con los orígenes de las historietas ya en su formato de revista [Herner 1979; Bartra 2002: 127-156; Acevedo *et al.* 2011]; se han registrado los nombres de los empresarios que iniciaron en el país el negocio de la historieta y los títulos de muchas historietas de amplia duración, como de otras que fueron efímeras [Aurrecoechea *et al.* 1988, 1994; Camacho 2002; Bautista 2016]. Por medio de estudios sobre la materialidad de las historietas ha sido posible investigar los números de venta de algunas historietas, costos de producción, costos de venta, distribuidores, tipos de papel, tinta, tamaños de los ejemplares, entre otros, y analizar la producción creativa: guionistas, ilustradores, tipógrafos [Malvido 1989; Segovia 2013]; también se han estudiado las implicaciones de su posesión y lectura desde una perspectiva socio-cultural [Rubenstein 2004; Zalpa 2005].

Pero, particularmente el tema de las historietas confesionales es un tema poco abordado en términos generales y en el caso especial de México prácticamente es un tema inexplorado. En Estados Unidos existen algunos trabajos que exploran el papel de la religión en los comics o los estereotipos religiosos, reflejados en la literatura del comic [Lewis *et al.* 2010; Koltum-Fromm, 2015]. Para el caso mexicano, he abordado el análisis de una de las historietas confesionales de mayor éxito comercial, tanto en México como en varios países de América Latina y en España, *Vidas Ejemplares* que, cabe señalar, se creó a partir de la asociación entre la editorial jesuita Buena Prensa y la editorial más importante en la producción de historietas en el país, Editorial Novaro, creada y dirigida por los medios hermanos Luis y Octavio Novaro en el año de 1949, primero reeditando en español comics estadounidenses para posteriormente, crear una línea de historietas nacionales, entre las que se encontraba, desde 1954, *Vidas Ejemplares*. [Díaz 2019].

En ese sentido, al tener conocimiento de la existencia de una historieta confesional católica —previa a *Vidas Ejemplares*— como *Chiquitín*, impresa en los talleres de Buena Prensa, una editorial dirigida por miembros de la Compañía de Jesús y surgida en México en 1936 saltan diversas incógnitas sobre las razones de su producción: ¿dónde nace el interés de la Compañía

de Jesús por crear una revista en formato de historieta?, ¿por qué fue la editorial Buena Prensa la encargada de desarrollar dicho proyecto?, ¿cuáles son las características materiales de la historieta confesional *Chiquitín*?, ¿por qué el interés dirigido hacia el público infantil y juvenil?, ¿qué temas se introdujeron y de qué forma se abordaron?

Este artículo, enmarcado en el campo de las comunicaciones y su relación con la Iglesia católica, estudia la historieta *Chiquitín*. *Una revista para muchachos*, a lo largo de los casi 18 años que duró el proyecto (1945 a 1963). El interés está centrado en entender el acercamiento de la Iglesia católica por medio de la Compañía de Jesús hacia la producción de un medio de comunicación bajo el formato de una historieta y los contextos que envolvieron el desarrollo histórico de la misma.

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y EL PROGRAMA PASTORAL DE ACCIÓN CATÓLICA EN MÉXICO

En México, el proceso de secularización que se desarrolló a lo largo del siglo XIX continuó con mayor firmeza con los gobiernos posrevolucionarios, derivando en un levantamiento armado en defensa de las libertades religiosas de 1926 a 1929. Después de la cruenta guerra, los acuerdos para reestablecer la paz y las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en 1929, llevaron a esta última a replegar sus críticas al Estado en espacios reservados hacia al ámbito de la sociabilidad religiosa como las asociaciones y las publicaciones periódicas, las cuales fueron retomadas para ser reestructuradas y fortalecidas, bajo los parámetros del programa pastoral de Acción Católica diseñado por los papas Pío X y Pío XII, principalmente. En particular, la mirada eclesiástica se dirigió hacia los medios de comunicación masivos (cine, radio y prensa) que ya para principios del siglo XX se veía que podían tener un alcance e impacto de trascendencia sobre las sociedades. [Pío X 1903, 1905a, 1905b, 1910; Pío XII 1922, 1929].

Al pensar en esos alcances que tenían los modernos medios de comunicación sobre una población, la cual, desde la perspectiva de los miembros de la jerarquía católica mexicana, estaba siendo arrebatada por el Estado y por influencias ideológicas extranjeras, como el comunismo, entre otras, se decidió a reforzar y modernizar la tradición comunicativa con la prensa periódica, el medio de comunicación más ampliamente desarrollado por la Iglesia católica en general y por miembros de la Compañía de Jesús en particular. Frente al desarrollo industrial y comercial de una prensa periódica que venía transmitiendo ideas y valores no sólo distintos sino, desde la óptica eclesiástica, errados a las nuevas generaciones de mexicanos, se

pensó en las publicaciones periódicas como una herramienta de transmisión doctrinal y difusión del programa Acción Católica en México.

De esta forma, se fundó en México oficialmente, en 1936, la editorial *Obra Nacional Buena Prensa*, bajo la dirección del sacerdote jesuita José Antonio Romero, quién desde sus años como seminarista, manifestó un profundo interés en los medios de comunicación como propaganda para los diversos programas pastorales diseñados por la Iglesia católica.

Después de los acuerdos de paz de 1929, el padre Romero fue enviado a Sinaloa con el objetivo de iniciar el programa de Acción Católica en ese estado. Ahí, dio inicio a la elaboración de un programa editorial con algunas publicaciones periódicas y hojas sueltas de propaganda católica, proyectos que lo promovieron para su regreso a la capital del país. El arzobispo de México, Luis María Martínez, tomó la decisión de colocarlo en la dirección de un proyecto editorial que apoyara el plan de renovación del catolicismo, siguiendo las directrices del programa de Acción Católica en México; así nació la editorial *Buena Prensa*. Varios son los proyectos elaborados por la editorial, desde hojas de propaganda religiosa, revistas eclesiásticas, informativas —sobre el acontecer católico religioso en el mundo y en el país— devocional, de asociaciones laicas y revistas destinadas al público infantil y juvenil.

Precisamente, ese sector de la sociedad había comenzado a ser visualizado por la Iglesia católica como de los más importantes en el programa de “renovación religiosa”. En la medida en que las políticas del Estado posrevolucionario colocaban a la Iglesia católica como supeditada al poder civil, por medio de una política educativa que quería formar a las nuevas generaciones de ciudadanos con libertad de conciencia, prohibiendo la instrucción religiosa en las aulas escolares, la niñez y juventud mexicana estaban en posibilidades de caer más fácilmente —de acuerdo con el pensamiento del clero nacional— en el indiferentismo religioso o, peor aún, en otras religiones. A esto, se sumaban las diversas ideologías que entraban de distintas formas al país, las renovadas tecnologías, la urbanización y el crecimiento de una industria del entretenimiento que estaba cooptando las mentes infantiles y juveniles con mensajes ajenos a la tradición cultural y moral de los mexicanos, por lo que se hacía necesaria una intervención importante para combatir los elementos de la modernidad de principios del siglo xx, que estaban promoviendo “el abandono y rechazo de Dios” [Pío x 1903].

Y buena parte de la industria del entretenimiento, principalmente de la industria editorial, estaba llenando el mercado con materiales para el público lector en términos generales. Entre las décadas de 1920 y 1930 el mundo editorial en México vivió un desarrollo industrial y profesional que se vio

reflejado en la fundación de una importante cantidad de periódicos y en la calidad de los mismos. El desarrollo urbano que se comenzaba a suscitar en algunas poblaciones, principalmente en la ciudad de México y las políticas educativas que, aunque todavía con grandes rezagos, vio aumentar a la población lectora propiciaron un aumento en las ventas de periódicos y revistas [González 2006]. Esas mismas circunstancias provocaron el acercamiento de la población en general a los periódicos, aunque fuese sólo para observar las imágenes fotográficas o las tiras cómicas incluidas.

El gusto por las insertar por tiras cómicas derivó en la producción de revistas de historietas: publicación con una serie de personajes ilustrados acompañados de breves textos en viñetas contando una situación cotidiana, muchas veces cómica y otras, dramática. Nuevos empresarios de la cultura impresa, generados a partir de sectores medios posrevolucionarios o nacidos algunos de las propias entrañas del mundo editorial como José García Valseca, Ignacio Herrería y Francisco Sayrols apostaron por la producción de estas revistas cuyos títulos de *Paquín*, *Pepín*, *Paquito* o *Chamaco* volcaron a un público lector y escucha por la adquisición de esos ejemplares. Entre las décadas de 1940 y principios de 1950 el público lector de historietas creció exponencialmente, convirtiéndose ese formato en uno de los entretenimientos de mayor éxito en el país. [Aurrecoechea *et al.* 1988: 13-17, 56-69].

En su interior se presentaban todo tipo de historias e imágenes, desde las muy candidas, simpáticas e hilarantes hasta dramas cotidianos, inesperados, incluso, macabros y soeces. Los artistas gráficos hacían retrato de los hombres y mujeres, infantes o personas mayores en todo tipo de escenarios, tanto los más amables como los más trágicos y emotivos.

Para el clero, para los otros sectores conservadores de la sociedad y el propio Estado mexicano —dirigido por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de corte derechista— los contenidos de las historietas podían representar un peligro para la moral de la sociedad, pues eran los niños y jóvenes quienes más peligro corrían frente a las nuevas libertades y los estímulos proporcionados por los medios de comunicación en general, por lo que se hacía necesaria la censura por medio de organismos institucionales o el incremento de alternativas que contrarrestaran los influjos de esos medios. El Estado creó en 1945 la Comisión Calificadora de Revistas Ilustradas con el objetivo de depurar la literatura, en especial la dirigida hacia la niñez [Rubenstein 2004: 172-180]. También presentó una propuesta de historietas didácticas como parte de los programas de la Secretaría de Educación Pública (SEP) [Chávez 2008: 51-76].

Por su parte, la jerarquía eclesiástica mexicana, con el movimiento de Acción Católica, encaminó la moralización de la sociedad como el principal

de sus objetivos. Teniendo la Compañía de Jesús amplia experiencia en el desarrollo de proyectos editoriales de importante éxito en el país como *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, entre otras publicaciones, era lógico que la jerarquía eclesiástica mexicana encargará a los jesuitas la misión de renovación y fortalecimiento del área de las comunicaciones en general y editorial en particular.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS, LAS HISTORIETAS Y LA NIÑEZ

El antecedente de historietas confesionales en México se encuentra en los esfuerzos de la Compañía de Jesús para introducir, en el proceso de formación religiosa, a los niños a través primero con la creación de una asociación eucarística vinculada al Apostolado de la Oración, pero exclusiva en sus actividades para la niñez católica del mundo, denominada La Cruzada Eucarística de los Niños [Díaz 2020: 179-180].

Los primeros centros de dicha asociación en México se fundaron a mediados de 1919 bajo la iniciativa del padre Bernardo Bergoend s. j. y en 1923 salió a la luz el primer número de la revista *La Cruzada Eucarística*, órgano de difusión de dicha asociación, dirigida por el padre Joaquín Cardoso s. j. El objetivo de la revista era generar un espacio de información sobre el programa pastoral de Acción Católica en el país, dar a conocer los avances del desarrollo de la asociación La Cruzada Eucarística e introducir en los hogares mexicanos una lectura familiar. Aunque la revista estaba más bien dirigida a los directores diocesanos, directores locales y celadores de los centros de la Cruzada y a los padres de familia, a quienes se les quería mantener informados sobre las acciones pastorales en el Vaticano y en el ámbito nacional, también tenía como objetivo ofrecer una lectura a la niñez y juventud del país. En ese sentido, se introdujo al interior de la revista una sección dedicada particularmente a ese sector de la sociedad. La sección consistía en la narración de una novela por entregas o de folletín —como se llegó a conocer en el siglo xix— con algunas imágenes que ilustraban partes de la historia narrada, misma que llegaba a durar hasta más de un año. Más tarde se agregó, aunque esporádicamente, una sección de historieta o tira secuenciada, que llegó a ocupar una página completa— al estilo de los periódicos de la época.

La revista *La Cruzada Eucarística* se mantuvo bajo la dirección del padre Cardoso durante 14 años. A partir de enero de 1938 cambió la administración a manos del padre José Antonio Romero, quién, siendo director de la editorial Buena Prensa, tomó la decisión de incorporar la revista *La Cruzada Eucarística* como parte de sus proyectos editoriales. Bajo su administración

la revista fue cambiando de formato e incluyendo contenidos mucho más dirigidos a los infantes como la incorporación eventual de tiras cómicas, pero no fueron constantes.

Ese mismo año apareció como suplemento en el interior de *La Cruzada Eucarística* —que seguía manteniendo su carácter informativo y noticioso— una nueva revista bajo el título de *La Cruzada. La Revista de los niños*. Dicha revista era plenamente de entretenimiento para niños y jóvenes, con contenidos que divertían, eran instructivos sobre valores y comportamientos propios del catolicismo. Ésta revista puede ser considerada el primer gran esfuerzo de la Compañía de Jesús en México para la aproximación a la producción de una historieta, aunque propiamente debe considerarse una revista infantil, con contenidos diversos que incluían algunas historietas. La revista tuvo una duración de siete años. Para finales de 1944 se anunciaba que *La Cruzada* sería reemplazada por otra revista bajo el título de *Chiquitín*, con los mismos objetivos de entretener al público infantil y juvenil, pero ¿cuáles fueron las razones de dejar el proyecto inicial que parecía tener una recepción importante, para dar inicio a otro con características similares?

CHIQUITÍN, PALADÍN DE LA MORALIDAD CATÓLICA MEXICANA A MEDIADOS DEL SIGLO XX

Según Aurrecochea y Bartra [1988:13-17], en la década de 1940 las historietas alcanzaron un apogeo inusitado que se vio reflejado en el aumento del tiraje de historietas como *Pepín*, de la cadena García Valseca y *Chamaco* de Publicaciones Herrerías. Como ya se mencionó, las llamadas “revistas de monitos” se convirtieron en uno de los entretenimientos más importantes de la población —principalmente de la naciente población urbana, pero llegaron a muchos rincones inimaginables— por su bajo costo, por la posibilidad de llevarla consigo, de prestarla o intercambiarla y por las historias que retrataba. Con un lenguaje accesible, coloquial y cercano los sectores marginales o menos favorecidos económicamente se veían reflejados, pues la mayor parte de esas revistas ilustraban y hacían crítica, incluso sorna de los sectores ricos, de los jefes de oficinas, de los empleadores, pero también de los pobres, de los trabajadores, obreros, oficinistas, jardineros, secretarías, trabajadoras del hogar; presentaban la situación social y sentimental de las mujeres bajo el contexto de la modernidad: mujeres casadas, madres abnegadas o amargadas, solteras, engañadas, abandonadas, trabajando en el hogar y fuera de él; reflejaban a la niñez y juventud pobre, en abandono, bajo el peligro de “malas compañías”, a merced de la delincuencia y de vicios como el alcohol o el cigarro; o los hombres representados como

machistas, alcohólicos, delincuentes, trabajadores abusados. En ese retrato social las historietas mostraban la picardía, el morbo por lo desconocido y prohibido, la irreverencia, el cinismo, la trampa y el oportunismo de la sociedad, entre otras conductas.

Frente a esas representaciones sociales, que estaban inundando el mercado lector de la población mexicana, se levantaron voces diversas que calificaban a los también denominados “pepines” como publicaciones vulgares e indecentes, reproductoras de imágenes depravadas del ser humano. Diversas organizaciones seculares católicas como los Caballeros de Colón, la Legión Mexicana de la Decencia o la Unión de Padres de Familia en el ámbito nacional y vinculadas con otras organizaciones regionales aprovechaban sus espacios de reunión u órganos de divulgación propios para denunciar o advertir sobre los peligros a los que se exponían quienes tuvieran acercamiento a las revistas de historietas. [Rubenstein 2004: 139-197]. La llegada de gobiernos cercanos a las jerarquías eclesiales católicas —como el de Ávila Camacho, Miguel Alemán y otros de las décadas de 1940 y 1950— permitió el crecimiento de esos espacios seculares católicos en la medida en que podían influir sobre la feligresía de manera más directa que el propio Estado, limitado por las leyes constitucionales sobre libertad de prensa. La Iglesia católica y esos grupos moralistas podían expresar abiertamente sus ideas sobre la modernidad, la cual, desde su perspectiva, estaba poniendo en mayor peligro la moralidad católica de la población mexicana. Así lo describía un miembro de la Compañía de Jesús a finales de 1944: “Hay una plaga que es una amenaza para la inocencia de los niños: las revistas inmundas, obscenas, repugnantes, criminales que tanto mal hacen a la niñez: las revistas de monitos” [Cantú 1945: 63].

Los avances técnicos y artísticos logrados en la industria del comic y/o historieta nacional, junto con el crecimiento del mercado de las historietas, tanto en su producción como en el gusto del público propició, entre los directivos de la Obra Nacional de Buena Prensa, la idea de crear una historieta que cumpliera con los estándares del mercado nacional en lo técnico y en lo creativo, pero pensando en ofrecer al público lector, ávido de las historietas, contenidos que fortalecieran los valores y moralidad católicos. De esta forma, el 7 de enero de 1945 salió a la venta el número 1 de *Chiquitín. Revista para muchachos*. Y así se anunciaba su aparición en una reunión para celebrar un aniversario de la Asociación del Apostolado Secular:

Hay también en la Buena Prensa y se recomienda con insistencia a los socios del Apostolado, sobre todo a las directivas para que hagan vacío a las revistas pornográficas dedicadas a los niños y se recomienda que se suscriban a la re-

vista semanaria que se llama “La Cruzada” [la cual ya había sido sustituida por *Chiquitín*] que pueden leer los niños de la Cruzada [la asociación eucarística infantil la Cruzada Eucarística de los niños] y los que no pertenezcan a ella, ya que ahora leen los monitos hasta los hombres con barba; pues a los hombres con barba también pueden enseñarles esos monitos, historias, cuentos que no perjudican si no que instruyen en la religión y que excitan al alma para practicar la virtud; las intenciones que se reparten, tan necesarias para fomentar el espíritu de piedad las revistas están para acordarnos constantemente de nuestro deber, de nuestros compromisos [Cantú 1945: 63].

Chiquitín. Una revista para muchachos es de las primeras historietas profesionales en México, destinada especialmente al sector infantil —niños entre cinco y 12 años— y juvenil —entre 12 y 18 años. El primer número, como ya se dijo, salió el 7 de enero de 1945 y el último, con el número 586, salió el 1 de septiembre de 1963. Se publicó semanalmente, todos los domingos, hasta diciembre de 1954, a partir del primer número del año 1955 fue mensual. Inició con un costo de \$0.10 por ejemplar y la suscripción anual por \$5 pesos. La intención era que la revista llegara al público mexicano, pero se aspiraba llegar también a otros lectores latinoamericanos. Debido al éxito comercial de las historietas en el país y al del propio proyecto de *Chiquitín*, a partir del año de 1950 la revista amplió sus destinatarios, dirigiéndose entonces a todos los públicos. Y así lo hicieron saber sus editores cambiando el subtítulo de *Una revista para muchachos* por *Una revista para todos* [imágenes 1 y 2].



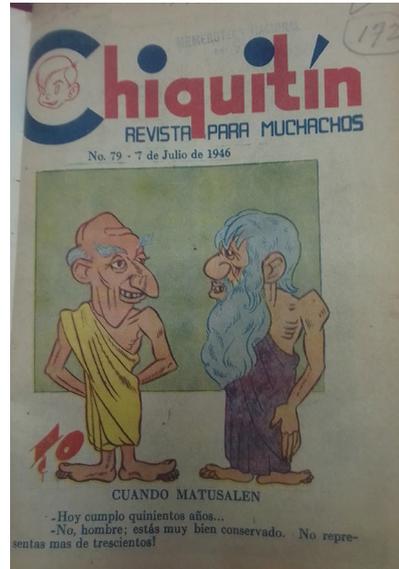
Imagen 1. Portada de *Chiquitín. Revista para muchachos*, 1, 7 de enero de 1945. Buena Prensa. México. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.



Imagen 2. Portada de *Chiquitín. Revista para todos*, 314, 7 de enero de 1951. Buena Prensa. México. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Chiquitín estuvo dirigida por el padre José Antonio Romero s. j. hasta mayo de 1961, a partir de junio de ese año fungió como director el padre E. Torroella s. j. hasta septiembre de 1962 y, desde octubre de ese año hasta su último número en existencia en septiembre de 1963, fue director el padre Wifredo Guinea.

El perfil creativo de *Chiquitín*, aunque siguió la línea de *La Cruzada* en algunos aspectos, marcó algunas diferencias. El tamaño de la revista cambió de grapa o estándar (17 cm de ancho x 26 cm de alto), como ahora se les conoce, a uno más pequeño (13 cm de ancho x 20 de alto). Siguiendo el prototipo de las revistas de historietas nacionales, la portada de *Chiquitín* fue aprovechada para llamar fuertemente la atención de niños y grandes por medio de una mayor calidad de impresión por el tipo de papel y por el color, en especial por la contundencia de imágenes con una pequeña anécdota “cómica” que marcaba estereotipos sociales y que actualmente no serían aceptables, como se puede observar en las siguientes imágenes [imágenes 3, 4 y 5].



Imágenes 3, 4 y 5. Portadas de *Chiquitín. Revista para muchachos*, 6, 1945; 79, 1946; 117, 1947. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Al interior, el papel e impresión se manejaba de menor calidad y con colores sepia o blancos y negros. Además de cierto financiamiento por parte de la propia institución eclesiástica católica, otorgada a la editorial Buena Prensa, la revista *Chiquitín* contaba con la venta individual, por suscripción de la misma y con la venta de espacios publicitarios al interior de la revista. Se siguió con la tónica publicitaria de *La Cruzada*, cada vez con mayor número de anunciantes, toda vez que se comprendió que el lector de historietas era susceptible consumidor de los productos que se anunciaban al interior (bebidas gaseosas como Orange-Crush, pasta de dientes Colgate, relojes Steelco, entre otros), razón por la cual también resultaba significativo llevar, bajo el mismo formato de viñetas secuenciadas, la propia propaganda, como fue el caso de Maizena. Destaquemos que la publicidad abría las posibilidades de una mayor duración para la revista en tanto, como sabemos, generaba entradas más seguras y constantes de capital [imagen 6].



Imagen 6. Propaganda al interior de la revista *Chiquitín*. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

El contenido de *Chiquitín* es versátil, con variadas secciones que llaman la atención de niños y jóvenes de diversas edades en esa época. Las notas editoriales manejaban igualmente temas varios. En sus inicios se dio prioridad a establecer la perspectiva católica sobre la modernidad, los avances tecnológicos, principalmente en los medios de comunicación y el impacto que esa modernidad estaba ejerciendo sobre la espiritualidad y religiosidad católica:

Mientras los hombres aplicándose a inventar recreos de todo género que no tardan en disgustarles, la Naturaleza, con una bondad maternal, ofrece a todos sus hijos el menos costoso, el más inocente y el más durable de los placeres, el de que gozaban nuestros primeros padres en el Paraíso terrenal, y que la depravación del hombre desdeña por otro género de vanas e insanas diversiones; por poco que hayamos conservado la primitiva sencillez, es casi imposible no hallar mil encantos que observar en la Naturaleza. Así el pobre como el rico puede proporcionarse este placer y gusto. En comparación de ellos, ¿cuán frívolas y engañosas son esas diversiones tan estudiadas y magníficas que busca el poderoso con tantos cuidados y dispendios, y al propio tiempo cuán efímeras! [“Miramos sin Amor”. *Chiquitín*, No. 2, 1945].

Los temas abordados en la editorial de cada número iban más dirigidos hacia los padres de familia o a un público un tanto más maduro. Con un lenguaje más formal, eran tratados temas sobre los comportamientos sociales y las actitudes entre los seres humanos frente a circunstancias de confrontación individual y social. De tal forma que se abordaban aspectos sobre las virtudes como el buen ánimo, sobre los hábitos domésticos como levantarse temprano, asearse, comer bien, la limpieza del hogar, el respeto a la autoridad, la influencia de la religión sobre todos esos aspectos de la vida en sociedad y su papel como guía de las nuevas generaciones en su camino hacia la “dignificación humana”. También se aprovecharon las páginas editoriales para establecer la posición de la Iglesia católica con relación a temas de orden político y social como la introducción del comunismo o las políticas educativas en el país. Ejemplificando la forma en que se introducían estos temas en una revista de historietas como *Chiquitín*, cito el siguiente texto que hace referencia a la educación laica:

La escuela sin Dios, sea cual fuere la aparente neutralidad con que el ateísmo se disimula, es una indigna mutilación del entendimiento humano, en lo que tiene de más ideal y excelso: es una extirpación brutal de los gérmenes de la verdad y de la vida que laten en el fondo de toda alma, para que la educación

los fecunde. No sólo la Iglesia Católica, oráculo infalible de la verdad, sino todas las ramas que el cisma y la herejía desgajaron de su tronco, y todos los sistemas de filosofía espiritualista, y todo lo que en el mundo lleva algún sello de nobleza intelectual, protestan a una contra esa intención sectaria y sostienen en las respectivas escuelas confesionales, o aquellas, por lo menos, en que los principios cardinales de la teodicea sirven de base y supuesto a la enseñanza, y la penetran suave y calladamente en su influjo [“La educación sin Dios”. *Chiquitín*, No. 82, 1946].

También se comenzaron a introducir en la página editorial temas de conocimiento general como la biografía de algún músico, científico o profundizar sobre algún tema de historia universal o de México. Se incluían secciones de entretenimiento como preguntas curiosas, chistes, temas de ciencia o cultura general, algunas secciones de amenidades como aprender a dibujar o recortar imágenes para la diversión de los pequeños.

Pero también se procuró mantener una conexión con el público lector por medio de otras secciones como la creación de un ALBUM en el que semanalmente se presentaba la fotografía de alguno de los niños suscriptores o lectores cotidianos de *Chiquitín*, registro que también proporcionaba a los creadores de la revista una aproximación sobre el público lector de la misma. Esta sección llama particularmente la atención pues gracias a las imágenes fotográficas que enviaban los pequeños lectores o sus padres, se visualizan los sectores que accedían a la lectura de *Chiquitín*. Dominan las fotografías de niñas y niños de ambientes urbanos, desde las grandes ciudades como la de México o Guadalajara hasta pequeñas poblaciones urbanas del interior de la República con edades de los dos años hasta jóvenes de más de 18 años. Por medio de esas imágenes podemos observar también grupos de niñas y niños ordenados junto a la presencia de un sacerdote, muy probablemente gran parte del público lector se encontraba en grupos catequéticos o en miembros de la asociación La Cruzada Eucarística los cuales eran suscritos a la revista con el apoyo de los padres de familia [imágenes 7, 8 y 9]. Con el mismo tenor de mantener comunicación con los lectores, se creó otra sección para responder preguntas del público y un concurso de cuento, en el que el ganador tendría como recompensa la publicación de su escrito en las páginas de la revista.



Imagen 7. Sección “Fotos de nuestros lectores” en *Chiquitín*, 25, junio de 1945. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

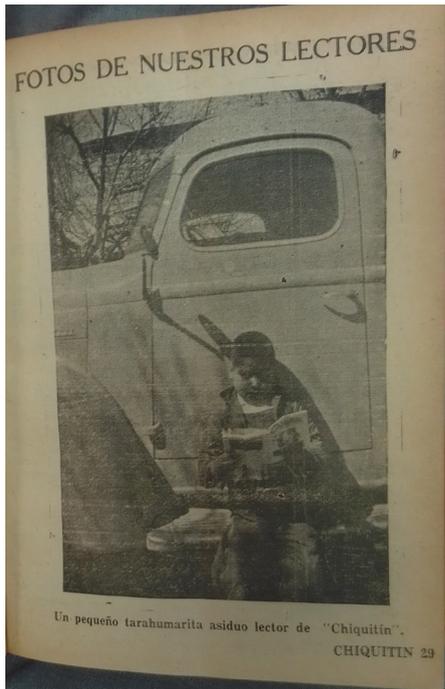


Imagen 8. Sección “Fotos de nuestros lectores” en *Chiquitín*, 3, agosto de 1945. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Imagen 9. Sección “Fotos de nuestros lectores” en *Chiquitín*, 176, mayo de 1948. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.



La publicación de *Chiquitín* debió ser un acontecimiento relevante para ciertos sectores de la sociedad, los de ideas más tradicionales y apegados a la moral católica, que veían por primera vez un esfuerzo verdaderamente importante por su calidad de producción y por ofrecer con imágenes, historias y entretenimiento “una lectura sana” que pudiera competir en popularidad con los “pepines”. Se había comprendido que las nuevas generaciones, aún en su mayoría analfabetas, estaban integrando como parte de su entretenimiento la lectura en imágenes que proporcionaban las historietas. Esas revistas que permitían la doble lectura en imágenes y texto posibilitaba a muchos iniciar su acercamiento a las letras y a otros reforzar su lectura con apoyo de las imágenes.

Pero, para los creadores de *Chiquitín*, más que una revista con posibilidades didácticas o incluso de entretenimiento, su objetivo era incidir sobre la formación ética y moral de la sociedad mexicana, principalmente su niñez y juventud. En ese sentido, otro aspecto importante para la revista, que surgía como producto de un movimiento en contra de las revistas de historietas nacionales como *Pepín* o *Chamaco*, era legitimar su función instructiva y moralizante a la vez que reiterar el “peligro” de esas otras lecturas. Así se planteaba en una de sus editoriales:

Amáis la lectura y por eso me alegro mucho, porque así podéis instruiros y educaros. Pero debo advertiros que la lectura, así como es una excelente manera de instrucción, también puede serlo de corrupción; y a lo que veo, alguno de vosotros tiene ya experiencia, y lo malo es que no quiere escarmentar. La lectura es alimento de la inteligencia, y si la lectura es mala es alimento envenenado, y la inteligencia morirá por intoxicación.

Como yo quiero que os eduquéis vosotros mismos, hago un llamamiento a vuestra conciencia y os recomiendo que ahora, y más tarde y SIEMPRE, dejéis en el acto toda lectura que juzguéis mala o peligrosa [“Las buenas lecturas”. *Chiquitín*, No. 37, 1945].

La campaña en contra de las historietas, registrada por Anne Rubenstein [2004:159-172] para la década de 1940, en específico por parte de los grupos conservadores encabezados por la institución eclesiástica católica y por el programa pastoral Acción Católica en México quería, si no terminar con la comercialización de ese tipo de revistas, disminuir, por medio de la advertencia, incluso prohibición con la censura, su lectura. Por ello, los editorialistas de *Chiquitín* enfatizaban sobre la idea de que el peligro de las malas lecturas radicaba en extender “la corrupción”, “malas costumbres”, y fundamentalmente en “la pérdida de la fe” de toda la sociedad. El recordatorio semanal, colocado al interior de las páginas de *Chiquitín*, de ser una publicación registrada por la Secretaría de Educación Pública (SEP), pertenecer a la Asociación Nacional de Prensa, Escritores, Libreros y Editores Católicos (ANPELEC) y desde 1951 ser una revista “con aprobación eclesiástica”, era una forma de distinción y legitimación frente a otras historietas. Bajo ese mismo objetivo de distinción con respecto a otras historietas aparecieron desde 1946 al interior de la revista leyendas que subrayaban el objetivo principal de la misma: “DIFUNDA ‘CHIQUITIN’ [...]. Hará usted un BIEN [...]” o “Positivamente Infantil ‘CHIQUITIN’” o claramente la leyenda que subrayaba sus intenciones instructivas y moralizantes.

Con base en esas consignas, se fue delineando una diferenciación de la infancia a partir de los contenidos propuestos. Para niños de entre dos y ocho años se ofrecían historietas con más imágenes que contenido textual como “Huizachito” —un niño como de cinco años que vive en una población rural— o “Pepe Tromba” —un joven de entre 15 y 17 años que trabaja en una embarcación—, ambos personajes están acompañados por una mascota que funge como “la conciencia”, que indica los peligros o apoya las acciones positivas, en el caso de “Huizachito”, un perro llamado Pingo, mientras que a “Pepe Tromba” lo acompaña un periquito llamado Pupy [imágenes 10, 11 y 12].

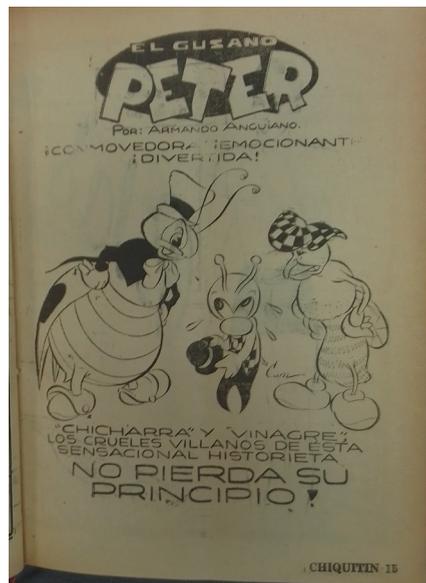
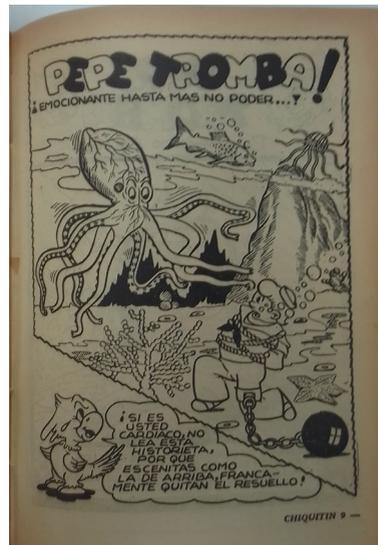


Imagen 10, 11 y 12. Historietas “Huizachito”, “Pepe Tromba” y “El gusano Peter”. *Chiquitín*, 25, 1945; 6, 1945 y 25, 1945. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Cada una de las historietas introducidas en la revista tenían una amplia duración (entre un año o más), pero se renovaban apareciendo numerosos títulos que llamaron la atención del público lector a lo largo de la existencia de la revista. Se propusieron también historietas que tenían como protagonistas animales diversos (zorrillos, grillos, ratones, etcétera) a los que se les presenta viviendo aventuras de todo tipo, cómicas pero también dramáticas y que recuerdan las posteriores historietas de *Cuentos de Walt Disney* que comenzaron a editar en español los Talleres Editores-Impresores-Novaro a partir de 1949. Los títulos que va proponiendo *Chiquitín* querían contraponer a las imágenes y discursos que ofrecían otras historietas como *Pepín* y *Chamaco*. Frente a imágenes e historias de niños pícaros, con malos modales y actitudes retadoras hacia figuras de autoridad, las historietas de *Chiquitín* presentaban la imagen tierna de niños o animalitos cándidos, obedientes, traviesos, curiosos que frente a los diversos conflictos de la vida, terminaban saliendo de ellos con un aprendizaje sobre “los caminos correctos” a seguir, mediante la dirección hacia “el buen camino” y el respeto. Lo mismo ocurría con aquellas representaciones de adultos tramposos y desafiantes que ofrecían algunos títulos de historietas más comerciales.¹

En los 18 años de existencia *Chiquitín* pasó por tres etapas de cambios importantes. La primera va de 1945 a 1950, años en los que se va constituyendo como uno de los materiales importantes en la lucha por contrarrestar “las malas lecturas” por “buenas lecturas”, además de las historietas que ya hemos mencionado se propusieron otras para niños más grandes, con mayor experiencia en la lectura; se inició con historias largas y muy pocas imágenes, pero paulatinamente se fueron integrando historietas de novelas clásicas, para introducir a la niñez y juventud en el conocimiento de la literatura de aventuras destinada a ese sector; varias de las obras de Julio Verne fueron adaptadas en *Chiquitín* bajo el formato de historieta. Por un tiempo se retomó la historieta didáctica de Historia nacional que había introducido la revista *La Cruzada* en sus páginas, ese tipo de historieta tuvo una muy corta duración.

La segunda etapa, que va de 1951 a 1955, en la cual hizo el cambio de *Chiquitín. Revista para muchachos* a *Chiquitín. Revista para todos* con la clara intención de sumar a todos los públicos lectores, hubo un intento por aumentar de forma considerable el número de páginas que sería de 32 a

¹ Otros títulos de esas historietas en *Chiquitín* serán: “El gusano Peter”, “Tufillo”, “Animales de la floresta”, “Roe Queso en la era atómica”, “Cayito”, “El Copetazo”, “El gigante egoísta” —historieta basada en el cuento de Oscar Wilde—, “Tacuche y Pitorro”, “La Cucaracha”, entre otros.

52, pues el propósito era introducir, además de las historietas destinadas a los niños y jóvenes, otras historietas con narrativas un tanto más dramáticas para públicos adultos. Esas nuevas historietas respondían a una nueva campaña en contra de “las lecturas pecaminosas” que la Iglesia católica y diversos grupos tradicionalistas estaban haciendo en una nueva campaña de moralización que inició a principios de la década de 1950. [Rubenstein 2004: 180-186]. A partir del primer número de 1951 se ofrecieron historietas que presentan escenas sociales producidas por la industrialización y urbanización de las ciudades. Enmarcados en escenarios claramente urbanos se presentaron personajes que conectaban con la mayoría de la población mexicana de la década de 1950: las grandes y aristocráticas casas citadinas, los barrios populares, las clases medias que estaban creciendo y tomando un papel importante en las exigencias sociales del momento, entre otros muchos escenarios.

Inicia esta etapa una historieta bajo el título de “El padre Juan y la pandilla del barrio” que presentaba las problemáticas sociales y peligros a los que se tenían que enfrentar los jóvenes subrayando, a partir de su protagonismo, la fortuna de contar con los “buenos concejos” y apoyo de un religioso para sobrellevar sus dificultades [imagen. 13] En esta historieta, escrita por Roberto Aldaña, la representación de la niñez y juventud es de bondad natural, pero se enfrentaba a las exigencias de la modernidad como la existencia de clases sociales sin acceso a la atención médica, con sueldos muy bajos cuyas inmensas necesidades obligaban a trabajar a los niños y jóvenes en apoyo a sus padres, razones por las cuales se veían envueltos en situaciones complicadas y para tomar decisiones que los podían llevar hacia “caminos incorrectos”. Pero, también se les representaba como un apoyo importante en la vida de los adultos, pues su candidez y buenas intenciones naturales cuestionaban el accionar de muchos adultos.

Otro título que revela los nuevos objetivos de *Chiquitín* hacia la creación de historietas que pudieran reflejar los entornos modernos y sus problemáticas sociales fue “Destino de Redentor”, escrita por Octavio Díaz [imagen 14]. Esta historieta mostraba las aflicciones de diversos personajes relacionados con el protagonista, y cómo a través de la oración y la fe católica se podía sobrellevar las circunstancias adversas.

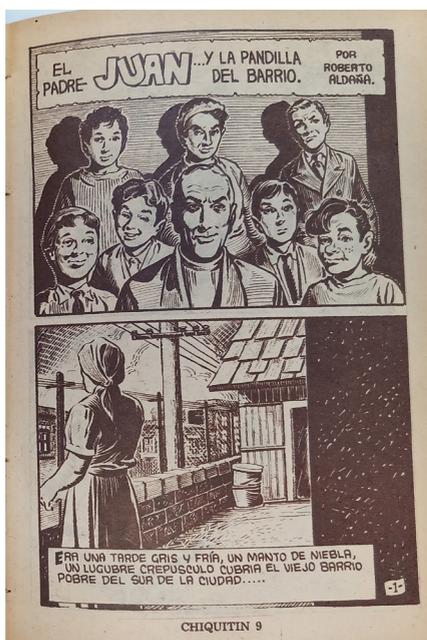


Imagen 13. “El padre Juan y la pandilla del barrio”. *Chiquitín*, 314, 1951. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.



Imagen 14. “Destino de Redentor”. *Chiquitín*, 314, 1951. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Cada número contaba con cerca de 10 historietas para el entretenimiento, formación moral y religiosa de la sociedad mexicana de la década de 1950.² En su mayoría los argumentistas e ilustradores fueron hombres. Destacan los nombres de Armando Anguiano, Ricardo Fernández Jr., José Huerta y Octavio Díaz, por mencionar sólo algunos. En la primera etapa el lugar de las mujeres dentro de *Chiquitín* se remitía a las fotografías enviadas por las niñas lectoras o a su participación en una sección especial para las niñas, intitulada “Para las lectorcitas” que consistía en un concurso de tejido. Se invitaba a las niñas a presentar trabajos tejidos para ser evaluados. En cuanto a las historietas ninguna de la primera etapa colocaba la

² Otros títulos de historietas durante esos años son: “Sendas humanas” de Emilio Cuesta B; “Aventura en el desierto” de Juan Carlos S. Rojo; “Chucho el intrépido” de Jorge Briseño; “Cuauhtémoc” de Francisco del Real; “Kalu. El rey de la selva”, adaptación de Adrián Luky, entre otros.

figura femenina como protagonista. No obstante, la presencia femenina era inevitable, pero siempre representada como una mujer abnegada, sumisa y dedicada al cuidado de los hijos y de las actividades domésticas en el hogar, ejemplificando con ello el lugar ideal en el que la Iglesia católica colocaba a las mujeres.

En la segunda etapa, ya en la década de 1950, la participación femenina en la revista *Chiquitín* cambia de forma relevante, tanto por el papel que adquiere la mujer en la participación como creadora de historietas como en la representación que sobre las mujeres se ilustraba en la revista. Muy probablemente esto se debió a la visibilidad que adquieren las mujeres frente a su inserción en la vida económica del país; las mujeres tienen que salir en busca de trabajos, las nuevas generaciones de mujeres se están preparando en las universidades y su presencia también crece dentro de la industria del entretenimiento: en la música, en el cine, en el teatro y son visibles en las revistas de esparcimiento. La Iglesia católica tiene que redefinir el papel de las mujeres en la modernidad del siglo xx.

Dentro de las nuevas historietas de *Chiquitín* comenzaron a aparecer muchas mujeres, monjas, novias, madres, trabajadoras del hogar. De entre las primeras historias que colocan a una mujer como protagonista, dentro de las páginas de *Chiquitín*, se encuentra una de Menéndez Pelayo, bajo el título de “La florista”. En esa historia, que contiene muy pocas imágenes, todos los personajes son mujeres, a las que se representa de la forma más tradicional: una mujer de edad madura, aristócrata, venida a menos después de perder buena parte de su fortuna, pero que necesitaba de un séquito de mujeres que la atendiera, mujeres trabajadoras, chismosas, envidiosas y entrometidas. Pero, estaba otra joven mujer con características distintas: amable, comedida, sacrificada, virginal, todas tipologías pensadas desde lo que la moralidad católica entendía, eran las cualidades propias de una “buena mujer”.

A partir de julio de 1952, *Chiquitín* presentó por primera vez una historieta protagonizada por una mujer, con el título de “Florecita” la cual fue escrita por Susana Hernández, argumentista e ilustradora que se convertirá en una de las más recurrentes creadoras de historietas de *Chiquitín*, con varias historietas a la largo de la década de 1950.³ En “Florecita” se presentan historias de la cotidianidad de una joven mujer frente a un escenario urbano y moderno. La joven es colocada en un escenario familiar, pues vive con sus padres y hermanos varones, está comprometida y trabaja como secretaria

³ Otras historietas de Susana Hernández que salieron en *Chiquitín* son: “Alrededor del mundo”, “Caballero Tigre”, “Kigrid”, “El paje de paja”, entre otros.

en una oficina de la ciudad de México [imagen 15]; a pesar de ese entorno, Florecita conserva las cualidades de una “buena mujer”, obediente con sus padres, comedida con sus hermanos, atenta con su prometido. Esencialmente la historieta relata situaciones cotidianas de Florecita con su familia, en el trabajo o con su prometido. Desde la óptica católica, la protagonista es un ejemplo de virtud femenina, mostrando la forma de conciliar las exigencias de la modernidad hacia las mujeres con la tradición moral católica.

En ese mismo tenor de presencia femenina en las páginas de *Chiquitín*, al año siguiente, en 1953, se ofrece por primera vez una historieta dirigida al público infantil que tiene como protagonista a una pequeña niña, “Trecitas”. Una niña inteligente, vivaz y curiosa cuyas características la meten en algunos problemas pero gracias a esas mismas particularidades de su personalidad la ayudan a salir adelante de los problemas a los que se pueda enfrentar [imagen 16].



Imagen 15. Portada de la Revista *Chiquitín*, 394, 1952. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.



Imagen 16. Interior de *Chiquitín*, 445, 1953. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Además de esas nuevas historietas, *Chiquitín* dio continuidad a las destinadas al público infantil con historias más cándidas y divertidas, pero no por ello dejaron de tener un sentido moralizante. Asimismo, se comienza la adaptación a historietas de narrativas católicas de prolíficos autores jesuitas como en el pasado cuando se había hecho *La Monja Miliciana* del jesuita Hipólito Jerez en la revista *La Cruzada*. Concretamente me refiero a la adaptación en historieta que se hizo de la novela de aventuras del padre Carlos María de Heredia s. j. y su obra *Las aventuras espiritistas de Sherlock Holmes* en la que dio continuidad a su intento por demostrar que los fenómenos espiritistas no eran más que fraudes.

Tal era la intensión de Buena Prensa y su director José Antonio Romero de colocar a *Chiquitín* como uno de los productos literarios más importantes de la editorial que, en 1953 hubo un esfuerzo por presentar la revista de historietas con todas las páginas a color, desafortunadamente el proyecto no duró ni un año, muy probablemente los costos de la impresión a color fueron excesivos. Durante ese año aparecieron otras historietas que reflejaban las preocupaciones más latentes para la Iglesia católica como el tema del avance del comunismo en territorio nacional, sobre ese aspecto se presenta la historieta “Evitemos este mañana”, de José Luis Ezquerro, quien relata la forma en cómo fuerzas extranjeras quieren convertir el sistema de gobierno mexicano en comunista. Dentro de las páginas de la revista un dirigente comunista es representado con una imagen muy parecida a la de León Trotski y a quién se hace describir las formas en las cuales serán introducidas las ideas comunistas entre la población. Llama la atención el énfasis sobre los medios de comunicación, prensa, cine y radio como esenciales en la propaganda ideológica [imágenes 17 y 18].

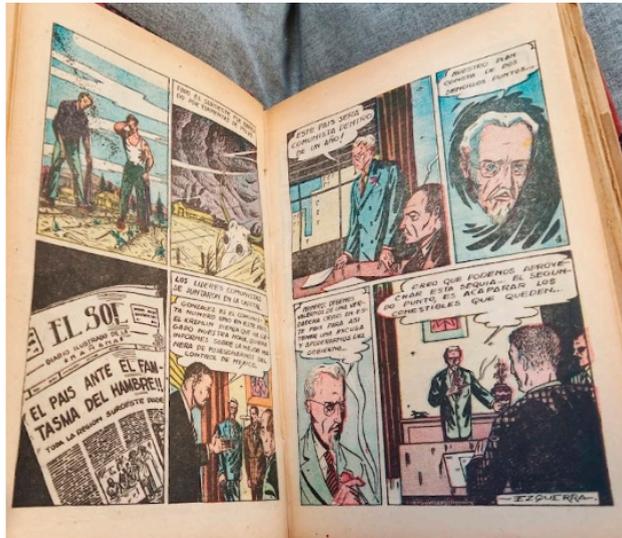


Imagen 17. “Evitemos este mañana”. *Chiquitín*, enero 4 de 1953. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

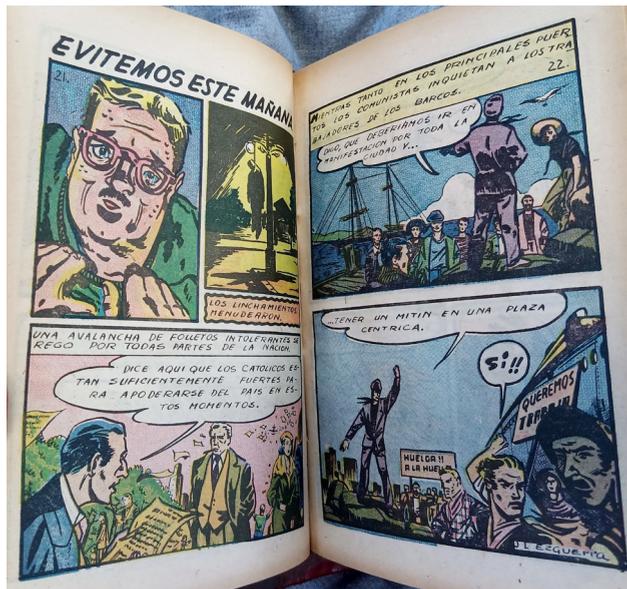


Imagen 18. “Evitemos este mañana”. *Chiquitín*, 422, 1953. Fuente: Hemeroteca Nacional de México.

Finalmente la tercera etapa de *Chiquitín* se dio iniciado el año de 1954 reduciendo su aparición de semanal a una revista mensual, disminuyó también el número de historietas y volvió a las 32 páginas. El objetivo de estos cambios respondía nuevamente a las exigencias del mercado de historietas, el cual había crecido en propuestas, calidad y lectores. Cabe señalar también que justo en ese año de 1954, la editorial Buena Prensa se asoció con los talleres Editores-Impresores-Novaro para la realización de *Vidas Ejemplares*, una propuesta de historieta confesional católica de gran calidad en el papel y edición con fines instructivos y moralizantes, a la vez que, fuera “divertida y amena” para el mercado hispanoamericano. Con este proyecto Buena Prensa trataba de llevar su propuesta editorial de historietas moralizantes y religiosas a mercados más amplios.

Pero *Chiquitín* no dejaría de cumplir su misión de oponer “las malas lecturas” por “buenas lecturas”. En sus páginas llamaba nuevamente la atención de la población incitándolos a coleccionar las historietas que mensualmente se presentarían en cada número que saliera de *Chiquitín*, pues a decir de los editores:

Chiquitín lleva ya muchos años de publicarse, en medio de un sinnúmero de dificultades, tratando siempre de llevar a los niños lecturas sanas que les oriente y les ayuden a ser buenos ciudadanos, honestos y honrados.

“*Chiquitín*” sigue en ese plan, pero necesita su ayuda. En este tiempo, pleno de inmoralidades, debemos aunar nuestros esfuerzos, defendiendo la limpieza de las mentes de niños y jóvenes, para poder aspirar a un México mejor. Recomendando “*Chiquitín*” [...] difúndalo!!! [*Chiquitín*, No. 493, 1955].

Para mediados de la década de 1950 la sociedad mexicana había crecido demográficamente de forma exponencial, el proyecto de urbanización había crecido también de forma importante, las clases medias que se concentraban en las grandes ciudades como la de México, Guadalajara o Monterrey tenían nuevas exigencias que estaban modificando el actuar tradicional de la sociedad mexicana. Los creadores de *Chiquitín* plantean dramáticamente cómo crece la delincuencia entre los jóvenes, la desmoralización de las mujeres, la eliminación de la institución familiar con el aumento de los divorcios, de las infidelidades matrimoniales; acciones todas inducidas por “lectura de insanas historietas”. A partir de 1956 y hasta su último número, en septiembre de 1963, *Chiquitín* presentó sólo una historieta completa por número; dejaron de aparecer las otras historietas al interior de la revista.

CONSIDERACIONES FINALES

La revista de historietas *Chiquitín* se constituyó entre los años de 1945 a 1963 en uno de los esfuerzos de modernización de la comunicación de la Iglesia católica en México. Frente a la imposibilidad de manifestar sus desacuerdos con las políticas que en materia religiosa estaban implantando los gobiernos posrevolucionarios después de los Acuerdos de Paz de 1929, sus esfuerzos se replegaron al ámbito de la sociabilidad religiosa: asociaciones católicas, manifestaciones religiosas y las comunicaciones, particularmente la prensa.

El avance modernizador de México entre las décadas de 1940 y 1960, traducido en el crecimiento demográfico, en la urbanización de algunas ciudades, en el crecimiento de las clases medias y en la industrialización, propició cambios en el entorno social, mismos que fueron vistos por la jerarquía eclesiástica mexicana y por otros grupos conservadores, como un peligro para el mantenimiento de la tradicional moral católica. En ese contexto, *Chiquitín* era parte de las estrategias para mantener los lazos de comunicación entre la población y la Iglesia católica. Con el transcurrir del tiempo, cuando las historietas en general se convertían en el medio de comunicación de masas de mayor alcance e influencia se advertía, por parte de la Iglesia católica, que eran también espacios de transmisión de ideas y comenzaban a reflejar una realidad social complicada que atentaba contra los valores tradicionales del catolicismo. Bajo esa premisa y en el entendimiento de que no es posible acabar con la producción de historietas, el episcopado mexicano recurrió a una de las instituciones eclesiásticas, la Compañía de Jesús, con una importante tradición en el ámbito de las comunicaciones impresas para desarrollar un programa editorial de alcances importantes.

Así surgió la revista de historietas *Chiquitín* y con ella un camino de éxito en los nuevos esfuerzos de instrucción religiosa y moralización de la población. Iba dirigida inicialmente al público infantil y juvenil pero, dado el éxito, se convirtió en una revista para todo el público lector del país. *Chiquitín* funcionó como una lectura de amplio entretenimiento para los más jóvenes, pero también como una guía moral y espiritual frente a las nuevas circunstancias sociales de la vida moderna. Frente a la ausencia de la instrucción religiosa en las escuelas públicas, por medio de historias diversas, *Chiquitín* intentó “instruir” y “moralizar” a las generaciones más jóvenes que se convertirían en los futuros ciudadanos católicos y defensores de las instituciones religiosas católicas, sin olvidar sus valores morales.

El Estado, por su parte, que anteriormente había estado compitiendo por incorporar a la niñez y juventud en el programa de laicización de la sociedad, mediante diversas políticas educativas y culturales, durante las décadas de 1940 a 1960 apoyó los esfuerzos de moralización de la sociedad que estaba promoviendo la Iglesia católica por instituciones que censuren las lecturas populares, así que se sumó también a los esfuerzos por proponer otras lecturas en formato de historietas.

En el plano de la comunicación los jesuitas participantes en la creación de la revista de historietas *Chiquitín* tuvieron un entendimiento del fenómeno social y comercial de ese formato lector. Lograron conjuntar un importante grupo de argumentistas e ilustradores que, probablemente, compartían y entendían el mensaje que la Iglesia católica quería transmitir. También hubo un proceso de adaptación a las necesidades que la modernidad estaba imponiendo, en particular se visualizó en la representación de las mujeres en las narrativas de algunas historietas, y en el papel de las mujeres como creadoras de historietas que se incorporaron. Será importante sumergirnos a las diversas propuestas de historietas confesionales que se propusieron a lo largo de la segunda mitad del siglo xx para observar las transformaciones y adaptaciones de la cultura católica en el país.

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS CONSULTADOS

Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Hemeroteca Nacional de México.

REFERENCIAS

Acevedo Valdés Esther y Agustín Sánchez González

2011 *Historia de la caricatura en México*. Editorial Milenio, Universidad de Alcalá. Lleida, España.

Aurrecoechea, Juan Manuel y Armando Bartra

1988 *Puros Cuentos. Historia de la historieta en México, 1874-1934; 1934-1950*, vol. I. Editorial Grijalbo. México.

1994 *Puros Cuentos. Historia de la historieta en México, 1874-1934; 1934-1950*, vols. II, III. Editorial Grijalbo. México.

Bartra, Armando

- 2002 Piel de papel. Los “pepines” en la educación sentimental de México, en *Hacia otra historia del arte en México. La fabricación del arte nacional a debate (1920-1950)*, Esther Acevedo (coord.). Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México.

Bautista López, Angélica Leticia

- 2016 *La Familia Burrón: una objetivación identitaria*, tesis doctoral en Ciencias Sociales y Humanidades. UAM-Cuajimalpa. México.

Camacho Morín, Thelma

- 2002 *Imágenes de México. La historieta de El Buen Tono de Juan B. Urrutia*. Instituto Mora. México.

Cantú Corro, José

- 1945 Las publicaciones del Secretariado Nacional del Apostolado de la Oración y de la Cruzada Eucarística son medio muy eficaz para fomentar la devoción al Corazón Sacratísimo de Jesús, en *Recuerdo del Segundo Congreso Nacional del Apostolado de la Oración y de la Cruzada Eucarística*. Secretariado Nacional del A. de la O. y de la C. E. México: 59-66.

Chávez, Daniel

- 2008 Cuando el Estado habla en cómic: Historieta e historiografía en México. *Quaderns de Filologia Estudis de Comunicació III*, Vol. 3: 51-76.

Díaz Patiño, Gabriela

- 2019 Vidas Ejemplares: la historieta en los proyectos culturales de las derechas en México (1954-1974), en *Con-temporánea. Toda la historia en el presente*, 11. INAH. México. <https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio_gabriela_patino_num11>. Consultado el 3 de mayo de 2023.
- 2020 La Cruzada Eucarística y la Campaña Espiritual: contraofensiva eclesial en el inicio del *Modus Vivendi*, en *Activismo Católico, Acuerdos de Paz y Modus Vivendi en México*, Tania Hernández, María Gabriela Aguirre y Gabriela Contreras (coords.). UAM-Xochimilco. México: 169-192.

González Marín, Silvia

- 2006 *Prensa y poder político: la elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana*. IIB-UNAM, Siglo XXI editores. México.

Herner, Irene

- 1979 *Mitos y monitos. Historietas y fotonovelas en México*. UNAM/Editorial Nueva Imagen. México.

Koltum-Fromm, Ken

- 2015 *Drawing on Religion. Reading and the Moral Imagination in Comics and Graphic Novels*. Penn State University Press. EE.UU.

Lewis A. David y Christine Hoff Kraemer

2010 *Graven Images: Religion in Comic Books and Graphic Novels*. Typeset by Pindar NZ. EE.UU.

Malvido, Adriana

1989 La industria de la historieta mexicana o el floreciente negocio de las emociones. *Revista Mexicana de Comunicación*. México. <<http://payan33.blogspot.com/2005/06/otro-artuculo-muy-interesante.html>>. Consultado el 3 de mayo de 2023.

Romero, José Antonio

1945 “Bienvenida al Segundo Congreso Nacional” en Secretariado Nacional del Apostolado de la Oración y de la Cruzada Eucarística. *Recuerdo del Segundo Congreso Nacional del A. de la O. y de la Cruzada Eucarística*. México.

Rubenstein, Anne

2004 *Del Pepín a los agachados. Cómic y censura en el México posrevolucionario*. Fondo de Cultura Económica. México.

Segovia Nava, Rosendo Alberto

2013 Análisis formal de los elementos compositivos, espaciales y estructurales en el comic mexicano contemporáneo, tesis de licenciatura en Diseño y Comunicación Visual. UNAM, Escuela Nacional de Artes Plásticas. México.

Zalpa, Genaro

2005 *El mundo imaginario de la historieta mexicana*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes. México.

DOCUMENTOS EN PÁGINAS WEB

Pío x

1903 *E Supremi Apostolatus*. <https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html>. Consultado el 3 de mayo de 2023.

1905 *Acerbo Nimi*. <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/24-15/mpacern.html>>. Consultado el 19 de mayo de 2023.

1905 *Sacra tridentina synodus*. <<https://ortodoxiacatolica.org.mx/san-pio-x/magisterio-de-san-pio-x/sacra-tridentina-synodus-decreto/>>. Consultado el 19 de mayo de 2023.

1910 *Quam Singulari*. <<http://es.catholic.net/op/articulos/18306/quam-singulari-sobre-la-edad-de-la-primera-comunin.html>>. Consultado el 19 de mayo de 2023.

Pío XI

- 1922 *Ubi arcano*. <https://mercaba.org/PIO%20XI/ubi_arcano.htm>. Consultado el 19 de mayo de 2023.
- 1929 *Discurso del Santo Padre Pío XI sobre las tareas de la prensa católica*. <<https://www.comunicazione.va/it/magistero/documenti/discorso-del-santo-padre-pio-xi-sui-compiti-della-stampa-cattoli.html>>. Consultado el 19 de mayo de 2023.
- 1929 *Divini Illius Magistri*. <https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-i_enc_31121929_divini-illius-magistri.html>. Consultado el 19 de mayo de 2023.

“El capitalismo no es cristiano” . La problemática económica de Sergio Méndez Arceo en sus homilías

Andrea Mutolo*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO. UACM

RESUMEN: *En este artículo se analizan las homilías del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, en la década de los años setenta. El objetivo es profundizar los múltiples mensajes que retoman las problemáticas económicas al contextualizar estas ideas en el marco general de la Teología de la Liberación. Los ejes principales de las homilías vierten sobre dos posturas: 1) conversión y 2) dualismo. Por conversión, Méndez Arceo retoma constantemente la idea de “lucha de clases”, paralelamente, desde la perspectiva de la Sagrada Escritura; subraya la Liberación del hombre. Por dualismo insiste en la división entre una clase dominante de ricos empresarios o terratenientes y una clase dominada de obreros y campesino, dividiendo la sociedad en buenos y malos cristianos. Conviene destacar que este artículo retoma una temática novedosa, si se considera que un análisis profundo de las problemáticas económicas en las homilías no se ha llevado a cabo.*

PALABRAS CLAVE: *Cuernavaca, Méndez Arceo, Teología de la Liberación, homilías, lucha de clases.*

“Capitalism is not Christian” . The economic problems
of Sergio Méndez Arceo in his homilies

* andreamutolo@gmail.com

ABSTRACT: *This paper analyzes the homilies of the Bishop of Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, in the 1970s. The objective is to deepen the multiple messages that economic problems take up, by contextualizing these ideas, within the general framework of Liberation Theology. The main axes of the homilies focus on two positions: 1) conversion and 2) dualism. By conversion, Méndez Arceo constantly returns to the idea of “class struggle”, at the same time, from the perspective of Holy Scripture, he emphasizes the Liberation of the man. While by dualism he insists on the division between a ruling class of wealthy businessmen or landowners and a dominated class of workers and peasants, dividing society into good and bad Christians. It is worth highlighting that this article takes up a novel theme, considering that an in-depth analysis of the economic problems in the homilies has not been carried out.*

KEYWORDS: *Cuernavaca, Méndez Arceo, Liberation Theology, homilies, class struggle.*

INTRODUCCIÓN

El obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo,¹ ha sido uno de los actores más relevante dentro del catolicismo mexicano en la segunda mitad del siglo xx. Fue un jerarca emblemático por ser un referente importante de la Teología de la Liberación mexicana y latinoamericana. Se presume que en la década de los setenta fue el personaje más sobresaliente de la corriente progresista del catolicismo, quien generó gran notoriedad a lo largo de su vida y en una etapa sucesiva, en los muchos textos que lo citan, después de su fallecimiento.

Sobre todo, en los últimos 14 años de su administración como obispo, desde 1968 hasta su retiro en 1982, ha tenido una enorme relevancia mediática, en particular a sus homilías del domingo en la Catedral de Cuernavaca a las 11:00 am, cuando asistían periodistas que el día siguiente redactaban amplios artículos comentando el contenido. Estas misas, denominadas panamericanas, acompañadas con músicos, sobre todo mariachis, se volvieron populares:

¹ Sergio Méndez Arceo (1907-1992) nació en la Ciudad de México, su padre era primo del presidente Lázaro Cárdenas y tenía como tío al arzobispo de México, José Mora y del Río. Como sacerdote se formó por 11 años en Roma y consiguió el doctorado en Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana. Fue elegido obispo a los 45 años en 1952 en Cuernavaca; en esta diócesis se quedó hasta su jubilación en 1982. En la década de los setenta, por sus simpatías con el socialismo, fue apodado “el obispo rojo”.

El cambio más radical en la liturgia fue la celebración de la misa panamericana, con música de mariachis en Cuernavaca y con instrumentos indígenas en Tezotlán. Promovida por Iván Illich en la capilla del CIDOC, el obispo la introdujo en la misa dominical celebrada en la catedral a las once de la mañana, que se convirtió en la misa del obispo diocesano. Méndez Arceo consideraba que la introducción de la música popular en la liturgia ayudaba a mostrar la unidad que debe existir entre la vida cotidiana y el culto [Puertas 2011: 104-105].

Las misas panamericanas empezaron en la Catedral desde 1966 y los periódicos *Excélsior* y *El Correo del Sur* retomaban por completo el contenido de las homilias en las ediciones del lunes. En particular, el periódico *Excélsior* tenía como director general (entre 1968 y 1976) a Julio Scherer, quien mantenía con Méndez Arceo una relación de amistad. El director simpatizaba abiertamente con los posicionamientos políticos y eclesiales del obispo y se explica porque, por casi una década, el periódico *Excélsior* transcribió constantemente las homilias en la edición del lunes. Esta etapa coincide con el periodo cuando Méndez Arceo había dejado su conservadurismo inicial y simpatizar abiertamente por el socialismo.

El fuerte interés mediático que ha suscitado Méndez Arceo a lo largo de su vida, como consecuencia, reflejó un interés historiográfico con amplias investigaciones que los historiadores han desarrollado sobre él. Un número considerable de textos académicos sobre este obispo se debe a que el archivo personal del obispo de Cuernavaca no confluyó en el archivo diocesano en Cuernavaca, donde hubiera terminado bajo estricta reglamentación canónica, por esta razón, los documentos serían difícilmente consultables, si se considera la contemporaneidad del periodo. Méndez Arceo, antes de su retiro en 1982, trasladó su archivo personal a un Convento de Hermanas Franciscanas de Cuernavaca, que simpatizaban por sus posturas cercanas a la Teología de la Liberación. Más adelante, este archivo se trasladó para su uso en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y en los últimos años el Centro Académico Memoria Nuestra América (CAMENA) de la UACM ha digitalizado dichos documentos, que pueden ser revisados *on line* en la página web de esta institución. En última medida, el proceso ha favorecido la investigación de historiadores que ahora pueden revisar ampliamente dichos documentos.

Como veremos en las siguientes páginas, son numerosas las investigaciones, pero aún faltan estudios que retomen de forma puntual las homilias de Méndez Arceo, que presumiblemente constituyen la base documental más representativa para poder comprender plenamente su pensamiento. De manera mediática, la visibilidad adquirida por el obispo de Cuernavaca

fue obtenida, en buena parte por medio de las homilías. En los textos de las homilías él retoma de forma muy puntual las problemáticas locales, nacionales e internacionales cuando desempeña, en muchos casos, un papel relevante y protagónico.

Hay estudios que retomaron estos documentos, sin embargo, hay temáticas relevantes de las homilías que nunca han sido investigadas. Por lo general, mucho de estos textos retoman comentarios sobre la sociedad y la economía que no se han profundizado debidamente. Entonces, la pregunta principal de esta investigación es: ¿cuáles fueron las principales consideraciones de Méndez Arceo sobre la problemática económica en sus homilías en la década de los setenta?

1.- PRINCIPALES ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS

Para contestar la pregunta arriba citada, antes de retomar la principal fuente de este artículo, las homilías, deberíamos reflexionar sobre los amplios antecedentes que tiene el obispo de Cuernavaca.

En su artículo sobre Méndez Arceo, Tania Hernández Vicencio [2021: 89-117] retoma como fuente principal las homilías, en particular profundiza el internacionalismo, dimensión que para el perfil de este obispo fue relevante. De hecho, este enfoque es importante porque es una problemática recurrente en los textos de Méndez Arceo. Al representar una referencia significativa entre los obispos de la Teología de la Liberación latinoamericana, Méndez Arceo, desde Medellín en adelante se ha centrado a las problemáticas políticas, económicas y religiosas de todo Latinoamérica. Por esta razón el internacionalismo en el obispo de Cuernavaca es una dimensión constantemente reportada en la mayoría de los textos de sus homilías. En sus homilías el obispo abarcó muchas problemáticas bajo una perspectiva latinoamericana y profundizó en contextos particulares como las dictaduras en Chile y en Argentina.

Respecto al artículo de Tania Hernández [2021], la tesis de maestría, anteriormente citada, por Pilar Puertas Pérez, *La fuerza de lo religioso en la construcción de alternativas socio-políticas. Participación de los cristianos de Morelos en los Movimientos Populares durante el episcopado de Don Sergio Méndez Arceo (1952-1983)*, es un texto más extenso, con múltiples objetivos. En esta investigación se retoma una amplia documentación de archivo, que incluye las homilías. Al ser un trabajo desarrollado en 245 páginas hay subtemas que en forma parcial consideran las ideas de Méndez Arceo en las problemáticas económicas. La autora detalla el planteamiento del obispo de Cuernavaca en los movimientos populares de Morelos, en particular el sector de

los colonos, los obreros, los campesinos y los maestros. También es importante evidenciar que esta investigación desarrolla ampliamente el contexto problemático de la estructura económica que vivió Méndez Arceo a lo largo de su administración: en particular la industrialización, el abandono del campo y el turismo, elementos que eran considerables en el estado de Morelos entre los años sesenta y ochenta. En este análisis el objetivo principal es aclarar la centralidad que este obispo adquirió en los mismos movimientos y en las luchas que se desencadenaron en Morelos durante estos años.

Un enfoque bastante cercano a la ruta que deseo retomar en este artículo lo desarrolló Luis Antonio García Balderas en *Sergio Méndez Arceo, ¿Un obispo incómodo? Una mirada crítica a través de la prensa, Cuernavaca 1970-1983* (2016), que, en su tesis de licenciatura en la UACM, retomó la relación entre Méndez Arceo y la prensa, para reconstruir muchas problemáticas que se debatieron ampliamente con numerosos artículos de periódicos sobre el obispo de Cuernavaca. Cuando analiza textos de la prensa nacional, García Balderas investiga los acontecimientos relevantes, por esta razón profundiza los artículos de los periódicos que reportan, pues fue el único obispo que participó en Chile en la "Primera reunión de Cristianos por el Socialismo". También sobresalen los numerosos viajes de Méndez Arceo hacia Latinoamérica, en particular, Nicaragua y Cuba. En México fue importante la visita de este obispo a la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM, después de 1968. El último e importante acontecimiento analizado en esta tesis fue el retiro de Méndez Arceo, además de su jubilación por cumplir con la edad canónica de 75 años, "los motivos por el cual dejó su cargo fueron las diferencias que tuvo durante varios años con la corriente Vaticana a la cual pertenecía el Papa Juan Pablo II" [García Balderas 2016: 118].

Sin embargo, la mayoría de los textos no se enfocan en analizar el contenido de las homilias de Méndez Arceo, sino que retoman como objetivo principal el pensamiento y la acción reformista del obispo. Casi todas las investigaciones coinciden en considerar el alto jerarca como un personaje que, en una etapa madura, ha dejado el conservadurismo inicial para abarcar el marxismo y la Teología de la Liberación, desde el final de la década de los sesenta.

Pero esta conversión de Méndez Arceo no es lineal o meramente cronológica como podemos observar, su vocación hacia el reformismo fue implementada casi desde el principio de su administración como obispo de Cuernavaca. En particular, el texto *Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca* de Saul Espino Armendáriz [2015: 10-21] aclaró cómo Méndez Arceo abarcó desde los años cincuenta la ruta de la reforma litúrgica, bajo la influencia del monje benedictino Gregorio

Lemerrier.² En pocas palabras, entre 1957 y 1959 en la Catedral de Cuernavaca quitaron casi todas las imágenes de Santos y sus ornamentos neoclásicos. Seguramente el cristocentrismo del obispo se vio reflejado en esta importante reforma arquitectónica al considerar que se quitaron muchas imágenes sagradas de santos.

Entonces estas importantes reformas arquitectónicas en realidad reflejaron ideas avanzadas en términos litúrgicos, en un contexto anterior todavía respecto al Concilio Vaticano II. Sin embargo, Francisco Pérez Arce Ibarra en *Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz García: teología y liberación* [2016: 151-168] aclaró cómo sí hubo una evolución importante y distintas rutas que permitieron a Méndez Arceo de transformarse en el perfil de obispo, reconocido en todo Latinoamérica. En particular, no siempre había tenido una simpatía hacia el socialismo:

En menos de una década, de 1961 a 1968, el obispo de Cuernavaca había experimentado su propia conversión. En 1961 tenía un pensamiento conservador en temas políticos y sociales, incluso reaccionario. De esto no queda duda al leer “la Carta para la jerarquía cubana de la Asamblea Episcopal Mexicana”, cuya redacción fue encargada a don Sergio [...]. Después vio y experimentó muchas cosas. En su diócesis sucedió el crimen atroz de Rubén Jaramillo y su familia (1962). En Roma presenció y participó en el Concilio Vaticano II [...]. Siguió con la preocupación e interés los sucesos del 68 en México. Y entonces se realizó la Conferencia de Medellín, punto de quiebre de la Iglesia latinoamericana [...]. Se ha dicho que a don Sergio lo definió el 68. Tuvo la osadía de visitar a los presos políticos en Lecumberri [...]. [Pérez 2016: 159-160].

Es muy interesante destacar cómo el obispo de Cuernavaca, en algún sentido, no respetaba en forma estricta la normatividad eclesiástica, tomando iniciativas en áreas que no estaban bajo su administración. Por ejemplo, visitar los presos políticos en la Ciudad de México no era una tarea que hubiera debido implementar, sin embargo, usaba mucho la Ciudad de México como un área para desarrollar sus acciones, pues consideraba la centralidad y la relevancia de dicho territorio.

² Gregorio Lemerrier (1912-1987) fue un monje benedictino nacido en Bélgica que fundó un monasterio de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca. Fue muy reconocido por introducir el psicoanálisis en el convento. Este proceso desencadenó una crisis en la vocación y el convento fue cerrado por decisión de las autoridades eclesiásticas. El mismo Lemerrier terminó casándose y, como laico, seguirá viviendo en Cuernavaca.

Más adelante, Francisco Arce subraya cómo en la década de los setenta este cambio, sobre todo la simpatía hacia el marxismo, generó una problemática condenatoria de la mayoría de los obispos mexicanos hacia Méndez Arceo:

Marxismo y Fe cristiana incompatibles. El Consejo de Presidencia de la CEM: Manifiesta que se ha acentuado su preocupación por los más recientes pronunciamientos del Obispo de Cuernavaca —*Excelsior*, 20 de febrero; *Proceso*, 13 de febrero de 1978— donde abiertamente afirma la necesidad de acudir al pensamiento marxista para la realización del Reino de Dios en nuestros días [Pérez 2016: 164].

Pero, no todas las investigaciones desarrollan el único objetivo de profundizar a Méndez Arceo. En estos años, Cuernavaca fue un laboratorio importante respecto a un modelo de catolicismo progresista. El obispo abrió las puertas de su diócesis y muchos actores, considerados conflictivos que difícilmente hubieran encontrado respaldo por parte de los altos jerarcas de la Iglesia católica, confluyeron en este territorio.

Por esta razón, hay investigaciones que retoman experimentos interesantísimos, vividos en Cuernavaca, como el caso del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC).³ La tesis titulada *El CIDOC de Cuernavaca en El Colegio de México. Contribuciones de un archivo a la lectura crítica de la historia reciente de Latinoamérica* [González 2018] retoma a Méndez Arceo y su administración en forma colateral. Claramente el objetivo central de este trabajo es analizar el CIDOC, en lo particular, su fundador, Iván Illich.⁴

³ Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) fue una institución fundada por el sacerdote católico Iván Illich, en función entre 1966 a 1976. No era un centro escolarizado que funcionaba como una universidad. El eje central de sus cursos fueron las clases de español, también los maestros interesados, alrededor del mundo; se ofrecían voluntarios para impartir cursos sobre las temáticas más distintas. En general se manejó una perspectiva crítica y particularmente antisistema respecto a las principales estructuras económica y políticas que dominaban en estos años. Los cursos se impartían en inglés o en español. CIDOC desarrollaba periódicos como cuadernos, dossier o sondeos que siempre mantenía una perspectiva particularmente crítica, aportando hacia una posible transformación social.

⁴ Iván Illich (1926-2002) fue un sacerdote católico, poliglota y cosmopolita considerado cercano al anarquismo. Sus orígenes son vieneses, pero, para ser medio judío, huyó a Italia donde en la Universidad de Florencia se formó en Biología. Sucesivamente en Roma, en la Pontificia Universidad Gregoriana estudió Filosofía y Teología. Más tarde trabajó en Nueva York, en una parroquia de puertorriqueños. Fue vicerrector en la Universidad Católica de Puerto Rico. En 1966, en Cuernavaca, fundó el CIDOC. Al final

Nuevamente Saul Espino, que anteriormente cité por un artículo sobre la reforma arquitectónica en la Catedral de Cuernavaca, con su tesis doctoral retoma el feminismo católico en Cuernavaca. De su tesis, que en general abarca dinámicas son colaterales respecto a Méndez Arceo, puedo rescatar el hecho que resalta, por medio de su obispo en la década de los setenta, a Cuernavaca como un laboratorio importante por el catolicismo crítico:

No era, por lo tanto, solamente una localidad pequeña barata y en la que la presencia de extranjeros fuera común. Era, ante todo, una ciudad con efervescencia ideológica y con un obispo que había hecho de su diócesis un laboratorio experimental del catolicismo crítico. El respaldo institucional que podía ofrecer un obispo osado y de proyección mundial fue sin duda un factor determinante para que el equipo del CIF [el Centro de Formación Intercultural sucesivamente se transformó en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)] se estableciera en Cuernavaca [Espino 2019: 78].

Mientras, en un marco más general todavía, el artículo de Luis J. García Ruiz [2015: 68-89] analiza la Teología de la Liberación en México entre la década de los años setenta y ochenta, claramente destaca el papel del obispo de Cuernavaca en este contexto. El autor subraya el hecho que Méndez Arceo empezó a organizar las primeras Comunidades Eclesiásticas de Base en Cuernavaca desde 1967, dicha perspectiva de una “Iglesia de los pobres” era particularmente facilitada por el contexto socioeconómico muy deteriorado que vivía el Estado de Morelos en estos años. De la misma manera, el texto insiste sobre la simpatía de Méndez Arceo por los movimientos revolucionarios en toda Latinoamérica, incluso se explica cómo después de su retiro, al final de 1982, el nuevo obispo Juan Jesús Posadas Ocampo, con el respaldo del Delegado Apostólico, Girolamo Prigione, “inició el desmantelamiento de la labor pastoral liberadora, mediante la remoción de 40 sacerdotes y el cierre de la oficina diocesana de las CEBs” [García Ruiz 2015: 77].

Para cerrar el análisis sobre el balance historiográfico, puedo decir que la mayoría de los investigadores simpatiza abiertamente con el posicionamiento eclesial y político del obispo de Cuernavaca. Entonces, los muchos ataques que Méndez Arceo ha tenido a lo largo de su vida no se repiten sucesivamente en un contexto donde prevalece el análisis histórico de su acción como obispo. Desde mi perspectiva, Méndez Arceo ha sido analizado bajo una perspectiva que lo favorece, como consecuencia no es raro

de la década de los años sesenta, por las autoridades eclesiásticas, fue dispensado de sus votos sacerdotales.

observar cómo son frecuentes los estudios con una tinta casi apologética sobre él. ¿Cómo se explica esta ventaja respecto a otros actores católicos?

Creo que el archivo personal de Méndez Arceo, del que muchos historiadores han retomado —y me incluyo— se ha formado por documentos, cuyo reflejo es un discurso que se quería entregar a la posteridad. Por esta razón, sería importante reflexionar sobre el hecho que el discurso principal de Méndez Arceo fue siempre mantener una postura en defensa de los oprimidos, entonces, desde la perspectiva del historiador, por naturaleza resulta fácil simpatizar con las acciones que tomaban esta ruta.

Con la intención de rescatar una observación realmente crítica hacia él, retomamos a Martín de la Rosa M. [1979: 88-104], quien cita a Alicia Olivera de Bonfil, cuando analiza la relación de amistad entre el obispo de Cuernavaca y Luis Echeverría, a lo largo del sexenio echeverrista (1970-1976):

Para nosotros [Méndez Arceo] representa al clero político que trata de tomar posiciones dentro del régimen gubernamental, y de hecho las tiene, ya que las opiniones del arzobispo [*sic*] Méndez Arceo son tomadas en cuenta por algunos gobernantes y lo hemos visto felicitar al presente Luis Echeverría en su último informe del 1° de septiembre del año en curso [De la Rosa 1979: 16].

Finalizando esta parte sobre las fuentes secundarias, aclaro que son muchos los estudios sobre el obispo de Cuernavaca para citar. El objetivo de este artículo no es referir en forma completa la amplia bibliografía sobre Méndez Arceo, se busca rescatar los estudios que de alguna forma se hayan acercado a las principales problemáticas sobre el pensamiento de este obispo.

En este sentido, espero haber rescatado los principales trabajos, también subrayo el hecho que sobre este obispo los contenidos se solapan y se repiten continuamente, numéricamente los textos que se refieren a él son bastantes, pero cualitativamente sería importante definir el aporte de cada texto. Sólo en algunos casos se generan aportes originales, muchas veces las investigaciones retoman la información de los trabajos anteriores, repitiendo los mismos contenidos. En mi caso, a lo largo de este texto, analizo el discurso económico en sus homilías, temática muy relevante, considerando que dicha problemática se enlaza con el contenido de muchas homilías, incluso es original, si se considera que no ha sido investigada anteriormente.

Asimismo es importante reflexionar que el marco de referencia general de este artículo se enfoca en las relaciones entre Doctrina Social Cristiana y el capitalismo. En este sentido hay muchas interpretaciones. En general la doctrina católica siempre ha manejado una perspectiva crítica hacia el capitalismo, sin embargo, con Juan Pablo II y la encíclica *Centesimus Annus*

(1991) sustancialmente se ha aceptado el capitalismo, dejando la tarea al estado y la sociedad de reglamentar el mercado. Es evidente que esta ruta no fue compartida por la Teología de la Liberación, en el texto de José Ferraro, *El capitalismo en la Doctrina Social de la Iglesia* [2006: 147-172] se profundiza esta temática general, importante para comprender plenamente el contexto de estos contenidos.

2.- EL MARCO TEÓRICO SOBRE EL CONTENIDO DE LAS HOMILÍAS

En la liturgia de la Iglesia católica la homilía del sacerdote es normalmente una reflexión dentro de una misa dominical con dos lecturas del Antiguo Testamento y un texto del Evangelio; sin olvidar los comentarios respecto a los pasajes bíblicos, que se retoman ampliamente en los textos de Méndez Arceo.

Es importante considerar que las homilías empezaron a tener relevancia en el marco del Concilio Vaticano II y se transformaron en un importante medio de comunicación entre el sacerdote que desempeña un papel destacado como comunicador y su feligresía; por esta razón, la transcripción de las homilías en el archivo de Méndez Arceo aparece sólo desde 1966 en adelante, coincidiendo con la etapa posconciliar.

Cabe destacar ahora la reflexión sobre el Concilio Vaticano II y cómo definió la homilía que se transformó en un elemento constitutivo fundamental en la celebración litúrgica:

Por ser el sermón parte de la acción litúrgica, se indicará también en las rúbricas el lugar más apto, en cuanto lo permite la naturaleza del rito; cúmplase con la mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación. Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la Liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en la celebración de la Liturgia.⁵

En el caso específico que estoy investigando, las homilías de Méndez Arceo adquirieron una relevancia aún más significativa al considerar que en la celebración litúrgica del domingo en la Catedral de Cuernavaca participaba la prensa y se reportaba el contenido completo o parcial en los medios de comunicación nacionales, en particular en la prensa.

⁵ Pablo VI. Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, n.35.2, Roma, 4 de diciembre de 1963.

Sin embargo, el objetivo de esta investigación no es retomar los artículos de la prensa sobre las homilías, se busca la ruta de este artículo para analizar el discurso económico de las homilías del obispo de Cuernavaca, recuperando el texto integral de las homilías presentes en el archivo personal de Méndez Arceo. La repercusión en la prensa, que podría considerar particularmente significativos algunos de los sermones de este obispo, es una temática que no encaja con el objetivo principal de esta investigación, cuya consideración en particular es el contenido de algunas homilías.

Antes de entrar plenamente en el análisis, sería importante considerar qué hay detrás de estos textos, es decir, la ideología que aparece constantemente en las homilías. En última medida, el perfil de Méndez Arceo es considerado por él mismo como ideológico: "El que viva sin ideologías tire la primera piedra dijo un obispo en conferencia en Medellín. Y tenía razón ¿Quién puede decir que no tiene ideología? Estamos insertados en una realidad cultural y en esa realidad se inserta el Evangelio".⁶

Entonces las homilías no reflejaron únicamente comentarios sobre la Sagrada Escritura y por esta razón fue muy crítico hacía el formalismo del culto católico que, según él, no reflejaban las dinámicas reales de una vida cristiana.

Bajo esta perspectiva se evidenció en las homilías cómo la ruta de vida de este obispo reflejó las ideas y las experiencias acumuladas en muchos años, claramente el contenido no manifestó ideas abstractas. Pero, en realidad, ¿cuáles fueron las ideas que alimentaron el pensamiento de Méndez Arceo?, seguramente el libro de Gustavo Gutiérrez sobre la *Teología de la Liberación* [1975] puede ayudarnos en la interpretación de las homilías; no significa que dicho texto inspiró directamente las reflexiones del obispo de Cuernavaca, sino que aparecen en Gutiérrez muchas ideas en el contexto de la Teología de la Liberación, las cuales fueron presumiblemente herramientas importantes para comprender la ideología de las homilías, por ejemplo, podríamos resaltar la idea de "un mundo enteramente mundano", en el sentido que es "autónomo respecto a la autoridad eclesíastica, autónomo frente a la misión de la Iglesia, el mundo se va afirmando en su secularidad" [Gutiérrez 1975: 98]. El contexto de las homilías de Méndez Arceo es un mundo secularizado donde una Iglesia posconciliar redefine su papel.

Otro punto importante que deberíamos reflexionar y que Gutiérrez abarca en este texto, además que se refleja ampliamente en las homilías de

⁶ CAMENA. "Parte final de la Homilía del Sr. Obispo de Cuernavaca (18-11-79)". Fondo Q, Clave Fondo HYM162, Exp. 95254: 3.

este obispo es “el desarrollismo” [Gutiérrez 1975: 114]⁷ y su consecuente crítica. Escribe Gutiérrez: “La óptica desarrollista se mostró ineficaz e insipiente para interpretar la evolución económica, social y política del continente latinoamericano [...]. Hoy se percibe con claridad que el modelo desarrollista adolecía de graves errores de perspectiva” [Gutiérrez 1975: 116-117]. Esta teoría económica no se cita ampliamente en las homilías, pero es evidente que es el marco de referencia de Méndez Arceo, en particular cuando el obispo retoma las políticas de los Estados Unidos hacia Latino América, refleja un patrón según una lógica desarrollista con un esquema centro industrial-periferia agrícola.

El último elemento que deberíamos rescatar del texto de Gutiérrez, el cual se refleja mucho en los contenidos de Méndez Arceo es “la teoría de la dependencia” [Gutiérrez 1975: 118]. Esta teoría, con la dualidad metrópoli-satélite y las desigualdades económicas, es una temática que permite interpretar plenamente los principales contenidos en materia económica de las homilías del obispo.

Gutiérrez retoma la conversión de esta dependencia económica entre países pobres y ricos para aclarar que la estructura económica, bajo una lógica de dependencia, se está transformando:

Las antiguas formas de la presencia imperialista a través de la economía de enclaves (centro mineros y plantaciones) siempre prolongaciones de las economías centrales, mantiene todavía sus vigencias. Pero se opera actualmente un desplazamiento de las inversiones extranjeras hacia el sector moderno de la economía, es decir, hacia los sectores más dinámicos de la naciente industria nativa, vinculándola cada vez más estrechamente, y en su conjunto, al capitalismo internacional [Gutiérrez 1975: 120-121].

Creo que es importante comprender esta teoría para poder analizar plenamente muchas homilías del obispo de Cuernavaca, en particular subrayar la crítica hacia el capitalismo internacional.

⁷ El desarrollismo en una teoría económica creada en los años cincuenta, en la que se refleja un esquema centro industrial-periferia agrícola. En esta lógica de Latino América aparece como un área subdesarrollada, donde se produce contantemente un déficit estructural en el comercio internacional, respecto a los países desarrollados. La ruta para poder avanzar económicamente en las áreas subdesarrolladas sería implementar políticas económicas activas y autónomas que promuevan la industrialización.

3.- LA CONVERSIÓN DEL HOMBRE ENTRE LUCHA DE CLASES Y LIBERACIÓN

Las ideas relatadas en el texto de Gutiérrez se reflejan en la observación de la realidad que aparece en muchas de las homilías. El enfoque hacia un análisis económico de las problemáticas sociales ha sido constante, presente en muchos de los discursos del obispo a lo largo de la celebración litúrgica del domingo, lo cual contradice las sugerencias de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* donde se considera que "el sermón" del sacerdote debería enfocarse hacia los comentarios de la sagrada escritura o, en general, hacia el momento litúrgico celebrado.

Sin embargo, el contenido más sobresaliente y lo que genera en realidad interés es precisamente la descripción, hecha por el obispo, sobre las problemáticas complejas de una realidad con mucha pobreza y con conflictos sociales. En pocas palabras, era el contexto que vivía Méndez Arceo cotidianamente en Cuernavaca, en general, el estado de Morelos. Era normal que este obispo en la celebración litúrgica del domingo retomara los principales acontecimientos de la semana: "Aquí en Morelos se nos han presentado dos acontecimientos importantes en la semana, una represión militar en la Colonia Rubén Jaramillo y una primera huelga para obtener mejores salarios".⁸

La lucha de clases y la idea de Liberación del hombre fueron una constante y se repitieron de manera frecuente; pero, como otras temáticas, no fueron ideas abstractas, sino siempre aparecieron en referencias respecto a un contexto particular.

Como experiencia histórica muestra que la clase privilegiada no renuncia nunca espontáneamente a sus posiciones, concluimos a la exigencia de la lucha que es ante todo una renovación doctrinal, pero también práctica [...]. La lucha de clases no es una explicación adecuada de la dimensión religiosa; pero desgraciadamente puede engendrar una cierta actitud religiosa en el condicionamiento clasista [...]. El reconocimiento de la lucha de clases como hecho fundamental permite llegar a una interpretación global de las estructuras en América Latina.⁹

En el aspecto conceptual es importante subrayar la idea de conversión que siempre aparece en las homilías. Esta idea se desarrolla bajo una pers-

⁸ CAMENA. "Homilía del Obispo de Cuernavaca en Cuautla, Morelos, el 30 de septiembre de 1973". Fondo Q, Clave Fondo НУМ 46, Exp. 95138: 1.

⁹ CAMENA. "Homilía del Señor Obispo en la Peregrinación a la Basílica del Tepeyac de la Diócesis de Cuernavaca el 17 de mayo de 1972". Fondo Q, Clave Fondo НУМ12, Exp. 95104: 2.

pectiva secular por un lado y espiritual, por el otro. La lógica secular se refleja en un proceso político de conversión que, según Méndez Arceo, se desarrolla por medio de una lucha de clases, cuto desempeño es un papel relevante en muchísimas homilías. La referencia teórica para entender la lucha de clases retoma la teoría clásica de Karl Marx, de hecho, no se citan a los teólogos de la liberación, mientras Marx sobresale para ser ampliamente mencionado. Entonces, en la mayoría de los casos, cuando hay enfrentamientos con empresarios o “terratenientes”, según el análisis marxista del obispo de Cuernavaca, se considera este proceso como lucha de clases.

Sería un escollo muy grande en no conocer suficiente el análisis estructural de las injusticias que lleva a muchos cristianos al concepto de *Lucha de clases* [...]. Creo lúcidamente en que, de un lado está el capitalismo más o menos reformista en el dominio de los pocos sin posibilidad de justificación, y del otro la lucha por la libertad y por la igualdad auténticas en un socialismo democrático con posibles equivocaciones corregibles. Pero todo esto en el marco de un sistema interamericano y mundial de imperialismo y dependencia.¹⁰

De manera paralela a esta vertiente política, bajo un enfoque más espiritual, la lucha de clases encamina al hombre hacia la liberación que refleja plenamente dinámicas encajadas en el contexto de un catolicismo progresista: “Por eso todo lo que es escuchar la palabra del Señor es una conversión, siempre una conversión. Y tiene que ser una conversión porque el Evangelio es siempre una subversión; porque los valores, la pauta del Evangelio son como al revés de las pautas que nosotros los hombres nos hacemos”.¹¹

Según la perspectiva de Méndez Arceo, la lucha de clases sería una ruta meramente política y podrían encaminar hacia una solución política de la problemática sobre la acumulación del capital por parte de pocos hombres. Mientras la segunda etapa sobre este camino hacia la conversión es la Liberación del hombre, citada muchas veces en las homilías, que toma un papel prevalente religioso; en este sentido, la Liberación llega hacia un nivel espiritual. El hombre, por medio de su liberación encontraría la paz, una paz enfocada hacia una idea de una sociedad sin injusticias.

La lucha por la liberación es descrita continuamente en sus homilías, que narra los contextos problemáticos de la realidad cotidiana:

¹⁰ CAMENA. “Homilía del 25 de febrero de 1973”. Fondo Q, Clave Fondo HYM25, Exp. 95117: 1-2.

¹¹ CAMENA. “Homilía del Domingo 25 de junio de 1972”. Fondo Q, Clave Fondo HYM14, Exp. 95106: 2.

Por eso [el Evangelio] es siempre una subversión y supone necesariamente una conversión, es decir, para verdaderamente responder al Evangelio necesitamos cambiar interiormente en la conversión y necesitamos cambiar el marco que nos hace vivir de determinadas maneras, el smog, la niebla sucia en que vivimos, más sucia es la injusticia, el desamor en que vivimos que la mayor sociedad que puede hacer en cualquier ciudad industrial. Esa es la verdad; con sólo reflexionar, con esto tenemos esa realidad escrita. Por esto hay siempre rechazo y por eso dice siempre el Señor que no ha venido a traer la paz sino la espada, la guerra. Porque el que anuncia la palabra del Señor, pero la anuncia en sus palabras, en sus actitudes, en todo, por fuerza tiene que chocar contra el que no quiere escuchar el Señor. Pensar que todo esto se puede hacer suavemente, con perfumes, con pomadas [...].¹²

Mientras la lucha de clases rescata elementos meramente materiales y bajo una ruta política, la idea de liberación, en sintonía con los teólogos de la liberación, toma una connotación mayormente espiritual: "[...] el texto de Santiago [Epístola de Santiago 5,1-6] nos presenta tal repudio de la riqueza diferenciante amasada en el trabajo de los desposeídos [...]. No podemos tener otra opción del pueblo que ser parte del clamor del pueblo antes el Dios de la justicia y comprometernos con EL en la práctica del amor y de la justicia [...]."¹³

Algunas de las homilías analizadas en este texto, en la primera parte toman la idea de lucha de clases y en la segunda parte profundizan la idea de Liberación del hombre. Dicho planteamiento se construye con ejemplos concretos, basado en el análisis de las problemáticas contemporáneas.

En general, la conversión del hombre se divide en dos etapas: 1) hacia la lucha de clases, donde en las homilías se describen contextos sociales de una realidad que generalmente se vivió en Morelos, en México o en todo Latinoamérica; 2) hacia la idea de liberación que reflexiona dinámicas, en muchos casos, espirituales.

4.- LA DUALIDAD ENTRE LA CLASE DOMINANTE, LA CLASE OPRIMIDA Y LOS BUENOS Y MALOS CRISTIANOS

Si se retoma de manera sencilla el Manifiesto del Partido Comunista escrito en 1848 [Marx *et al.* 2000] fácil se podría evidenciar un análisis en el

¹² *Ibidem.*

¹³ CAMENA. "Homilía del Obispo de Cuernavaca en Cuautla, Morelos, el 30 de septiembre de 1973". Fondo Q, Clave Fondo HYM46, Exp. 95138: 1.

que prevalece una dualidad en una sociedad donde aparece constantemente una lucha de clases entre burguesía y proletariado: “De todas las clases que actualmente se encuentran enfrentadas con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las otras clases peligran y perecen con la gran industria; el proletariado, al contrario, es su producto más especial” [Marx *et al.* 2000: 44].

Desde esta perspectiva, siempre retomando el Manifiesto, la clase dominante concentra los medios de producción: “La pequeña y la media propiedad campesina, piedra angular de la organización política de América, desaparece de continuo bajo la concurrencia de las explotaciones agrícolas gigantescas, mientras que en la industria se forma por la primera vez un numeroso proletariado al lado de una fabulosa concentración de capital [Marx *et al.* 2000: 15].

Este análisis económico y social donde aparece constantemente una clase dominante y otra clase oprimida, reflejada en las obras clásicas de Karl Marx, en general desarrollada en el pensamiento marxista de muchos autores, aparece continuamente en las homilías. Por esta razón se citan las grandes fábricas morelenses donde eran frecuente los conflictos laborales.

Pero este elemento no es el único relevante, sino que hay otro concepto que se reporta de forma continua: la hegemonía económica de los Estados Unidos hacia México. La visión económica de las homilías siempre refleja estos dos ejes: 1) clases dominantes-clases oprimidas; 2) México y Latinoamérica explotados por las multinacionales estadounidenses. Entonces, se puede observar cómo el “desarrollismo” y “la teoría de la dependencia”, explicadas anteriormente, eran elementos teóricos reflejados de manera constantes en los textos de Méndez Arceo, por medio de ejemplos concretos donde no se citan estas teorías.

Los otros países de Latinoamérica que se citan en las homilías aparecen bajo una lógica muy parecida a la que se describe en las problemáticas de Morelos: los puntos comunes son las huelgas laborales y las luchas campesinas por la tierra, que son procesos constantemente citados, tanto locales, como internacionales; si se analizan países como El Salvador o Chile hay una insistencia sobre la lucha política contra la derecha conservadora, elemento que en México no aparece, considerando que la estructura del presidencialismo priista, dominante en México en los años de Méndez Arceo, era distinta en su totalidad respecto a las dictaduras militares que prevalecían en Latinoamérica.

Se puede observar cómo los empresarios, los terratenientes, los tecnócratas, los banqueros son parte de este mundo citado constantemente y representan los que tienen el directo control de los medios de producción.

También, en conformidad con la teoría clásica marxista, el cristianismo no está exento y es parte de la estructura dominante: "la alianza entre el cristianismo y las clases dominantes explica en gran medida las formas históricas que toma la conciencia cristiana".¹⁴

Con base en esta mirada los herodianos modernos que, según los evangelios eran los responsables de la muerte de Jesús, son los capitalistas:

Los herodianos de este capitalismo son los regímenes mismos, son las oligarquías económicas, son las clases medias ascendentes, son los hombres y las mujeres embelesados con la ideología de la libertad burguesa, son los innumerables apasionados anticomunistas, son los católicos defensores de la Moral, de Dios, frente al ateísmo y la moral proletarias incapaces de presentar el mensaje cristiano sin el ropaje cultural inaceptable a los comprometidos con la Liberación del hombre.¹⁵

Por tanto, el obispo de Cuernavaca describe la recesión de la década de los setenta, la subida de la gasolina, la alta inflación que generó la pérdida del poder adquisitivo de las clases bajas asalariadas, también la crisis mexicana de 1982 y esa necesidad de estatizar los bancos. Efectivamente hubo, a lo largo de la década de los setenta, una coincidencia entre las homilías de Méndez Arceo y una etapa particularmente problemática de la económica mexicana y global:

Al inicio de la década de los años setenta, la economía mexicana enfrentaba los efectos negativos del agotamiento de un patrón de crecimiento basado en gran medida en la sustitución de importaciones y en el desarrollo del sector industrial privado nacional. Después de un crecimiento relativamente sostenido durante la década de los setenta en el marco del desarrollo estabilizador la economía mexicana inicia una fase de crecimiento errático y mayor volatilidad que culminó con la crisis de 1976 [Castañeda 2006: 3].

Son muchos los ejemplos que podría hacer en este sentido, como la interesante crítica que hizo en la temporada navideña en 1980 hacia la Plaza Comercial Perisur en la Ciudad de México, cuando recientemente fue inaugurada:

¹⁴ CAMENA. "Homilía del Señor Obispo en la Peregrinación a la Basílica del Tepeyac de la Diócesis de Cuernavaca el 17 de mayo de 1972". Fondo Q, Clave Fondo HYM12, Exp.00 95104: 3.

¹⁵ CAMENA. "Homilías del Sr. Obispo en la misa de 11 a.m. el domingo 18 de marzo de 1973". Fondo Q, Clave Fondo HYM27, Exp.. 95119: 1.

Nosotros en nuestros reducidos niveles tenemos que denunciar que no hay paz, porque las mismas celebraciones de la Navidad están envenenadas por las abismales diferencias entre los ricos y los pobres, puestas más de relieve en los últimos días más en la ciudad de México con el lujo de los inmensos almacenes Perisur recientemente inaugurados. No hay paz profunda porque el costo de la cierta libertad es entre nosotros la injusticia en la apropiación, distribución y aprovechamiento de los bienes.¹⁶

A la par de este análisis, en un sentido más espiritual, aparecen los malos y buenos cristianos. Bajo esta lógica es muy claro que los pobres son los más cercanos a Jesús, mientras que los ricos detentores del capital son evidentemente malos cristianos.

No se quiere entender el mensaje de Jesús, nacido pobre de padres pobres, anunciado a los pobres, ungido para los pobres, bienaventurado entre los pobres, premiador de los pobres. [...] Se está haciendo la luz para vislumbrar desde lejos que solamente un mundo sin ricos, eso es, sin naciones ricas, sin grupos ricos o sin individuos ricos, es digna aspiración del hombre para la realización plena de la justicia, del amor, de la paz, de la participación común en el dominio humano de la naturaleza.¹⁷

En los textos de Méndez Arceo aparece una mezcla entre la visión marxista de la división entre clase dominante y dominada, la visión maniquea bíblica que retoma una división del mundo entre buenos y malos: "Las advertencias dirigidas a los ricos, la exhortación a compartir los bienes, practicar la justicia y emplear lo que se posee según la norma del amor fraterno. Para obrar en esta manera se requiere una actitud de pobreza".¹⁸

Esta dualidad muy interesante rebasa claramente la visión clásica del marxismo y entra en dinámicas que se desarrollan en el marco de referencia de la Teología de la Liberación. Esta visión teológica entre buenos y malos, según la acumulación de la riqueza, en alguna forma cristianiza el marxismo; en pocas palabras, con base en la visión de Méndez Arceo, Jesús representa la salvación del hombre, pero no había solucionado las

¹⁶ CAMENA. "Mensaje del Señor Obispo de Cuernavaca en la Navidad de 1980". Fondo Q, Clave Fondo HYM184, Exp. 95276: 1.

¹⁷ CAMENA. "Parte final de la Homilía del Sr. Obispo en la Misa de 11 A.M. el 5 de enero de 1975". Fondo Q, Clave Fondo HYM70, Exp. 95162: 1.

¹⁸ CAMENA. "Homilía del Sr. Obispo en la Básica de Guadalupe con motivo de la Peregrinación anual de la Diócesis, el 25 de mayo de 1977". Fondo Q, Clave Fondo HYM141, Exp. 95233: 1.

problemáticas políticas sobre la injusticia social: "Jesús no resolvió el problema político este quedó abierto. Dar de comer, dar de beber, dar de vestir a todos los hombres, resolver el problema de los emigrantes y de los encarcelados, [...] el Dios de Jesús se mostró en Él impotente para resolverlo. Pero, en una etapa sucesiva a Jesús, por medio del Socialismo, se podrán solucionar las injusticias del mundo".¹⁹ En este sentido, el obispo de Cuernavaca no tiene una visión particularmente original o novedosa, pero sus homilias con dicha mirada, que no era común para un obispo en México, sobresalieron por sus interpretaciones atrevidas.

Aclaro que en el Archivo Histórico de CAMENA no aparecen todos los documentos sobre las tres décadas (de 1952 hasta 1982) donde Méndez Arceo fue obispo de Cuernavaca, por ejemplo, son ausentes cartas y reflexiones de este obispo en la década de los cincuenta, hay poca documentación en los sesenta. La inicial visión conservadora, contraria al socialismo, no aparece en sus homilias, considerando también que éstas tomaron fuerza en la etapa posconciliar, entonces, no es posible analizar cómo evolucionó el pensamiento de Méndez Arceo; sin embargo, en los últimos años de su periodo como obispo entre la década de los setenta hasta final de 1982 se observa una radicalización de sus ideas.

Méndez Arceo, en los primeros años del pontificado de Juan Pablo II, era crítico por la lejanía del pontífice respecto a la defensa de las luchas libertadoras: "El anhelo constante de una intervención directa y comprometida del Papa en la lucha libertadora de estos pueblos [en América Central y Caribe] en su casi totalidad católicos, nos exige ORAR por quien tiene nominalmente el encargo de confirmar a sus hermanos".²⁰ Finalmente, esta constante dualidad en las homilias incluye la misma jerarquía católica polarizada entre malos y buenos pastores. Al referirse, en lo particular, a la alta jerarquía católica subraya:

La pretensión de considerarse pueblo bendito de Dios del poder imperial de EE. UU., enemigo y explotador tradicional de nuestros pueblos, mantenedor único poderoso de los ilegítimos gobernantes en El Salvador, Guatemala y Honduras, y amenazante bloqueador de los gobiernos populares de Cuba y Nicaragua nos mueve a desenmascarar sus pretensiones en la ORACION al Dios de Jesucristo.

¹⁹ CAMENA. "Parte final de la Homilía del Sr. Obispo en la Misa de 11 A.M. el 14 de diciembre de 1975". Fondo Q, Clave Fondo НУМ 99, Exp. 95191: 1.

²⁰ CAMENA. "Texto de Sergio Méndez Arceo. Rogativas en la Diócesis de Cuernavaca por los Pueblos de América Central y el Caribe (del 1 al 4 de marzo de 1981)". Fondo Q, Clave Fondo НУМ187, Ex.. 95279: 1.

El virus del anticomunismo en defensa de la civilización cristiana occidental infiltrado en nuestros pueblos cristianos como guerra ideológica, peor que una guerra química, o biológica o atómica, pues los paraliza o los convierte en contrarrevolucionarios, nos obliga a la ORACION liberadora del miedo a los cambios estructurales.²¹

CONCLUSIÓN

En este texto he analizado los dos principales ejes del discurso económico de Méndez Arceo. Los dos ejes que he considerado más relevantes en las homilías son: 1) la conversión social y espiritual y 2) una dualidad económica y religiosa siempre presente.

Ya sea en el primer eje que en el segundo, la perspectiva marxista bajo la influencia de la Teología de la Liberación fue evidente y aparece constante en casi todos los textos.

Es seguro que el obispo de Cuernavaca fue hijo de sus tiempos, la opción preferencial para los pobres desencadenó un movimiento muy relevante en toda América Latina. México estaba insertado en este contexto que polarizaba el mismo catolicismo. El respaldo al socialismo y considerar que “el capitalismo no es cristiano”²² era parte del tejido social y religioso, que vivía cotidianamente el obispo. Entonces, desde esta perspectiva, la conversión radical auspiciada y la dualidad tan extrema, que en siglo XXI podría aparecer radical, era una pieza de un engranaje más amplio, abarcador a toda América Latina.

Se puede observar que mientras todavía en el pontificado de Pablo VI tenía un determinado margen de acción y Méndez Arceo era un jerarca estimado y considerado política y eclesialmente hablando, con los cambios del final de la década de los años setenta el obispo de Cuernavaca vivió también personalmente un contexto más conflictivo. Como se ha demostrado en las páginas anteriores, la llegada de Juan Pablo II atrincheró al obispo de Cuernavaca en un pequeño nicho donde podía desarrollar una acción muy reducida respecto al periodo anterior a la III Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) en Puebla de 1979.

Fue evidente cómo este obispo, a lo largo del pontificado de Pablo VI, era todavía un actor sistémico: en el sentido que él tenía un importante gra-

²¹ *Ibidem*.

²² CAMENA. “Texto de Sergio Méndez Arceo: Parte Final de la Homilía del Sr. Obispo Dr. Sergio Méndez Arceo en la Catedral de Cuernavaca, Mor., el domingo 3 de octubre de 1982”. Fondo Q, Clave Fondo HYM258, Exp. 95350: 2.

do de aceptación en la década de los setenta y podía tranquilamente dialogar con políticos y jerarcas católicos relevantes. Desde final de la década de los setenta, al considerar también el inicio de la ruta neoliberal, tomada de manera global, y por las políticas cerradas al dialogo con el socialismo, desarrolladas por el mismo Juan Pablo II, Méndez Arceo se transformó en un actor parcialmente antisistémico; por tanto, una vez cuando cumplió los 75 años, periodo canónico para jubilarse, el obispo fue prácticamente obligado a retirarse, sin dejar alguna posibilidad de mediación para ampliar el periodo [García Balderas 2016: 120-127]. Fue un personaje que en los años ochenta empezaba a fastidiar las élites eclesiásticas que estaban formándose, lideradas por el delegado apostólico Girolamo Prigione.

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

Las homilías de Méndez Arceo son parte del Archivo Histórico del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). <<https://selsler.uacm.edu.mx/expedientes.php>>. En los fondos O-P-Q aparece el Archivo Personal de Sergio Méndez Arceo que ha sido digitalizado. La versión integral, de las muchas homilías citadas en este texto, se encuentra digitalizada en "el fondo Q", selección temática: "Homilías y mensajes", serie: "Archivo Parcial de la diócesis de Cuernavaca".

Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA)

- 1972 "Homilía del Domingo 25 de junio de 1972". Fondo Q, Clave Fondo HYM14, Exp. 95106: 2.
- 1972 "Homilía del Señor Obispo en la Peregrinación a la Basílica del Tepeyac de la Diócesis de Cuernavaca el 17 de mayo de 1972". Fondo Q, Clave Fondo HYM12, Exp. 95104: 2.
- 1973 "Homilía del 25 de febrero de 1973". Fondo Q, Clave Fondo HYM25, Exp. 95117: 1-2.
- 1973 "Homilía del Obispo de Cuernavaca en Cuautla, Morelos, el 30 de septiembre de 1973". Fondo Q, Clave Fondo HYM 46, Exp. 95138: 1.
- 1973 "Homilías del Sr. Obispo en la misa de 11 a.m. el domingo 18 de marzo de 1973". Fondo Q, Clave Fondo HYM27, Exp. 95119: 1.
- 1975 "Parte final de la Homilía del Sr. Obispo en la Misa de 11 A.M. el 5 de enero de 1975". Fondo Q, Clave Fondo HYM70, Exp. 95162: 1.

- 1977 "Homilía del Sr. Obispo en la Básiica de Guadalupe con motivo de la Peregrinación anual de la Diócesis, el 25 de mayo de 1977". Fondo Q, Clave Fondo HYM141, Exp. 95233: 1.
- 1979 "Parte final de la Homilía del Sr. Obispo de Cuernavaca (18-11-79)". Fondo Q, Clave Fondo HYM162, Exp. 95254: 3.
- 1980 "Mensaje del Señor Obispo de Cuernavaca en la Navidad de 1980". Fondo Q, Clave Fondo HYM184, Exp. 95276: 1.
- 1981 "Texto de Sergio Méndez Arceo. Rogativas en la Diócesis de Cuernavaca por los Pueblos de América Central y el Caribe (del 1 al 4 de marzo de 1981)". Fondo Q, Clave Fondo HYM187, Exp. 95279: 1.
- 1982 "Texto de Sergio Méndez Arceo: Parte Final de la Homilía del Sr. Obispo Dr. Sergio Méndez Arceo en la Catedral de Cuernavaca, Mor., el domingo 3 de octubre de 1982". Fondo Q, Clave Fondo HYM258, Exp. 95350: 2.

REFERENCIAS

Castañeda, Alejandro y Alejandro Villagómez

- 2006 *Análisis histórico de la relación macroeconomía-petróleo en México: 1970-2006*. CIDE. México.

De la Rosa M., Martín

- 1979 La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979), en *Cuadernos Políticos*. Editorial ERA, enero-marzo, (19). México: 88-104.

Espino Armendáriz, Saúl

- 2015 Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca. *Quiroga*, 7, enero-junio: 10-21.
- 2019 *Feminismo católica en México: la historia del CIDHAL y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)*, tesis de doctorado en Historia. COLMEX. México.

Ferraro, José

- 2006 *El capitalismo en la Doctrina Social de la Iglesia*. Ítaca Editorial. México.

García Balderas, Luis Antonio

- 2016 *Sergio Méndez Arceo, ¿Un obispo incómodo? Una mirada crítica a través de la prensa, Cuernavaca 1970-1983*, tesis de licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea. UACM. México.

García Ruiz, Luis J.

- 2015 La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión historia. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, II (4), julio-diciembre: 68-89.

González Chávez, María Patricia

2018 *El CIDOC de Cuernavaca en El Colegio de México. Contribuciones de un archivo a la lectura crítica de la historia reciente de Latinoamérica*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM. México.

Gutiérrez, Gustavo

1975 *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Edición Sígueme (VII edición, versión original 1972). Salamanca.

Hernández Vicencio, Tania

2021 Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista. *Política y Cultura*, 38, otoño: 89-117.

Juan Pablo II

1991 *Carta Encíclica Centesimus Annus*. Vaticano.

Marx, Karl y Friedrich Engels

2000 *Manifiesto Comunista*. <elaleph.com> (primera edición en 1848). Buenos Aires.

Pablo VI

1963 *Constitución Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, n.35.2, Roma, 4 de diciembre.

Pérez Arce Ibarra, Francisco

2016 Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz García: teología y liberación, en *Estampas sobre la secularización y la laicidad en México del siglo XVI al XXI*, Tania Hernández Vicencio (coord.). Secretaría de Cultura, INAH. México: 151-168.

Puertas Pérez, Carmen del Pilar

2011 *La fuerza de lo religioso en la construcción de alternativas socio-políticas. Participación de los cristianos de Morelos en los Movimientos Populares durante el episcopado de Don Sergio Méndez Arceo (1952-1983)*, tesis de maestría en Historia. UNAM. México.

Signo de los tiempos y los medios de comunicación (1983-2023)

Valentina Torres Septián y Torres*

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA. UIA

RESUMEN: *El presente artículo busca presentar la visión histórica de la Iglesia católica sobre los medios de comunicación a lo largo del siglo XX. Esta recuperación se basa en el análisis de los artículos que sobre el tema se publicaron en la revista de difusión del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), Signo de los tiempos, la cual cumple ya 40 años de publicarse ininterrumpidamente. Lo que se pretende es mostrar, por medio de la revisión completa de la revista, la evolución de esa visión histórica que ha tenido la Iglesia en los medios de comunicación, así como sus pensadores tanto religiosos como laicos en las páginas de la revista.*

PALABRAS CLAVE: *Signo de los tiempos, medios de comunicación, pensamiento social cristiano, IMDOSOC, Iglesia católica.*

Signo de los tiempos and Mass Media (1983-2023)

ABSTRACT: *This article aims to explore the Catholic Church's historical perspective concerning mass media during the 20th century. The discussion is based on an analysis of articles published in the general circulation magazine of the Mexican Institute for Christian Social Doctrine (IMDOSOC) Signo de los tiempos, which has appeared continuously for the last forty years. The purpose is to show the evolution of both churchmen and lay people on this topic as expressed in the pages of the magazine, from its foundation in 1983, till 2023.*

KEYWORDS: *Signo de los tiempos, mass media, IMDOSOC, Catholic church, Christian social thought.*

* valentintorresseptien@gmail.com

Signo de los tiempos, la primera revista creada por Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana en enero de 1985, se formó como un órgano de comunicación para dar a conocer, por medio de sus artículos, la Doctrina Social Cristiana (en adelante DSC) y lo que ésta significa y conlleva. Una revista con miras abiertas para llegar, no sólo al grupo cercano a la jerarquía eclesiástica y a los grupos de religiosos que ya eran atendidos por otras revistas del mismo corte en el país, sino a los laicos, a todos aquellos interesados en los problemas sociales de México y, como en ella se dice, “a todos los hombres de buena voluntad” [*Signo de los tiempos* 1994 2-3].

En este artículo me propongo analizar la percepción que la revista *Signo de los tiempos* ha tenido en sus 40 años de vida en relación con los medios de comunicación. Para ello, el texto consta de tres apartados: el primero se refiere a la descripción de la revista, sus objetivos, métodos y a un análisis somero de sus articulistas. El segundo aborda cómo la Iglesia católica fue regulando y apropiándose de los medios de comunicación en sus documentos oficiales para darles cabida como una forma de comunicación institucional. Finalmente, el tercero analiza los artículos en los que la revista ha tratado el tema, sus aproximaciones, preocupaciones y debates; todo ello teniendo como material exclusivo de consulta a la propia revista.

1. PRESENTACIÓN DE SIGNO

El nacimiento de la revista fue un esfuerzo de laicos comprometidos con la Iglesia católica para dar apoyo y respuesta a las necesidades sociales, desde una perspectiva de las enseñanzas del catolicismo, que, por siglos, tuvo una postura más reactiva y que sólo la urgencia planteada por los problemas sociales la forzaron a dar respuesta a los mismos, ya entrado el siglo xx. En los casi 40 años de vida de *Signo de los tiempos*, su objetivo estuvo y está en el análisis de estos asuntos planteados por la DSC y, de esta manera, contribuir a la formación de la conciencia social de los cristianos desde el Evangelio. En uno de sus primeros números, la página editorial explica qué se entiende por Doctrina Social Cristiana: “[...] que no es otra cosa sino la ética social que expresa la existencia del Evangelio y se encuentra con las ciencias y los quehaceres humanos en fecundo diálogo”.¹

En la trayectoria del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

¹ Cabe señalar que la Doctrina Social Cristiana se ha ido adecuando a los cambios sociales con el paso de los años. A partir del Concilio Vaticano II se vio fuertemente impactada por el pensamiento humanista de Jacques Maritain, por el personalismo de Emmanuel Mounier, entre otros.

(IMDOSOC) está clara la intención de adecuarse a los tiempos y a la realidad de una Iglesia con una sociedad que no permanecen inmutables y cuyas demandas estructurales cambian a la luz de las transformaciones sociales. Sus creadores han mantenido vivos los mismos ideales en cuanto al compromiso social por mejorar las condiciones del país, para lo cual, a la par de sus publicaciones, crearon un centro de investigación, enseñanza y difusión de la DSC, que parte de la premisa de que quienes están a cargo de la toma de decisiones en los ámbitos de la política, la economía y la sociedad y de las crisis por la que atraviesa tanto México como el mundo, no cuentan con la formación sólida necesaria para ejercer sus funciones responsablemente. Consideran que la DSC puede contribuir a subsanar estas deficiencias y a generar un México de mayor paz y justicia, idea válida no sólo para los católicos, sino para cualquier humano.

La riqueza de la DSC como expresión de la acción evangélica se manifiesta en los esfuerzos de su aplicación en las más diversas actividades e instituciones sociales como la familia, la educación, el trabajo, la empresa, la economía, la política, los derechos humanos, en general, en toda la cultura en un sentido amplio; temática abordada por la revista.

Su título implica la puesta en práctica de la doctrina al suponer la atención al momento cuando se vive, al tiempo real; para sus editores, signo de los tiempos; consiste llevar el Evangelio a los hombres y mujeres en el momento preciso, el aquí y ahora, de una manera concreta, tomando en cuenta la complejidad de los fenómenos económicos, sociales y políticos que están inmersos. Es una frase que intenta comprender los problemas de la sociedad y de la historia humana como interpelaciones a la misión de los cristianos en la sociedad. Fue el papa Juan XXIII quien, en la Navidad de 1961, distinguía en los signos de los tiempos: “[...] Numerosos indicios que nos infunden esperanza sobre los destinos de la Iglesia y de la humanidad”. La intención de la expresión era colocar la historia humana, en todas sus dimensiones “[...] bajo la mirada de la fe y de la reflexión teológica” [*Signo de los tiempos* 1994: 2-3]; asimismo, ver con la historia el doble juego de “[...] la acción del hombre y la acción de Dios [...] que suscita conversión y apertura” [1994: 2-3]; finalmente, es ver en el signo de los tiempos “un motivo de esperanza” [1994: 2-3].

En relación con la función que desarrolla el IMDOSOC, el concepto *Signo de los tiempos* se vincula con el Decreto sobre el Ministerio de los Presbíteros, donde se alerta a los sacerdotes que: “[...] para discernir los signos de los tiempos, es absolutamente necesaria la colaboración de los laicos, porque sólo cuando se está inserto en los acontecimientos del mundo de una manera activa (como es lo propio de los laicos) es posible descubrir esos signos”

[Bernal 2013: 18]. En este sentido la frase da un sustento muy importante a las acciones del Instituto, que se centra en la acción laical.

El primer consejo editorial de la revista estuvo conformado por tres personas: Manuel S. Gómez Granados en la dirección, personaje que se mantuvo al frente de la Institución por casi 30 años, quien tenía a su cargo, además de la revista, la dirección del Instituto; participaron también Soledad Quintanar y el jesuita Luciano Rivas Piccorely. Ya en el número siguiente aparecen como miembros de este consejo un numeroso grupo de sus miembros, en su mayoría fundadores, empresarios católicos, muchos de ellos provenientes de la Unión Social de Empresarios de México, (USEM),² quienes se mantendrán como miembros, consejeros y donantes del Instituto.

El método empleado por la revista, a lo largo de su historia, se vincula a la metodología tradicional de la Iglesia (ver-juzgar-actuar), utilizado por la Acción Católica desde mediados de la década de los años veinte, que se generalizó en la Iglesia a partir de la encíclica *Mater et Magistra* del papa Juan XXIII. El método sigue invariable.

La actual directora del IMDOSOC considera que: “El método de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ha sido eje rector y conformador de nuestra formación, investigación y difusión del pensamiento social cristiano. Aunque reconocemos que no es el único, consideramos que es un esquema adecuado para comprender, iluminar y transformar la realidad a la luz del Evangelio” [Castillo 2022: 1]. A lo largo de los años el método queda evidente en la manera cómo se plantean y trabajan la mayoría de los artículos.

Los asuntos que interesan a la revista están vinculados prácticamente con la mayoría de los temas que impactan, desde la DSC hasta la sociedad: pobreza, desigualdad, política, democracia, elecciones, economía, educación, paz, derecho, ciudadanía, bien común, bioética, ecología, derechos humanos, dignidad humana, juventud, laicos, mujer, matrimonio, magisterio, trabajo, empleo, liderazgo, medicina, migración, racismo, sida, muerte, violencia, testigos y testimonios, obras sociales, salud, población, campo, indicadores sociales, indicadores económicos, capitalismo, asuntos internacionales —sobre todo en Haití, Cuba, Santo Domingo, África y América Latina en general— y algunos estados en particular como Chiapas y Oaxaca, biogra-

² Director: Manuel S. Gómez Granados; Responsable de Edición: Soledad Quintanar, Colaboración Especial: Luciano Rivas Piccorely, sr. Revisión y Asesoría: Comisión Académica (Mariano Azuela Güitrón, Mons. Abelardo Alvarado A., Fernando Estrada Sámano, Gabriel Rosales Hueso, Alfonso Ponce Robles, Diego Zavala H., Gonzalo Martínez); Comisión de Difusión: Sergio Aguilar del Valle, José Luis Barroso Montull, Luis Alfonso Villaseñor, Jorge Mc. Cullough Conrey.

fías, deporte, relaciones humanas, poesía; por supuesto, todos los asuntos relacionados con la Iglesia como la encíclicas papales, mensajes del papa, asambleas, comunicados de obispos, cartas pastorales, ecumenismo, reflexiones teológicas, fe, espiritualidad, navidad, cuaresma, Concilio Vaticano II, publicaciones católicas, catecismo, pastoral social, opción preferencial por los pobres, apostolado, parábolas, mensajes, sínodos, entrevistas, etcétera.

La estructura de la revista consta de artículos breves, generalmente de una o dos cuartillas; un apartado importante de mayor tamaño, el *Suplemento*, luego llamado *Ensayo*, posteriormente *Opinión y debate*, donde se abordan los temas con mayor profundidad.

A partir del número 9 empiezan a promocionar las publicaciones del IMDOSOC, donde ya se mencionan al menos tres colecciones: Iglesia y sociedad, Diálogo y autocrítica y DSC, así que se pone de manifiesto la importancia que el Instituto dio, desde sus inicios, a la difusión del pensamiento social.

En un inicio fue una publicación bimestral, posteriormente se vuelve mensual. El primer año constó de ocho páginas en tamaño oficio. Para el año siguiente ya eran 12 y su formato ha variado con el tiempo. En un principio la revista no contenía anuncios ni fotografías; su presentación era sumamente sobria. Las suscripciones se hacían personalmente, por carta o teléfono. La evolución del diseño fue cada vez más moderna.

Su estructura, que no ha variado sustancialmente, es bastante ortodoxa: portada, generalmente un diseño propio que varía de número en número, pocas veces con fotografías; la contraportada, donde se muestra el contenido del ejemplar con un pequeño resumen, enfocado en los contenidos más relevantes de la edición; la editorial, cuyo breve artículo plantea la opinión, generalmente del director de la revista sobre determinados temas o situaciones que revelan la postura o pensamiento ideológico del medio, en ocasiones firmado, en otras no; el índice, los créditos —*staff* de la revista— y los artículos, parte medular del contenido.

La revista fue incorporando, en diferentes momentos pequeños apartados con información adicional como “Cartas a los lectores”; durante los primeros números aparecen secciones como “Más para leer” o “Para leer”, que es la información sobre publicaciones del IMDOSOC u otras editoriales católicas; “¿Y lo sabías?, De aquí y allá”, donde aparecen noticias sobre acontecimientos nacionales e internacionales; “Palabras para el camino”, en el que se hace manifiesta la dimensión poética y espiritual del compromiso social; “Luces y sombras” en la que se ofrecen una serie de datos concretos de la realidad social; “Entrenúmeros e Indicadores sociales” elaborados por el personal del IMDOSOC, donde se muestran encuestas y ofrecen

datos duros y estadísticos sobre diferentes aspectos sociales. Recientemente se incorporó la sección “Infografías”, la cual, gracias a imágenes, se sintetizan gráficamente temas para de la reflexión. Asimismo, su publicación es un canal para la publicidad a sus propios cursos. En 2020 vuelve hacerse bimestral; hasta septiembre de 2022 tuvo un tiraje de 600 ejemplares y a partir de esta fecha sólo estará disponible de manera electrónica en la página *web* del IMDOSOC.

La línea editorial, seguida desde hace 40 años, se ha mantenido prácticamente libre e inalterable y, sin duda, es un paradigma de revistas de difusión, caracterizada por su seriedad en la información y el análisis, desde el punto de vista de la DSC.

Como la mayoría de las revistas, en un principio sufrió de las complejidades financieras que han tenido los medios de comunicación en general y de la falta de publicidad, misma que se iría incorporando poco a poco. El primer anuncio que aparece en la revista fue del Consejo Nacional de la Publicidad (CNP), más adelante se irán integrando otros anunciantes, muchos de ellos de las empresas de los miembros del Instituto o de la USEM.

De aproximadamente 857 articulistas³ son laicos aproximadamente 596 —449 hombres y 147 mujeres—⁴ en total se contabilizaron 258 religiosos —244 hombres y 14 mujeres. Cabe aclarar que de estos escritores algunos han publicado o publicaron hasta su muerte en la revista. Tal es el caso de algunos laicos como Carlos T. Wagner Wagner —32 artículos— quien se abocó al análisis de temas de política y trabajo; Lorenzo Servitje Sendra (39 artículos) trabajó sobre temas muy diversos; Efraín González Luna (23 artículos) quien reflexionó en sus páginas sobre la DSC y temas de política y trabajo; los cardenales, Roger Etcheagaray (38 artículos) sobre temas de la DSC y espiritualidad y François Xavier Nguyen Van Thuan (22 artículos), sobre espiritualidad; los religiosos Eduardo Bonnin (32 artículos), Umberto Mauro Marsich (26 artículos), Rafael Moya García (21 artículos), Manuel Olimón Nolasco (21 artículos), Ignacio Díaz de León, (19 artículos), Carlos Talavera (17 artículos); directivos y miembros de staff del Instituto también laicos como Manuel Gómez Granados (93 artículos), Jesús Arturo Torres León (79 artículos), Verónica Morales Gutiérrez (66 artículos), Javier He-

³ Realicé un cuadro con los autores de cada número y los artículos escritos por cada uno de ellos. Me encontré que los autores aparecen descritos con diferentes nombres en los distintos artículos de su autoría. Muchas veces hay que suponer que son los mismos, aunque aparecen con nombres distintos; un ejemplo: Arturo Torres, Arturo Torres León, Jesús A. Torres León, Jesús Arturo Torres León, ¿Pablo Arturo Torres León?, Jesús Torres León y como él, otros.

⁴ Igualmente ,hay algunos autores, cuya procedencia no pudo ser comprobada

rrera Romero (48 artículos), Víctor Manuel Chávez Huitrón (49 artículos) y articulistas asiduos como Rodolfo Soriano Núñez (38 artículos), Gabriel Zaid (33 artículos), Jean Meyer (32 artículos), Ana Alicia Ávila Ortega (41 artículos), Raúl González Schmal (22 artículos), Francisco Prieto Echaso (19 artículos), Sabino Galindo Palma, (19 artículos) Débora Buiza Goyri (18 artículos), Romualdo Gallardo Carrillo (17 artículos), María Luisa Aspe Armella (16 artículos), Olivia Sánchez Benavides (15 artículos), Isabel González Llorente (13 artículos), Salvador Novoa Garza (13 artículos) y miembros del IMDOSOC, cuyos nombres no se especifican (con 201 artículos), por mencionar los más relevantes.

Estos escritores pertenecen obviamente al grupo de pensadores católicos, muchos de ellos vinculados estrechamente con el IMDOSOC. Un número importante pertenece al ministerio sacerdotal, desde los propios pontífices, de los cuales sólo se reproducen mensajes y escritos espirituales, así como de cardenales, en primer lugar Roger Etchegaray, a quien se nombró presidente honorario vitalicio del Instituto, Francisco Xavier Nguyen Van Thuan, figura paradigmática quien visitó al Instituto, como el anterior, dirigieron el Pontificio Consejo de Justicia y Paz; el cardenal Renato Raffaele Martino, Felipe Arizmendi Esquivel, cardenal de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas o monseñor Carlos Talavera, fundador del Instituto, Mario Ángel Flores, Rafael Moya García, Joaquín Antonio Peñaloza, Manuel Olimón Nolasco, pertenecientes al clero secular. También importantes representantes del clero regular en la revista son Umberto Mauro Marsich, s.x, e Ignacio Díaz de León, msps, entre otros, todos ellos impulsores de la dsc y temas afines.

Entre los laicos son significativos articulistas los ya mencionados fundadores y miembros del Consejo Directivo del IMDOSOC, como Efraín González Luna, Raúl González Schmal, Manuel Olimón y María Luisa Aspe. Algunos de los miembros del *staff* operativo del Instituto destacan por sus numerosas participaciones, sobre todo sus dos primeros directores: Manuel Gómez Granados y Víctor Chávez Huitrón quienes incidieron en temas sociales; Jesús Arturo Torres León abordó fundamentalmente temas sobre obras sociales y Verónica Morales Gutiérrez hizo un rescate valioso sobre lo que la Iglesia ha dicho en sus documentos magisteriales respecto a diversos temas sociales. Es también importante la presencia constante de Gabriel Zaid con sus reflexiones variadas sobre la realidad nacional, al igual que los profundos artículos del doctor Jean Meyer o los análisis fecundos de Francisco Prieto sobre temas muy variados. Entre las mujeres sobresale la participación de Ana Alicia Ávila Ortega, quien analiza diferentes obras sociales en el país, e Isabel González, cuyos temas se centran en la familia,

sólo por mencionar a algunos.

2. LA IGLESIA Y EL DESARROLLO DE LOS MEDIOS VISTOS POR MEDIO DE *SIGNO*

La revista *Signo*, independientemente de ser ella misma un medio de comunicación desde la Iglesia laical, ha publicado en sus páginas un buen número de artículos sobre los medios de comunicación a lo largo de sus 40 años de vida y lo sigue haciendo gracias a las redes sociales.⁵ Precisamente sobre esos artículos se elabora este trabajo, con el propósito de conocer, desde el punto de vista de sus articulistas e indirectamente de la Iglesia católica, cómo reflexionaron sobre ellos a lo largo de los años.

Es claro que la prensa católica, vista como una forma de llegar a la fe-
ligresía letrada, fue ésta, desde la llegada de los primeros evangelizado-
res, una de sus preocupaciones principales, inicialmente su intención fue
evangelizadora y poco a poco fue derivando hacia una forma de transmitir
su postura frente a asuntos doctrinales y sociales. Sin embargo, no es sino
hasta principios del siglo xx cuando por medio de su magisterio, vio en
los medios un objetivo sobre el cual había que pensarse mucho más seria-
mente, consciente de sus beneficios, así como de los graves problemas que
podían acarrear a los hombres.

La primera mención de la revista en cuanto a los medios es la referente
al papa León XIII, quien planteó al hablar de la cuestión obrera, una visión
somera de lo que más tarde la Iglesia retomaría como medios de comuni-
cación social, apenas en germen. Sin embargo, no fue sino con la aparición
del cinematógrafo cuando la Iglesia se pronuncia “oficialmente”, con la en-
cíclica *Divini Illius Magistri* [1929] en un tono de amonestación y denuncia
frente al peligro que estas nuevas formas de entretenimiento implicaban
para la formación y conciencia moral de los hombres.

Posteriormente con la encíclica *Vigilanti Cura* [1936] se dio inicio “a un
discurso de tipo doctrinal y organizativo” que, además de señalar defensas
y prevenciones contra los peligros y daños del cine, pugnaba por la necesi-
dad de generar un trabajo más positivo con los mismos, ampliando después
la consideración de los contenidos a otras modalidades de la comunicación.

Pío XII intensificó la dimensión constructiva en la reflexión tanto en
el plano teórico como en el organizativo, con la encíclica *Miranda Prorsus*
[1957] en relación con la radio y la televisión, ya que vio en ellas una herra-

⁵ Por medios de comunicación se entiende en este artículo desde la prensa escrita de los primeros siglos hasta los avances paulatinos que se fueron dando en la comunicación de masas: radio, cine, televisión, medios electrónicos, etcétera.

mienta conveniente para diferenciar lo positivo de lo negativo, sin dejar de lado la necesidad de un discernimiento ético [Sobrino 1997: 8-9].

Pablo VI se interesó, de manera especial, por esta forma comunicativa; así lo demuestran varias de sus encíclicas y decretos. De 1963 en *Inter Mirifica* se inició un segundo período de reflexión de la Iglesia sobre los medios. Utiliza ya el concepto de “instrumentos de comunicación social” en la que se reconoce la existencia del derecho a la información, situación que la Iglesia, a pesar de todos los esfuerzos realizados, ya no la podía postergar pues los medios invadían tanto pantallas cinematográficas como los hogares con la televisión.

Si en un primer momento la postura eclesial fue reactiva a estos avances de la tecnología, es decir, sólo actuaba frente a ellos cuando veía un peligro inminente, a partir del Concilio y los años posteriores la Iglesia asumió a los medios como necesarios y útiles para la evangelización y afirmaba que, rectamente utilizados, prestaban una valiosa ayuda a la humanidad [Páramo 2002: 5]. Por lo tanto, hacía un llamado a sus pastores para que se sirvieran de ellos, los usaran y los pusieran en práctica, de acuerdo con el orden moral (Decreto *Inter Mirifica*, n. 4-5) [Sobrino 1997: 9].

La *Carta Apostólica, Octogesima Adveniens* [1971], también de Pablo VI y la publicación de la Instrucción Pastoral *Communio et Progressio*, —de la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales— se consideran los documentos fundantes de las comunicaciones sociales que promueven el respeto y la liberación como factores de desarrollo; son expresiones de la responsabilidad para transmitir valores éticos [Morales 2001: 21]. Esto resulta interesante pues, por vez primera, se habla de responsabilidad, no sólo de quién emite, sino quién recibe mensajes. La encíclica *Evangelii Nuntiandi* [1975: n. 42] señalaba ya la importancia del uso de la imagen, cuyo valor no se había considerado hasta entonces y manifestaba que los medios son “una versión moderna y eficaz del púlpito” [*Evangelii Nuntiandi* 1975: n.45 *apud* Morales 2001: 21].

El *Documento de Puebla* [1979] marca también su importancia [Puebla 1979: 1063-1064 *apud* Sobrino 1997: 9], no sin dejar de hacer evidente su lado oscuro al afirmar que los medios “se han convertido muchas veces en vehículo de propaganda del materialismo reinante, pragmático y consumista que crea en nuestro pueblo falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y un afán competitivo malsano”. Este punto se reiterará en documentos y escritos posteriores como un grave daño a las mentes, sobre todo a las juveniles [Puebla 1979: 1073 *apud* Morales 2002: 10].

Posteriormente Juan Pablo II también asumió su necesidad y valor. En

la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987 señala a los medios como instrumentos de poder manejados por los países del primer mundo, que hacen una clara diferencia con los países tercermundistas [*Centesimus Annus* 1991: 36 *apud* Morales 2002:10]. Y en *Centesimus Annus* [1991] afirma la importancia de educar a los consumidores en su uso responsable, aunque también señala la responsabilidad que tenían en ellos las autoridades públicas [*Centesimus Annus* 1991: 36 *apud* Morales 2002:10]. Advierte del obstáculo que los medios pueden significar para el recto crecimiento de los individuos, según una justa jerarquía de valores cuando éstos se convierten en formas de manipulación [*Centesimus Annus* 1991: 36 *apud* Morales 2002: 10] e incapacitan al individuo para desarrollar su pensamiento crítico, llevándolo por caminos equivocados, de acuerdo con los valores cristianos. En su discurso inaugural a su visita a Santo Domingo (1992), llamó a intensificar la presencia de la Iglesia en el mundo de la comunicación “como una prioridad pastoral” [*Centesimus Annus* 1991: 36 *apud* Morales 2002: 10].

El Catecismo de la Iglesia Católica [1997] recogió las enseñanzas del Concilio Vaticano II y no es muy explícito en cuanto a los medios. Sólo indica que “[...] los responsables de la comunicación deben mantener un justo equilibrio entre las exigencias del bien común y el respeto a los derechos particulares” [*Catecismo de la Iglesia Católica* 1997 *apud* Morales: 2002: 17], además, se habla específicamente de la responsabilidad de los usuarios, de quienes tienen la capacidad de elegir, frente a los *mass-media*, lo que implica una novedad, ya que anteriormente la responsabilidad de los mismos sólo se atribuía a los emisores [*Signo de los tiempos* 1998: 3].

El *Pontificio Consejo Justicia y Paz* [2005], también firmado por Juan Pablo II, pone énfasis en que los medios hagan de la persona alguien mejor, madura espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierta a los demás, en particular hacia los más necesitados y los más débiles, con lo cual muestra que si bien deben ser empleados dominando su lenguaje y naturaleza, siempre deberán primar en ellos los valores cristianos [*Pontificio Consejo Justicia y Paz* 2005: 415 *apud* Morales 2002: 17]. Advierte, como lo hicieron los pontífices de principios de siglo, que pueden constituir una invitación para exaltar lo que es degradante como la pornografía, el materialismo, el consumismo, el individualismo y la venganza [*Signo de los tiempos* 1998: 3], así como los vehículos para la creación de ideologías. Por ello, propone utilizarlos en contrario, es decir, ve en ellos instrumentos de la nueva evangelización, un concepto que llevará a muchos a usarlos profusamente a por medio de las nacientes redes sociales.

Un punto destacable radica en el énfasis que hace en cuanto a la for-

mación de los comunicadores, cuya educación, además de técnica, debería ser moral y ética; tendría, según su perspectiva, que incluir una amplia formación cultural, humana, filosófica, histórica, estética y de ciencias sociales, conocimientos que deberían estar sustentados en la vida interior del comunicador [Aldama 1998: 16].

El reto de las comunicaciones quedaba claro en *Laborem Exercens* [1981] al proponer subordinar la técnica a la ética con lo cual la Iglesia daba a los medios un valor muy distinto de lo que los comunicadores modernos intentaban hacer, al no tener escrúpulos con tal de llegar al mayor número de personas posible, como se podía constatar al revisar los contenidos de la televisión abierta de esos años [Soriano 2001: 17].

Para todo esto, en la v Conferencia de Aparecida (2007), inaugurada por el papa Benedicto xvi, la Iglesia asumió su papel como formadora de comunicadores profesionales competentes y comprometidos con los valores humanos y cristianos, bajo el deseo que éstos a su vez, llevaran a cabo el difícil papel de educadores y promotores de leyes adecuadas, con valores válidos de discernimiento (núm. 486) [Arizmendi 2008: 11].

Para el papa Francisco, los medios son una de sus armas indispensables para la comunicación con la grey, además de ser mecanismos necesarios en la trasmisión del Evangelio. En su encíclica *Evangelii Gaudium* [2013] afirma que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos [*Evangelii Gaudium* 2013: n.87 *apud* Morales 2014: 17]. Su postura es más abierta y hace un uso constante de los mismos. El Vaticano cuenta actualmente con una página *web* donde emite un boletín diario, una pestaña llamada *Vatican News* en la que se transmiten noticias del papa, del Vaticano, de la Iglesia, del mundo y su propio *twit*. A Francisco se le ve participando constantemente en los medios de comunicación, lo cual habría que valorar en cuanto a sus efectos, pues sin duda es un personaje controvertido.

3. SIGNO Y LOS MEDIOS A TRAVÉS DE SUS ARTICULISTAS

La postura de *Signo de los tiempos* frente a los medios de comunicación está fundamentada en los principios marcados por el magisterio de la Iglesia y la DSC. Son muchos los temas que se mencionan, por lo cual sólo se destacan los principales:

a) Familia y sexualidad

Desde los primeros años de su publicación, en sus análisis sobre los medios resalta el asunto, siempre preocupante para la Iglesia, sobre los valores fundamentales de la familia que habían sido trastocados por la violencia y el desorden sexual. Para mediados del siglo xx consideraban que estos vicios eran, promovidos, en parte, por los mensajes y programas de televisión, radio, películas y prensa, que eran para la gran mayoría de la población, los únicos medios de formación e información. Las primeras observaciones hechas por la revista al respecto, se centraban en la idea de que los medios de comunicación con frecuencia ponían “[...] un acento obsesivo en lo sexual y lo erótico, mostrando relaciones íntimas, promiscuidad, pornografía o perversiones” que, bajo el pretexto de entretener a las audiencias, se mostraban con lujo de detalle. Los valores de la familia, la obediencia de los hijos, el valor del matrimonio, la fidelidad conyugal, la consideración a los mayores, el decoro en el lenguaje eran menospreciados y denostados mediante una excesiva exposición a la vulgaridad, al morbo y a la violencia. Así, por ejemplo, el doctor Pablo Latapí menciona los “programas verdaderamente imbéciles que se transmiten, el manoseo que se hace continuamente de la violencia y el cultivo del morbo” [Latapí 2001: 3]. En consonancia con el Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, señalaba que “[...] la pornografía y la exaltación de la violencia son viejas realidades de la condición humana que evidencian la componente más turbia de la naturaleza del hombre, dañada por el pecado [...] [que ha] pasado a constituir un serio problema social [...]” [Signo de los tiempos 1997: 3].

Para los comunicadores católicos el vínculo niñez-familia tiene un papel trascendente, pues en la familia es donde se forma la sociedad [Abad 1998: 5-6]. Por ello, el IMDOSOC se sumó a la “Campaña nacional para mejorar los medios de comunicación”, lo cual plasmó en su revista, fue un movimiento cuyo fin no era sólo manifestar su preocupación a publicistas, autoridades y medios, sino a colaborar con propuestas constructivas. En 1996 se llevó a cabo la campaña “En los medios. A favor de lo mejor”, integrada por 2 434 organizaciones cívicas, sociales y religiosas, como la Cruz Roja Mexicana, 96 de las principales universidades, la Asociación de *Scouts* de México y la Unión Nacional de Padres de Familia, su objetivo era “apelar a la conciencia y responsabilidad de los medios de comunicación para que se encuentren las vías idóneas para el uso positivo y autorregulado, que evite seguir alentando la cultura de la violencia, del desorden sexual y del menosprecio a los valores de la familia”. Incluía nueve líneas de acción en relación con los medios: recepción crítica, sistemas de clasificación, mejores contenidos, ética profesional, investigación, autorregulación, res-

ponsabilidad de anunciantes, interlocución, cumplimiento de la legislación [Guevara 1998: 13-14].

b) Impacto en las conductas sociales

Por otra parte, se culpaba a los medios de transmitir a la población ejemplos perniciosos que influían en las conductas sociales. Rodolfo Soriano, refiriéndose a los medios mexicanos, consideraba que éstos “[...] han dado en fechas recientes pruebas dramáticas de falta de profesionalismo, de incapacidad para comprender cuáles eran las expectativas de la sociedad mexicana respecto de los procesos de cambio. Son culpables de promover modelos de comunicación marcados por las notas de la misoginia, la vulgaridad, la agresión y muchos otros defectos”. Aunque supone que hay culpa en el público, la cual tiene capacidad de elegir, “lamentablemente, los formatos y programas que se ven más favorecidos por el público son los que destacan más por su vulgaridad y pobreza de contenidos” [Soriano 2002: 7].

Monseñor Arizmendi Esquivel, refiriéndose a las telenovelas, que ya para 2008 cumplían 50 años en las pantallas, afirmaba que “la Iglesia aprecia y valora los medios de comunicación rectamente utilizados ya que prestan ayuda al género humano, puesto que contribuyen mucho al descanso y cultivo de los espíritus y a la propagación y consolidación del reino de Dios”; sin embargo, estos medios mal utilizados podían ir “[...] contra el propósito del Creador y convertirlos en su propio daño” al ver en ellos ejemplos perniciosos de conductas inmorales que la falta de madurez espiritual conllevaba [Arizmendi 2008: 11]. Introduce citas evangélicas para afianzar su punto al referirse a Mateo: “[...] ¡Ay de aquel por quien viene el escándalo!” [Mateo 18, 6-7]. Y con una aplicación directa a la televisión, advierte: “Si tu ojo es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo lejos de ti; más te vale entrar en la Vida con un solo ojo, con los dos ojos arrojados en el lugar de castigo” [Mateo 18, 9] Comenta que no cree en quien se saque el ojo o quien tire la televisión a la basura, como exigían algunos sacerdotes a sus fieles, pero pide que al menos se cambie de canal inmediatamente y se eduque a los hijos para que sepan rechazar la tentación, a ejemplo de Jesús. “La felicidad interior actual y futura, es mantenerse limpios de corazón [...]. Si la mente, la imaginación y los ojos están saturados de erotismo, la persona se destruye y contamina todo a su alrededor” [Arizmendi 2008: 11].

c) Violencia y crimen

En otros artículos se culpa a los medios de exacerbar el crimen y la violencia al convertirlos en parte de la industria del espectáculo: “El delincuente se convirtió en celebridad y la celebridad en el ‘gancho’, la meta es el rating [...]”. El investigador David Philipps, de la Universidad de California, citado en la revista, considera que “la violencia publicitada con insistencia” es causa del “agravamiento de la violencia real y de los abusos asociados con la comisión de ilícitos [...]”. Los psicólogos exponen que la televisión propicia cambios de conducta en las sociedades e influye de manera determinante en el futuro de los niños” [Abad 1998: 5-6].

En general, se ve a los medios desde una posición dicotómica, maniquea y con la dificultad que esto implica para trabajar con ellos. No se elude su importancia y la necesidad que tiene la Iglesia de integrarlos a la forma de comunicación con sus seguidores, pero parece asustarle la influencia tan grande que éstos tienen en las masas, sobre todo en quienes los reciben sin un filtro crítico.

Siguiendo a McLuhan, Miguel Ángel Sobrino señala que son “[...] extensiones del hombre y por tanto potencian su capacidad comunicativa; pero en la misma medida inciden en toda la vida del hombre ejerciendo en él “[...] de manera consciente o subliminal una influencia decisiva” [Sobrino 1997: 8].

Prieto, colaborador frecuente de la revista, señalaba los beneficios de los primeros medios de comunicación como oportunidad de vinculación familiar, misma que se fue perdiendo, así como el ejercicio de la vida interior. Para este analista, los medios uniforman a las masas en torno a los modelos que se les presentan, imitando a actores y actrices “[...] que les han robado su libertad y les han extraído su alma” [Prieto 1998: 10]. Sostiene la idea “macluhiana” de un regreso efímero al sentimiento del mundo como una aldea global y el retorno al sentimiento de insularidad, de debilidad y aun impotencia, “de ser una simple mercancía perfectamente prescindible” gracias a la radio y la televisión [Prieto 1998: 10].

d) **Formación de la conciencia**

Otro punto profundizado en la revista es la responsabilidad que se da a la formación de la conciencia en los medios, no sólo como un divertimento social, sino como una influencia real en el pensamiento social; para ello, un analista pone un primer ejemplo en relación con lo implicado en las elecciones presidenciales de Chile, Brasil, Guatemala, Nicaragua o Colombia. Para este articulista los medios intervienen en tres niveles de la formación

de la conciencia:

1. En la génesis crítica del público receptor. A este respecto, considera que la Iglesia ha ido variando su postura de una reacción defensiva e inquisitoria, con la preocupación de “proteger” al público receptor, con una postura dinámica constructiva, “más interesada en observar y promover lo que el público hace con los medios y sus mensajes, que lo que éstos hacen con aquél”. Es decir, la visión de la Iglesia ahora vuelca su atención en el receptor y no en el emisor como en años anteriores.
2. En la ética, profesional, cristiana de los comunicadores, ya que detrás de los medios hay siempre personas, creativos, productores, actores, redactores, directores, publicistas [...]. Y a esa fecha la Iglesia no se había preocupado por ellos; la Iglesia asume ahora su responsabilidad en la formación de estos profesionales
3. Como la capacidad que tienen *per se* para influir en la mentalidad y costumbres del público.

Este último punto es importante porque supone que los medios masivos crean en el receptor un mundo ficticio, de ilusiones, ya que cumplen una “función narcotizante” al crear hábitos que hacen dependiente al receptor tanto en el uso de los medios como en ciertos contenidos y géneros. Se señala el peligro de que son vías de evasión de los problemas sociales contemporáneos [Briseño 1991: 35-36].

Sin embargo, reconoce que el público busca estimulación más que evasión; afirma que la conciencia que habilitan los medios masivos es una conciencia sobre “imágenes del mundo”, no sobre el mundo mismo, y les hace tener una conciencia dependiente. Es una imagen vicaria, subsidiaria de los medios; es una conciencia también pasiva, pues no interviene en la realidad, además, está mediatizada por medio de un instrumento, de un aparato, la pantalla televisiva a la que llama “Iglesia electrónica”, que convierte a la pantalla “en una especie de sacramento de la acción divina,” con una conciencia episódica, absolutamente temporal y efímera. Es importante señalar que para el autor de este artículo, los medios de comunicación social no son autónomos en sus influencias sobre la conciencia de las personas, no actúan en el vacío existencial; de ahí la importancia de su vigilancia: “Su poder e influencia son correlativos al poder e influencia de la educación, de la vida familiar, de la formación religiosa, de los valores éticos inculcados en la persona” [Briseño 1991: 35-36].

Con estas ideas comulgan muchos de los autores de la revista. De Lizaur

afirma que la televisión, de ser una novedad en los años cincuenta, pasó a convertirse en un medio manipulador que moldea gustos y juicios colectivos; y reconoce que en la era de la realidad virtual se ha transformado en un canal apócrifo de la realidad. Por otra parte, Luis Lara Tapia, catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), señala que la televisión es una productora de conductas, afirma que existen estudios donde se demuestran cómo realmente el televidente responde a los estímulos recibidos, por medio del televisor sin mayor mediación [Abad 1998: 7].

Para Latapí tanto los bajos salarios magisteriales como los pocos recursos para la educación, la corrupción en el medio magisterial y la pobreza, los maestros tienen que “competir con la ‘tele’, los videos, y los cantantes de moda, en batallas que están perdidas de antemano,” contienda desigual y prácticamente perdida [Latapí 2001: 18].

Prieto añade que los medios al multiplicarse hacen que los seres humanos vivan fuera de sí. “Si uno supiera elegir, si uno tuviera un proyecto de vida, si la existencia de uno tuviera sentido, uno tendría de donde escoger para avanzar y profundizar gracias a los periódicos, a la radio y la televisión, los discos compactos, la gama de productos que se encuentra en *Internet*”, aunque para ello habría que valorar el silencio y “vivir con la conciencia de que elegir es renunciar”. Considera que lo bueno en los medios es escaso porque empresarios y políticos “[...] no han tenido una educación del gusto, ni una cultura general que los lleve a rechazar lo que está mal pensado, mal escrito, mal concebido, mal visualizado”. El debilitamiento de la conciencia moral es lo que lleva a la pobreza y vulgaridad de la mayoría de lo que los medios producen. La solución que propone para este “mal” es la “transformación progresiva de la sociedad sobre la base de que la educación para el ocio es tan importante como la educación para el trabajo [Prieto 2002: 13-14].

e) **Deber ser de los medios**

En la formación ética de los comunicadores se parte de la idea de que estos profesionales deberían tener como premisa la de “servir a la dignidad humana, ayudando a la gente a vivir bien y a actuar como personas en comunidad”. [Aldama 2002: 6]. Se considera que sobre ellos recae una responsabilidad moral muy importante pues se enfrentan a situaciones donde, para conservar sus empleos, se alejan de los principios de su religión. Por tanto, deben estar dispuestos al sacrificio y la generosidad, “a sufrir pérdidas y perjuicios personales antes que permitirse una actuación incorrecta” [Aldama 2002: 6], que para muchos implicaría la pérdida del empleo, pues

conlleva a objeciones de conciencia o a la toma de decisiones complejas.

Por medio de la jerarquía, la Iglesia pedía a los comunicadores católicos que lo fueran “en toda la extensión de la palabra”, como lo afirmó el arzobispo de Los Ángeles, Cardenal Roger Mahoney, en el Congreso *New Tech’98*, al señalar que el reto de la Iglesia “no consiste tanto en saber utilizar los medios de comunicación sino más bien en que sus miembros sean realmente comunicadores” [Aldama 2002: 6], es decir, deberían tomar conciencia de su obligación para “la consecución del bien común y el verdadero progreso de la sociedad” [Páramo 2002: 5]; todo esto lo afirman teniendo en cuenta que la mayor parte de sus receptores son jóvenes ávidos de ejemplos de moralidad que los estimulen hacia sentimientos elevados. De ahí que los comunicadores deberían contar con un perfil académico (científico, técnico y moral), resultado de una preparación sólida y ética [Aldama 2002: 6].

Algunos analistas llegan a considerar la función del comunicador por encima de la de otros profesionistas como médicos o abogados, ya que su influencia va más allá de su labor y tiene en la sociedad un efecto multiplicador. Todo profesionista tiene responsabilidad cuando su tarea “se le violenta, el daño producido en uno u otro caso tiene una variación cuantitativa y cualitativa” [Aldama 2002: 6], es decir, el daño que produce el comunicador es mayor que el de otros profesionistas porque implica a la parte profunda del ser humano y su interacción con los otros.

La revista *Signo* asume esta función ética de los medios al señalar la responsabilidad que tienen todos los participantes: productores, dueños, anunciantes y patrocinadores, maestros, padres de familia, sociedad civil, el gobierno y los usuarios. La tarea que asume la Iglesia es la de insistir y propiciar con todos los elementos a su alcance, sobre la formación ética de los comunicadores y en la actitud crítica en los receptores.

f) Libertad de expresión

Otro punto importante que rescatan los articulistas en esta discusión eclesial tiene que ver con el “falso debate” de la libertad de expresión, al creer que es válido hablar de todo y de cualquier modo. La Iglesia señala que esto lleva al “permisivismo y [a] una falsa concepción de la libertad”. La libertad supone, según la Institución, “prudencia, discreción, inteligencia, justicia, caridad”, lo cual no significa para la Iglesia miedo o cerrazón, sino honestidad y “[...] respetar escrupulosamente las leyes morales y los legítimos derechos y dignidad del hombre, tanto en la obtención de la noticia como en su difusión”, para lo cual Aldama Andrade asume las palabras del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales en cuanto a que

“[...] la libertad de expresión no es una norma absoluta e irrevocable. Se dan casos obvios en los que no existe ningún derecho a comunicar, por ejemplo, el de la difamación, y la calumnia, el de los mensajes que pretenden fomentar el odio y el conflicto entre las personas y los grupos, la obscenidad y la pornografía y las descripciones morbosas de la violencia” [Aldama 2002: 6].

Se añaden, entonces, los beneficios que los comunicadores hallan en el lucro y el *rating* que no toman en cuenta las normas morales y no piensan en el daño que causan, aun cuando la información que proporcionen sea verdadera. Los comunicadores deberían, según el documento conciliar *Inter Mirifica*, “[...] tratar cuestiones económicas, políticas o artísticas de tal modo que nunca resulten contrarias al bien común” [*Inter Mirifica* 1963 *apud* Aldama 2002: 6], por tanto, evitar “humillar, difamar y ver derrotado a quien se les antoja por una manera irresponsable de entender la libertad de expresión,” realizando entrevistas, reportajes e investigaciones para destacar el error y lo magnifican [Torres 2006: 7].

En la revista se hacen llamados a los comunicadores para actuar en lo que se considera el bien común y así los arenga:

Periodista, ¡eres libre de lo que callas y preso de lo que dices! Calla todo aquello que lastima a tus hermanos, calla la mentira, la envidia del egoísmo para poder un día ser libre, y si hablas, habla del Bien que ya nadie conoce, de la verdad y de la esperanza de un México mejor [...]. Señor [...]. Tú que trabajas en los medios de comunicación, ayúdanos a crecer, llévanos por el camino de la verdad, porque “sólo la verdad nos hará libres” [Torres 2006: 7].

A la comunicación se le considera como un ámbito propio del derecho en el que existe una relación de justicia e injusticia, ya que en ella puede involucrarse la mentira, el engaño, la provocación el desorden, la corrupción y la deformación social que pueden ocasionar daños personales, sociales “[...] y que se justifican o toleran en nombre de la libertad” [Castellanos 1997: 7]; de ahí que se considere necesario el derecho a la información como un derecho universal humano, pues no es un derecho individual sino colectivo, “es un derecho de todos, y por tanto, sujeto al bien común” [*Signo de los tiempos* 1998: 2].

Para estos escritores, los emisores públicos tienen también un papel importante en los medios católicos. En una ponencia presentada por el obispo de Quebec, monseñor Turcotte, que *Signo* retoma —supongo convalidando sus opiniones—, el obispo asigna a los medios públicos de difusión una responsabilidad superior a los medios privados, en tanto que son guardianes

del bien común, cuyos privilegios los obligan a ser respetuosos de la programación, con públicos, regiones y convicciones religiosas de sus receptores:

Pensamos aquí en la justicia social, en la ayuda a los más débiles, en el respeto a las personas, en particular a los niños y a los jóvenes (confrontados a situaciones dramáticas de violencia, problemas sexuales, toxicomanía). Pensamos también en el respeto que se debe a los valores familiares a la dimensión espiritual del desarrollo de las personas a las opiniones ilustradas y a los matices que permiten evitar una polarización de los debates [Turcotte *et al.* 1993: 21].

Se considera que ciertas decisiones de programación no deberían descansar sólo en cuestiones de orden comercial y proponen a la industria televisiva “favorecer la auto reglamentación, para asegurar el respeto de los diferentes grupos de telespectadores”. Plantea que los promotores/difusores ofrezcan “una programación variada y tan amplia como sea posible, ofreciendo a los hombres y las mujeres de todas las edades, intereses y gustos, una programación equilibrada que informe, ilustre y despierte”; la comunicación debería tomar en cuenta, por tanto, la dimensión religiosa, no vista desde el aspecto confesional, sino como una “[...] visión realista multidimensional”, con una visión ecuménica, que se consideraba insuficiente o tal vez inexistente [Turcotte *et al.* 1993: 21].

g) **Censura**

Poco se habla en la revista en relación con la censura en los medios. Rodolfo Soriano afirma que: “[...] el Estado es guiado por los criterios del mercado”, pero es el público quien debe ejercer su derecho a elegir que ver o que no ver y ejercer “su derecho a apoyar contenidos que rompan el patrón de vulgaridad, misoginia y privatismo que caracteriza los contenidos de los medios en la actualidad” [Soriano 2002: 7]. La censura, entonces, se convierte en un problema delicado pues afecta el derecho de libertad de las personas.

Al respecto, Pedro Briseño Chávez opinaba que: “La única censura que se justifica es aquélla que se preocupa por proteger los intereses genuinos de la sociedad y por lo tanto a evitar que las comunicaciones sociales se conviertan en materia arbitraria de quienes manejan los medios de comunicación social”. La censura entonces se legitima en “[...] el principio de representación y de subsidiaridad que propone la doctrina social cristiana”, ya que los comunicadores sociales “tienen una responsabilidad social y su quehacer está sujeto a los intereses de la sociedad”; es la sociedad la

que tiene el derecho a censurar cuestiones como la pornografía o la violencia, ya que son “antivalores” sociales. Considera que ninguna sociedad, por su propia naturaleza, se inclina por estos antivalores, pero la autonomía y liberalidad de los medios —que muchas veces actúan en consonancia con los gobiernos— lo permiten, pues así conviene a sus intereses institucionales; por tanto, no reflejan los intereses de la sociedad, sino los del Estado [Briseño 2002: 9].

a) **Internet y redes sociales**

En relación con el Internet, considerado el más moderno medio de comunicación y seguramente al que todo ser humano está destinado a ligarse para ser un ciudadano, un individuo inmerso en la sociedad, en la economía, en el gobierno, en la educación, etcétera, tendrá que recibir, quiéralo o no, mensajes “positivos”, aunque otros pueden confundir su espíritu también o que pueden contener “un sutil veneno” [Pérez 2011: 10]. Prieto ve en este instrumento un motivo de esperanza:

La computadora e *Internet* se han convertido en el canto de la sirena que permite que, al menos, los semejantes, no importa dónde habiten, se busquen y se encuentren: programen reuniones en algún lugar intermedio del mundo para sentirse menos solos, para abrir significaciones en sus vidas, al tiempo que el alfabeto regresa, porque los libros y las epístolas han vuelto a tener un cause en el mundo gracias a esta nueva, maravillosa invención. Tal vez sea la vía para el reencuentro de la vida interior si ello va acompañado de un regreso del ocio, de un verse plantado ante la necesidad de dejarse morar o de reaprender el camino de la vía contemplativa y retomar la senda a la que conduce haber optado por la puerta estrecha. Sí, es posible —no digo que probable— que la sobrehumana multiplicación de las ofertas de entretenimiento vuelvan a los seres humanos hacia adentro, o al menos, al número suficiente de ellos que pueda fecundar la tierra: un número cada vez mayor de criaturas que, como Sócrates en el mercado de Atenas pueden exclamar: ¡Cuántas cosas hay aquí de las que no tengo necesidad! [Prieto 1998: 10].

No cabe duda que es inevitable aceptar el desarrollo del Internet que afecta todas las esferas de la vida pública y privada, Soriano considera que estas tecnologías constituyen “una suerte de mundo ‘en paralelo’ y ‘en línea’, un mundo virtual que reproduce muchas de las injusticias, desequilibrios e inmoralidades, del mundo ‘real’ pero que también se convierte en tribuna propicia para el anuncio de valores trascendentes, para la cons-

trucción de una sociedad civil responsable y para la denuncia de injusticias". En este universo virtual, iglesias y confesiones no se han quedado atrás mediante el uso del patrón de los "punto-com y punto-org" [Soriano 2001: 16]. De esta forma, se ha tenido acceso a los archivos de la Santa Sede, del Consejo Episcopal Latinoamericano, de las conferencias episcopales de distintos países. "Estos *punto-org* participan activamente tratando de evangelizar un territorio virtual que recuerda en mucho al viejo oeste" [Soriano 2001: 16], aunque el anonimato puede ser utilizado para crear o atizar conflictos. También ve en este medio una paradoja en cuanto a los problemas más agudos de la evangelización, ya que en el momento que se escribió el artículo, sólo 3% de los mexicanos tenía acceso a ese medio, brecha difícil de salvar tanto por los costos económicos como por la ausencia de educación al respecto [Soriano 2001: 16]. Para los católicos queda el reto de participar en el desarrollo de la red y ahí dar su testimonio.

El esfuerzo de la Iglesia por no quedarse atrás es evidente, pues cada día aparecen más sitios católicos "Al ideal de San Pablo, *Regnum Christi, ¡urget nos!*, la Iglesia se ha preocupado por difundir el Evangelio empleando la Red Mundial de Información. Basta ver la cantidad de direcciones para descubrir como los diversos grupos, congregaciones, medios, organizaciones católicas han aprovechado este medio para llevar el mensaje de Jesús" [Aldama 2001: 18].

Las primeras páginas de Internet fueron muy prudentes, incluyendo en ellas noticias, posteriormente el santoral, lecturas de la liturgia, rincones de la oración, espacios de reflexión o preguntas sobre temas diversos que, con el paso del tiempo, han creado récords por el número de usuarios quienes han consultado día con día [Aldama 2001: 18].

Se aseguraba hace 20 años que a Iglesia estaba pasando a otra etapa de la "Red.com", con portales como catholic.net, la iglesia.org, churchforum, vatican.va, entre otras páginas, y las agencias de noticias como FIDES, Zenit, Aciprensa, AICA, EWTN, L'Osservatore Romano, RIIAL, así como los sitios de las congregaciones y órdenes religiosas, de las universidades católicas, de los institutos dedicados a la propagación de Magisterio y de la doctrina eclesial, como el IMDOSOC o el Instituto Juan Pablo II y otros más. Periódicos y revistas católicos también han entrado a la red y se difunden por todo el mundo: "Todo este mundo de la informática ha sido aprovechado por la Iglesia como un medio que Dios pone para la Evangelización" [Aldama 2001: 18].

La Red de la Informática de la Iglesia en América Latina (RIIAL) —proyecto promovido y patrocinado por el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales y apoyado por el Episcopado Mexicano— es una red

informática de la Iglesia en América Latina que enlaza obispos, diócesis, seminarios, curias diocesanas e institutos religiosos; organizó en agosto del 2001 un curso para técnicos de la Iglesia en Latinoamérica denominado “Evangelizadores con el Mouse”, donde asistieron alrededor de 30 personas de todo el continente americano y de España a invitación del Pontificio Consejo para la Comunicaciones Sociales, claro ejemplo de la preocupación existente [Aldama 2001: 18]. En la RIAL se encuentran mensajes, documentos del magisterio de la Iglesia, directorios, guías para homilias, noticias generadas en la Santa Sede y locales [Torres 2006: 22].

En un artículo titulado “Nuestra Iglesia también navega”, se publican un buen número de páginas de Internet, vinculadas con la Iglesia católica en México y Latinoamérica, donde se hallan noticias de todo el mundo, mensajes del papa, información sobre organizaciones humanitarias y cientos de posibilidades para dar y recibir apoyo [Terol 2001: 20-21].

Cabe destacar el importante papel de la orden religiosa de las Hijas de San Pablo, cuya misión en muchas poblaciones de la República mexicana ha sido la de transmitir la palabra de Dios con los medios: “[...] nosotras, como Paulinas, estamos comprometidas a anunciar el Evangelio con todos los medios de comunicación: desde un principio a través de la prensa y posteriormente mediante la radio, publicaciones, música, videos, *Internet*, aplicaciones para *iPhone* y todos los medios que la tecnología pone a nuestro alcance” [Sánchez 1999: 34-36]. Una orden dedicada exclusivamente a la comunicación que también participa con la instalación de librerías, ferias de libros, talleres, etcétera. Como dijo Juan Pablo II: “La *Internet* para la Iglesia es el nuevo Areópago”, plazas públicas donde debe ser anunciado el Evangelio [Torres 2006: 22].

A pesar de esta cita, encuentro una paradoja con respecto a la encuesta *Creer en México* que realizó el IMDOSOC en 2013, sobre la “Cultura y Práctica Religiosa”, primera de su tipo, realizada en América Latina, que permitió conocer el sentir de los mexicanos con respecto a sus hábitos religiosos y compromiso social⁶ [Álvarez 2014]. Un aspecto importante de la misma fue indagar la presencia o consumo de programas católicos o cercanos a la misión de la Iglesia. Se constató que la tendencia de sus preferencias está tanto en la radio como en la televisión, ocupando el primer lugar las telenovelas, después las noticias. Sin embargo, de los casi 105 programas radiofónicos mencionados, sólo tres eran cercanos a la difusión cristiana: “Los amigos de Jesús”, “Jesús es mi pastor” y “La hora del Papa”. En cuan-

⁶ La encuesta constó de 3287 entrevistas.

to a la televisión, de más de 200 nombres de programas de producción nacional y extranjera encontraron sólo una referencia a un programa de carácter confesional: “Diez entrevistados, y de ellos ocho católicos, referenciaron el programa *Pare de Sufrir*, programa de la Iglesia Universal del Reino de Dios, como uno de sus favoritos” [2014]. De 115 páginas en la red mencionadas, sólo se encuentran dos alusiones a sitios de carácter doctrinal, una de ellas es catholic.net con dos referencias —página comprometida con la labor pastoral y de difusión de las actividades de la Iglesia— y hubo una sola mención a la página de un pastor chileno: Evangelizando. La articulista señala la importancia de cuestionarse acerca de la poca cercanía que tienen los católicos mexicanos a programas con visión católica sobre la realidad social en cualquiera de estos medios de comunicación [Álvarez 2014].

Para concluir este recorrido por las páginas de *Signo de los tiempos* en relación con los medios, reitero que el tema de los medios es preocupación y parte fundamental de su quehacer, siempre insertado en los parámetros de la dsc. La comunicación es vista, por la mayoría de los articulistas de *Signo de los tiempos*, como un instrumento indispensable para llevar a los fieles hacia el pleno desarrollo de sus potencialidades humanas, pero siempre en el entendido de que el hombre es materia y espíritu. De ahí nace un “deber ser” de tipo teleológico de los comunicadores como una responsabilidad al servicio de la sociedad.

Por medio de los números de la revista es posible apreciar la transformación que la Iglesia tuvo en la manera de percibir y apropiarse de los medios, fundamentalmente en las últimas cinco décadas. Se puede evaluar, sin duda alguna, la transformación que han tenido las autoridades religiosas y sus propios comunicadores sobre estos instrumentos comunicativos. El paso de percibirlos como instrumentos de envilecimiento de las conciencias hacia la necesidad de utilizarlos como herramientas de evangelización son evidentes. En quienes se han preocupado por el estudio de estos instrumentos sociales también se percibe un cambio; los primeros análisis fueron realizados básicamente por miembros del clero, dando paso con el tiempo a la preocupación de los laicos en su análisis y uso; paso que ha sido paulatino y no sin dificultades. Interesante es la incorporación progresiva de los componentes humanos que participan en estos procesos. Emisores, receptores, censores, formadores, legisladores y los usuarios tienen participación en este complejo asunto, incluso la Iglesia va dando a cada uno de ellos peso específico de manera diferenciada y medida.

Sin embargo, no puede decirse que haya uniformidad en cuanto a la

apropiación de los medios en el ámbito de la Iglesia, entendida como el conjunto de fieles unidos por la misma fe. Si bien en la revista *Signo de los tiempos* los artículos muestran la postura tanto de su propio cuerpo eclesial como de sus seguidores laicos cercanos a su pensamiento, en la realidad podemos percibir innumerables formas en que miembros de la Iglesia católica, laicos y religiosos, se han apropiado de estas herramientas comunicativas para “evangelizar a su modo”. A pesar de sus esfuerzos, es evidente que se muestran todavía débiles, pues es claro que aún se carece de una estrategia fuerte y capaz para llegar a toda la grey, de manera diferenciada. Si bien la encuesta *Creer en México* que se realizó hace ya 10 años mostró el poco interés de los católicos mexicanos por los medios religiosos en la *web*, habría que ver hasta qué punto este interés ha crecido o no y cómo la Iglesia sigue enfrentando dicho reto.

REFERENCIAS

Abad S., Mario

1998 Tras las imágenes las conductas. *Signo de los tiempos*, xiv (80), mayo-junio: 5-6.

Aldama-Andrade, Abelardo

2002 Rating contra ética. *Signo de los tiempos*, xxv (197), diciembre: 6.

Álvarez, Gineth

2014 Usos y exposición a los medios de comunicación en la encuesta *Creer en México*. *Signo de los tiempos*, xxx, (251), junio: 2-5.

Arizmendi Esquivel, mons. Felipe

2008 El poder de la tv nos empobrece. *Signo de los tiempos*, xiv (175), marzo: 11.

Bernal Restrepo, Sergio

2013 El discernimiento evangélico de la realidad social. *Signo de los tiempos*, xxx (246), enero: 18.

Briseño Chávez, Pedro

1991 Los medios de comunicación social y la formación de la conciencia. *Signo de los tiempos*, vii, (39), julio-agosto: 35-36.

2002 ¿Por qué la censura? *Signo de los tiempos*, xviii (107), enero-febrero: 9.

Castellanos, José de Jesús

1997 ¿Ética en los medios?. *Signo de los tiempos*, xiii (72), marzo-abril: 7.

Castillo Mayagoitia, Karen

2022 Editorial. *Signo de los tiempos*, xxxvi (329), junio-julio: 1.

Catecismo de la Iglesia Católica

- 1979 La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Puebla de Los Ángeles, México.

Documento de Puebla

- 1979 La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. *Documento de Puebla*. Puebla de Los Ángeles, México.

Francisco, P.

- 2013 *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano.

Guevara Lara, María Teresa

- 1998 En los medios: A favor de lo mejor. *Signo de los tiempos*, XIV (80), mayo-junio: 13-14.

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC)

- 1983-2022 *Signo de los tiempos, Moral social para el mundo de hoy*. IMDOSOC. México.

Juan Pablo II, SS.

- 1981 *Carta encíclica, Laborem Exercens, sobre el trabajo*. Ciudad del Vaticano
 1987 *Carta Encíclica, Sollicitudo Rei Socialis al cumplirse el vigésimo aniversario de la Populorum Progressio*, Ciudad del Vaticano.
 1991 *Carta encíclica, Centesimus Annus, en el centenario de la Rerum Novarum*, Ciudad del Vaticano.

Latapí, Pablo

- 2001 Carta a un maestro. *Signo de los tiempos*, XVII (98), mayo-junio: 18.

López Félix, Juan Francisco

- 1991 Cultura y comunicación. *Signo de los tiempos*, VII (39), julio-agosto: 36.

Morales Gutiérrez, Verónica

- 2001 Qué dice la Iglesia de la evangelización mediante las nuevas tecnologías. *Signo de los tiempos*, XVII (96), enero-febrero: 21.
 2002 Qué dice la Iglesia de la comunicación, *Signo de los tiempos*, XIII (107), junio: 7.
 2014 Qué enseña el magisterio de la Iglesia sobre... los medios de comunicación. *Signo de los Tiempos*, xxx (251), junio: 17.

Pablo VI, SS.

- 1963 *Decreto, Inter Mirifica, sobre los medios de comunicación social*, Ciudad del Vaticano
 1971 *Carta apostólica, Octogesima Adveniens*. Ciudad del Vaticano.
 1971 *Instrucción pastoral, Communio et Progressio*. Ciudad del Vaticano.
 1975 *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi, acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Ciudad del Vaticano.

Páramo, José Alfredo

2002 Urge defender la verdad contra la mentira. *Signo de los tiempos*, XVIII (107), junio: 5.

Pérez Valera, Víctor Manuel

2011 Valores y religión en Internet. *Signo de los tiempos*, XXVII (215), junio: 1.

Pío XI, SS.

1929 *Carta encíclica Divini Illius Magistri, sobre la educación cristiana de la juventud*. Ciudad del Vaticano.

1936 *Carta encíclica Vigilanti Cura*. Ciudad del Vaticano.

Pío XII, SS.

1957 *Carta encíclica, Miranda Prorsus, sobre el cine, la radio y la televisión*. Ciudad del Vaticano.

Pontificio Consejo Justicia y Paz

2015 *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*. Pontificio Consejo Justicia y Paz, Ciudad del Vaticano. Libreria Editrice. Vaticano.

Prieto, Francisco

1998 Los medios modernos de comunicación. *Signo de los tiempos*, XIV (80) mayo-junio: 10.

2002 Elegir es renunciar. *Signo de los tiempos*, XVIII (111), octubre: 13-14.

Sánchez, Ma. Belén, HSP.

1999 Medios de comunicación social, medios religiosos. *Signo de los tiempos*, VI (34), septiembre-octubre: 34-36.

Signo de los tiempos

1994 ¿Qué futuro? *Signo de los tiempos*, X (58), septiembre-octubre: 2-3.

1997 Editorial Un grave daño. *Signo de los tiempos*, XIII (72), enero-febrero: 3.

1998 Ética y medios. *Signo de los tiempos*, XIV (80), mayo-junio, Editorial: 3.

Sobrino, Miguel Ángel

1997 Los medios de comunicación social en el Magisterio Eclesiástico. *Signo de los tiempos*, XIII (72), enero-febrero: 8-9.

Soriano Núñez, Rodolfo

2001 Una explosión: cada día más y más Internet. *Signo de los tiempos*, XVII (96), enero febrero: 17.

2002 Medios en la mira. *Signo de los tiempos*, XVIII (107), junio: 7.

Tavares de Barros, José

2001 Programas que dejen buen sabor. *Signo de los tiempos*, XVII (101), noviembre-diciembre: 8-9.

Terol, Alejandro

2001 Nuestra Iglesia también navega. *Signo de los tiempos*, XVII (96), enero-febrero: 20-21.

Torres León, Jesús Arturo

2001 Comunión en los nuevos areópagos. *Signo de los tiempos*, xvii (96), enero-febrero: 22.

2006 Unidad no es uniformidad. *Signo de los tiempos*, xxii (153), abril: 7.

Turcotte, Maurice Claude y Jean Claude Turcotte

1993 Derechos y deberes de los difusores. *Signo de los tiempos*, ix (50), mayo-junio: 21.

El semanario *Desde la fe* en la coyuntura de las elecciones de 2006 en México

Nora Pérez Rayón y Elizundia*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD AZCAPOTZALCO (UAM-A).

RESUMEN: *Desde la Fe*, publicación semanal de la Arquidiócesis Primada de México, tiene como objetivo formar e informar sobre la doctrina y los valores católicos; expresa también la visión de un significativo sector de la jerarquía frente a las leyes, las políticas públicas y los procesos electorales. El presente artículo se centra en el análisis de sus editoriales durante el proceso electoral de 2006, caracterizado por la polarización social y el cuestionamiento de sus resultados. Norberto Rivera, como arzobispo primado y cardenal responsable del semanario, conservador y pragmático, logró sostener la difusión de la revista durante los 22 años que estuvo al frente de la Arquidiócesis. El semanario sobrevivió a su muerte y sigue en circulación hasta el día de hoy.

PALABRAS CLAVE: *Iglesia católica de México, revista Desde la Fe, elecciones 2006, Norberto Rivera.*

The weekly *Desde la fe* at the time of the 2006 Mexican elections

ABSTRACT: *The weekly revue Desde la Fe is published by the Primate Archdioceses of Mexico with the goal of forming and informing about the catholic principles and values. Also to let know the position of significant members of the hierarchy over the laws, the public policies and the electoral*

* nape30@hotmail.com

process. This article centers itself in the analysis of its editorials during the electoral process of 2006, characterized for the social polarization and strong doubts over the results. Norberto Rivera as archbishop and cardinal in charge of the revue, conservative and pragmatic, achieved its presence and circulation during the 22 years he was in charge of the Archdioceses. The review is still alive today.

KEYWORDS: Mexican Catholic Church, Weekly Desde la Fe, Mexican Electoral Process 2006, Norberto Rivera.

La creciente importancia de los medios de comunicación de masas y su diversidad hacia el siglo XXI es innegable como canales de información y formadores de la opinión pública. La prensa nacional, local o las publicaciones de diverso género, dirigidas a sectores muy específicos, contribuyen también a formar o deformar los imaginarios de sus lectores. En paralelo, posicionan una agenda que implica una visión del mundo, así como posturas específicas frente a políticas y valores. Éste es el caso de la revista *Desde la Fe*, publicación de la Arquidiócesis Primada de México y su voz autorizada [Gutiérrez *et al.* 2006; Valles. 2016].¹

Esta Arquidiócesis, ubicada en la capital de la República mexicana, es la más importante del país por sus dimensiones en cuanto a territorio, población, número de obispos auxiliares y sacerdotes; es asiento del santuario de la Virgen de Guadalupe y coincide con la sede de los poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial de la República.²

El semanario *Desde la Fe*, como un ambicioso proyecto, se empezó a publicar desde 1995 con la llegada a la arquidiócesis del obispo Norberto Rivera, nombrado primero arzobispo y después cardenal como consecuencia de presidir una sede cardenalicia. Los antecedentes de esta revista fueron *Criterio* y *Nuevo Criterio*.³

¹ Los medios de comunicación de masas, al enviar sus mensajes, establecen una agenda de temas, visibilizan su importancia y modelan o manipulan la información privilegiada, además ignoran aquellos asuntos que prefieren silenciar. El receptor lo reelabora a partir de su cosmovisión y experiencia (factores de clase, cultura, nacionalidad, sexo, educación, religiosidad y otros).

² Su territorio incluye una gran parte de la Ciudad de México; está conformada por siete zonas pastorales y cuenta con 632 templos. Información disponible en la página web de la Arquidiócesis Primada de México <<https://arquidiocesismexico.org.mx/quienes-somos/>>.

³ La Arquidiócesis de México, presidida por Ernesto Corripio Ahumada, fundó en 1988 el periódico *Criterio*, de breve duración (por un conflicto derivado de un registro anterior de nombre similar). Fue sustituida por el periódico *Nuevo Criterio* en 1989, bajo la

Es importante destacar que el nuevo semanario contaba con el respaldo político económico y técnico tanto de Girolamo Prigione, representante de Juan Pablo II en México, como de la Congregación de los Legionarios de Cristo y de su fundador y líder, Marcial Maciel.

Desde la Fe tuvo también apoyo para su difusión de Mario Vázquez Raña y su Organización Editorial Mexicana, importante dueña de numerosos periódicos y estaciones de radio en el ámbito nacional, al facilitar su integración como encarte en sus diarios.

A partir de 2003 se dio un cambio en el equipo de Comunicación Social del Arzobispado, Héctor Fernández Rousellon fue sustituido por Hugo Valdemar [Amézquita 2019; Redacción *Notired* 2020].⁴ La llegada de Valdemar y sus 13 años al frente de la Oficina de Comunicación Social de la Arquidiócesis consolidó su estructura. Valdemar concentró en su persona tanto la Dirección General de Comunicación Social como la dirección de *Desde la Fe*, órgano que fue adquiriendo una recepción cada vez mayor en la medida cuando se convirtió en el espacio donde la Arquidiócesis polemizaba, descalificaba o provocaba a sus interlocutores, adversarios y al poder político. La prensa, los medios electrónicos y digitales citaban sus polémicas editoriales como si fueran la opinión del cardenal Rivera, aunque no estaban firmadas o sólo tenían la supervisión de Hugo Valdemar [Villamil 2018].⁵

dirección de Genaro Alamilla, a quien sucedió Monseñor Abelardo Alcántara, ambos obispos auxiliares de la arquidiócesis. Sus editoriales, elaborados en su mayoría por el Padre Mario Flores, sostuvieron una posición política, con un cierto nivel de crítica que llegó a molestar al gobierno del presidente, Carlos Salinas de Gortari, muy cercano al grupo de monseñor Girolamo Prigione, delegado apostólico y nuncio después. Cabe señalar aquí cómo el protagonismo de este monseñor en el proceso de las modificaciones constitucionales concernientes a las relaciones Iglesia-Estado, molestó al episcopado nacional, en particular al arzobispo primado. *Nuevo Criterio* circuló en redes parroquiales y se sostenía, con alguna dificultad, de las ventas a la feligresía, así como del apoyo económico que recibió de la diócesis metropolitana hasta 1999. Entrevista realizada al padre Mario Flores Ramos, 15 de marzo 2023.

⁴ Nació en Puebla en 1966. Estudió filosofía y teología en el Instituto de Formación Sacerdotal de la Arquidiócesis de México y fue ordenado sacerdote en 1995. En 2000 obtuvo la licenciatura en ciencias de la Comunicación Social por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Fue director del Centro de Estudios Religiosos y profesor del Seminario Conciliar de México. Se desempeñó como portavoz y director de la Oficina de Comunicación Social de la Arquidiócesis desde 2003 hasta la renuncia del cardenal Norberto Rivera. Polémico y protagonista no sólo se pronunció contra el aborto y el matrimonio gay, sino que llegó a afirmar que la prohibición de las terapias de conversión atentaba contra “la libertad personal y de conciencia” y convertía al Estado en “una dictadura puesta al servicio del imperio gay”.

⁵ La revista declaraba tener un tiraje de 650 000 ejemplares. [Barranco 2018: 329].

En el año 2006 la Arquidiócesis Primada de México fue la responsable de la línea editorial. Hugo Valdemar Romero era el presidente del Colegio Editorial. El director de la revista para ese año era el presbítero Máximo Evia Ramírez; el editor, Roberto Damián Alcántara, y a cargo de la redacción, Guadalupe Hidalgo.⁶

Las secciones permanentes eran: Iglesia en el mundo, Artículo principal, Desde el lector, Editorial, Lo que todo católico debe saber, El Papa cerca de ti, Pon tu caridad en acción, Comentario al Evangelio y Vida desde la fe.

Escritores que participaron en la revista en 1906: presbíteros Israel Bucio, Sergio Román, Salvador Martínez, Máximo Evia Ramírez, José de Jesús y Oscar Arias, Carlos Villa Roiz, Alejandra M. Sosa y Marisela Bastida Murrieta. Entre otros colaboradores estuvieron Mario Ángel Flores y Felipe Monroy. El cardenal Rivera ocasionalmente escribía un texto.

El objetivo de este artículo es fundamentalmente el análisis de los editoriales *Desde la Fe*, como voz autorizada de la Arquidiócesis, en el año 2006. Seleccionamos aquéllos que se refieren de forma expresa y concreta al proceso electoral. Elección muy polarizada entre candidatos representativos de dos proyectos que, en términos generales y con las debidas reservas, podríamos calificar de “derecha” e “izquierda”, cuyos resultados en el caso de la presidencia tuvieron una diferencia mínima en el número de votos.

Nuestro objetivo es encontrar respuestas a las siguientes interrogantes: ¿cómo visualizó la revista al sistema político y al proceso electoral en 2006?, ¿qué apreciaciones o críticas hizo frente a los partidos y sus candidatos a la presidencia?, ¿cómo juzgó la participación de la Iglesia católica en los procesos electorales? Ante el panorama postelectoral y la agudización de la polarización con acusaciones de fraude y movilizaciones, ¿cómo se posicionó el semanario?, ¿qué tipo de discurso dirigió a sus lectores?, ¿cuál fue el alcance o influencia de una revista como *Desde la fe*?

Para lograr este objetivo se revisó el semanario desde 1 de enero de 2006 hasta el 31 de diciembre del mismo año, es decir 52 números, cada uno de los cuales consta de unas seis páginas con una portada a color. Su contenido incluye un Editorial, reproducción de documentos firmados por el cardenal Rivera y otros miembros de la jerarquía, algunos artículos firmados y noticias, sobre todo del mundo religioso.

No está de más advertir que durante la sucesión presidencial de 2006 diferentes factores afectaron de forma importante el pacto de la transición que comprometía el respeto al voto y la competencia equitativa: la reno-

⁶ Esta información aparece en todos los números de ese año.

vación y conformación partidista del nuevo Instituto Federal Electoral vio comprometida su autonomía; las constantes intervenciones del entonces Presidente Fox a favor de su candidato; “el modelo de financiamiento público excesivo y el acceso a los medios masivos generaron la campaña sucia más costosa y prolongada que se haya realizado en el país. Todas estas piezas armaron un conflicto que trastocó de manera importante la incipiente y frágil democracia mexicana” [Aziz 2007: 13-54].

1.- CONTEXTO DE LA COYUNTURA ELECTORAL

En la historia de México la Iglesia católica, por siglos, ha mantenido un cuasi-monopolio religioso y ha sido una figura clave en el campo del poder político y de la sociedad. Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo xx a la fecha ha ido perdiendo poder social, pero no peso político. Por un lado, está el proceso de secularización que acompaña a la modernización que no es necesariamente lineal y uniforme; por otro lado, se ha dado un proceso de multiplicación de denominaciones religiosas no católicas vinculadas a la gran familia protestante, sobre todo en sus ramas pentecostales [Loaeza 2013: 45-62, 141-148].

Sin embargo, para el año 2006 todavía al menos 80% de la población se declaraba católica. La secularización de la sociedad era más pronunciada en las ciudades, sobre todo en la capital, por tanto, en la Arquidiócesis de la Ciudad de México. Según las encuestas, para alrededor de 25% o 30% de la población, los líderes religiosos tienen una considerable influencia en sus decisiones relativas a cuestiones políticas, es decir, en el sentido de su votación. Ello lo demuestran la *Encuesta Mundial de Valores 2005* y otra encuesta aplicada por Elio Masferrer de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); así como la encuesta *Creer en México* del Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC).⁷

⁷ La *Encuesta Mundial de Valores 2005* muestra que la credibilidad de la que gozan los líderes religiosos en asuntos políticos es amplia, pero menor que la de los noticieros televisivos o de los propios familiares y amigos. Revela también que 46% de los entrevistados asiste a servicios religiosos al menos una vez por semana. Esto significa que casi la mitad de la población adulta en México escucha a algún líder religioso con frecuencia. Cuando algunos ministros o jefes de la Iglesia católica declaran sobre candidatos o campañas, sus mensajes son reproducidos en algunos medios, lo cual expande el radio de recepción de sus palabras; 36% está de acuerdo con la frase “lo mejor para México, es que hubiera más gente con fuertes creencias religiosas ejerciendo cargos públicos”; 35% de los mexicanos está en desacuerdo de privar a los líderes religiosos del derecho a influir en el voto electoral; 25% está de acuerdo en que los

Hacia principios de la década de 1990 se modificó el marco jurídico anticlerical que normaba las relaciones Iglesia-Estado desde la Constitución de 1917. Con las nuevas reformas las instituciones religiosas contaron con personalidad jurídica; se reconoció el derecho de los sacerdotes a ejercer el voto en las elecciones, aunque no a ser votados; el derecho a impartir educación religiosa en escuelas privadas; el derecho a tener propiedades destinadas al culto y algunos más derechos [Pérez Rayón 2006: 117-137].

La jerarquía católica incentivada por las reformas intensificó su presencia en la arena política y mediática, en específico, destacó por su participación en los procesos electorales orientando a la opinión pública. Si bien la institución tiene prohibido una intromisión directa en la contienda electoral por medio de un partido político propio o favorecer a un partido o candidato determinado tanto por el derecho canónico como por el nuevo marco jurídico mexicano que rige las relaciones Iglesias-Estado, la jerarquía católica sostiene el derecho de orientar a su feligresía en sentido amplio, recordando principios y valores que constituyen la identidad católica.

El primer gobierno de la alternancia política, encabezado por el candidato del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox (2000-2006), había generado grandes expectativas de cambio en relación con viejas y nuevas demandas de la jerarquía católica en el ámbito político, económico y social [Pérez Rayón 2018: 104-107].⁸ La Iglesia católica quedó desilusionada ante promesas no cumplidas y se cuidó de guardar una cierta distancia ante el gobierno foxista, para no identificarse con sus debilidades o fracasos.

políticos que no creen en Dios no son aptos para ejercer cargos públicos [Inglehart *et al.* 2005]. En la Encuesta de la ENAH, dirigida por Elio Masferrer, 33% considera importante el papel de lo religioso en los procesos políticos; 32% afirma que el candidato ganador debería ser creyente, además, 21% no considera positivo que existan diferentes iglesias en México [Masferrer 2003]. El IMDOSOC publicó una encuesta: *Creer en México, Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa*, y se levantó un estudio en 2013 por la encuestadora IPSOS que aplicó un cuestionario cara a cara en 2013. Entre sus resultados están: 86% de la población mayor de 18 años dijo practicar alguna religión y 8 de cada 10 se consideran católicos; reveló que 94% de los mexicanos no participaba en ninguna organización social ni de medio ambiente, de asistencia o caridad, grupo de vecinos, padres de familia o grupo de la Iglesia y 5% que sí participa lo hace en un grupo de Iglesia; 62% declararon ser muy felices con su religión; 37% considera que la Iglesia ayuda a resolver problemas sociales como apoyo a la gente pobre, drogadicción, delincuencia, inseguridad y promoción de cultura de la paz; 90% contestó que sí cree en Dios [IMDOSOC 2013].

⁸ Durante la campaña presidencial del año 2000 la Conferencia Episcopal Mexicana publicó dos documentos: "Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos" y "La democracia no se puede dar sin ti", con importantes consideraciones y propuestas. El candidato presidencial del PAN respondió el 6/05/2000 con el "Proyecto para la nación: sobre libertad religiosa y relaciones Iglesia-Estado", conocido como el *Decálogo*.

Cabe recordar que la Iglesia católica, como institución, no es un bloque monolítico y expresa la multiplicidad de corrientes ideológicas y posicionamientos políticos de las sociedades en que está inmersa. Esta diversidad se refleja en la jerarquía católica, el clero y la feligresía, así como en las órdenes religiosas. También, hay enfoques distintos en la forma de ejercer la gestión pastoral, sus formas de interpretación de doctrina y formas de gobierno con sus colaboradores.

En este artículo nos ocupamos de una corriente del episcopado que se aglutinaba en torno a monseñor Girolamo Prigione, apodado el “Club de Roma”, quien llegó a México en 1978 como delegado apostólico y con las nuevas reformas se convirtió en nuncio y representante diplomático ante el Vaticano. Norberto Rivera, quien compartía la ideología conservadora del Papa Juan Pablo II, tuvo un fuerte apoyo de monseñor Prigione para llegar al Arzobispado Primado. Otro de sus grandes pilares fue la Congregación de los Legionarios de Cristo con cuyo fundador y líder tuvo una profunda amistad [Pérez Rayón 2010: 67-74; Athié 2017: 59-132].

Rodolfo Soriano señala que gracias a la labor de Rivera como obispo de Tehuacán se desmanteló el que hubiera podido ser el bastión y vivero de la Teología de la Liberación en México, lo que le confirió el mérito para llegar al arzobispado metropolitano. Desde esa ocasión se revelaron las características de identidad del futuro cardenal: intolerante ante la disidencia teológica pastoral, indispuerto al diálogo, siempre dispuesto a pactar con sus superiores jerárquicos en la Iglesia o con las autoridades civiles presentándose como el guardián del orden y la ortodoxia. Ya como arzobispo primado centralizó decisiones clave en materia de formación de personal religioso, interviniendo en los seminarios del Arzobispado a su cargo, la Universidad Pontificia de México y en las órdenes religiosas, controlando trayectorias académicas y de formación espiritual en consonancia con la visión de Juan Pablo II y su representante en México. No llegó a ser presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), cargo de elección “más o menos democrático” [Soriano 2020: 98-117].

Rivera Carrera fue acusado de proteger a sacerdotes pederastas, en particular a Marcial Maciel, de acumular recursos económicos valiéndose de sus cargos y de sus relaciones con las élites políticas, sobre todo del PRI y el PAN, así como con los altos círculos privilegiados con quienes compartía eventos sociales y viajes. También, se manifestaba alejado de las preocupaciones sociales de sus feligreses y muy presente en la vida social y lujosa de sus amigos, vinculado con negocios dudosos y con un modelo de centralización de la gestión de la arquidiócesis de la Iglesia.

La jerarquía católica, por experiencia, ha aprendido a cortejar, en cierto modo, en procesos electorales a los principales contendientes, conscientes de que en estas coyunturas se plantean nuevos equilibrios o cambios políticos y busca con ello, quedar lo mejor posicionada. Si bien los ministros religiosos no participan directamente en la política partidista, reclaman sólo intervenir en sentido amplio, orientando a sus fieles hacia el bien común; así que han encontrado formas más o menos sutiles para influir en su feligresía. Lo que no significa que haya un voto católico único, dada la pluralidad de la institución y el grado de secularización de la población.

En el proceso electoral del año 2006 participaron tres fuerzas políticas clave: el PAN; el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en la Coalición Por el Bien de Todos, que incluyó al Partido del Trabajo (PT) y Convergencia; y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en coalición también con el Partido Verde y el Partido Alianza Social. Los tres candidatos a la presidencia nacional PRI, PAN y PRD asistieron a la reunión de la CEM por iniciativa y a petición de los propios aspirantes. Esta tendencia de los políticos de acercarse a la jerarquía católica en busca de votos y legitimación ha estado muy presente en los últimos procesos electorales en el ámbito estatal y federal [Pérez Rayón 2006: 5-26].

En el marco de la 81 Asamblea Ordinaria de la CEM, celebrada en abril de 2006, de las declaraciones vertidas por los tres candidatos frente a los obispos destacaríamos la afinidad de posiciones entre Felipe Calderón, candidato del PAN, y el Episcopado en temas caros a su agenda, pues planteó apoyar a plenitud la libertad religiosa; se pronunció en favor de la cultura de la vida, contra el aborto y la eutanasia; al tiempo que refrendó su compromiso con el fortalecimiento del Estado laico, ya que afirmó: “No se debe confundir religión y política” e insistió en que no debía trasladarse el credo propio a la actividad del servicio público. Calderón buscó marcar su distancia frente al entonces presidente Fox.⁹

En dicha Conferencia diferentes miembros de la jerarquía expresaron que la institución no temía al triunfo de un gobierno de izquierda, pero dejaron en claro que hay principios no negociables. López Obrador ofreció antes los obispos convocar a un plebiscito para definirse en temas como aborto y eutanasia. Los obispos manifestaron que una de sus principales

⁹ El 25 de abril de 2006 se inauguró la 81 Asamblea Ordinaria de la Conferencia Episcopal y los obispos tuvieron oportunidad de entrevistar a los tres principales candidatos presidenciales; Felipe Calderón, Andrés Manuel López Obrador y Roberto Madrazo. Diarios como *El Universal* reportaron las que consideraron de mayor interés las preguntas y las respuestas a partir de ese día (25, 26 y 27 de abril).

preocupaciones se cifraba en el respeto a los resultados de la elección el 2 de julio, si no le favorecían al candidato mencionado. El contendiente de “izquierda” respondió que, de no resultar electo, respetaría el resultado y ofreció impulsar un acuerdo nacional en el que estaría incluida la Iglesia.

Andrés Manuel López Obrador se perfilaba como candidato presidencial ganador de la contienda presidencial, las encuestas lo favorecían frente a Felipe Calderón. No obstante, éste fue canalizando en los primeros meses de 2006 el apoyo de estratos medios y altos, intelectuales y periodistas, incluso de algunos grupos de izquierda en desacuerdo con el programa y el discurso de López Obrador, percibido como populista, antiglobalizador y provocador de enfrentamientos entre clases sociales.

Según Luis Ángel Hurtado, las elecciones de 2006 son un precedente importante en la vida política del país, que se caracterizó por la implementación de campañas negras y las debilidades de la ley electoral vigente, que daba amplios espacios para facilitar a los contendientes de López Obrador canales de comunicación de masas y la circulación de rumores negativos. El candidato de la Coalición por el Bien de Todos, Andrés Manuel López Obrador, fue el blanco de ataques orquestados por distintos grupos y actores que lo presentaban como un riesgo para la democracia y el país, de llegar a la presidencia [Hurtado 2012].

La elección se polarizó, se recurrió a campañas con *slogans* simplistas y a “una guerra sucia” en *spots* televisivos, se manejaron escenarios catastrófistas: AMLO y su populismo fue considerado un “peligro para México” y comparado con Hugo Chávez, presidente de Venezuela, mientras que Calderón fue percibido como “la derecha al poder” y “el continuismo neoliberal” que haría más ricos a los ricos y más pobres a los pobres” [Valles 2016; Cuna 2006].

En comparación, los editoriales de la revista *Desde la Fe* mostraron un lenguaje moderado y pragmático al fin.

Una preocupación constante y generalizada de la jerarquía y el clero ha sido la convocatoria a ejercer el derecho al voto, lo cual se ha traducido en exhortos y documentos de la institución y sus representantes contra el abstencionismo y por una cultura del voto. El cardenal Rivera llamó a laicos a involucrarse en política partidista y a votar practicando: “un discernimiento responsable”.

La jerarquía católica mexicana se pronunció críticamente frente al discurso “confrontacionista” y polarizador por parte de los candidatos a la presidencia, el grado de las campañas y la lucha exacerbada por el poder. La CEM pidió a los candidatos evitar una violencia verbal que provocase una confrontación física; se convocó, entonces, a los contendientes a la cor-

dura, a la sensatez y a ser propositivos; criticaron la campaña de guerra sucia y ausencia de ética en los políticos. El episcopado convocó a un pacto nacional entre todos los actores políticos para concretar acuerdos. La arquidiócesis advirtió sobre conflictos postelectorales en virtud que el ganador tendría una victoria por un margen estrecho y, eventualmente, le sería necesario construir una mayoría para integrar un gobierno de coalición o gabinete plural, acercándose a otras fuerzas políticas para conformar una agenda común.

La mayoría de los obispos mostraron actitudes prudentes y conciliadoras ante unas elecciones que desde el inicio se perfilaban muy polarizadas entre el PAN y el PRD. La simpatía de amplios sectores del clero por el candidato panista fue clara; no obstante, los obispos se cuidaron de mantener ante el público un perfil discreto; cualquier precipitación o “visible cargada clerical” podría tener efectos adversos tanto para la Iglesia como para Felipe Calderón. sin embargo, se presentaron durante el periodo preelectoral algunos incidentes entre miembros del PRD y la jerarquía católica.

Los obispos recibieron severas críticas por su actuación durante el proceso electoral, en ellas se señalaba la discordancia entre sus comunicados y la actuación de preladados emblemáticos cuestionados por favorecer explícita o implícitamente a algunos de los contendientes (arzobispos de Guadalajara, Morelia y Yucatán; así como los obispos de Cuernavaca y Querétaro). La Coalición por el Bien de Todos, en el juicio de inconformidad presentado ante el Instituto Federal Electoral (IFE), denunció la intervención constante de la Iglesia en la contienda electoral.

Un ejemplo claro de pragmatismo fue el caso del arzobispo metropolitano. No simpatizaba con la plataforma de AMLO, pero lo consideraba un probable ganador en la contienda presidencial, tenía una buena relación personal con él, lo había apoyado en el conflicto del desafuero y López Obrador solía invitar al cardenal a las ceremonias de inauguración de obras públicas, además, atendió su solicitud de detener la Ley de Sociedades de Convivencia, apostando al menos a su neutralidad en el proceso electoral. Con todo, Rivera seguía manteniendo buenos contactos con altos jerarcas priistas y tenía afinidades ideológicas fundadas con Felipe Calderón.

El presidente de la CEM subrayó, ante más de 100 obispos reunidos en la Reunión Plenaria de la Conferencia Episcopal, que los actores políticos debían estar conscientes que “hay principios que no son negociables”, como la defensa de la vida y su protección desde el momento de la concepción hasta su muerte natural; el reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia, como una unión entre un hombre y una mujer, basada en el matrimonio y la protección del derecho de los padres a educar a sus

hijos. Ante el proceso electoral advirtió que ningún partido representaba a la Iglesia y que los católicos pueden militar y dar su voto a cualquier partido o candidato que mejor responda a sus convicciones personales, con tal de que sean compatible con la ley moral natural y que sirvan al bien común de la sociedad.

2.- DESDE LA FE FRENTE AL PROCESO ELECTORAL 2006

Desde la Fe publicó una serie de editoriales, posicionándose frente al proceso electoral, así como documentos emanados de la Conferencia Episcopal Mexicana, del Consejo Interreligioso de México o de documentos y exhortaciones del arzobispo metropolitano, firmados por la CEM o por el mismo cardenal Rivera.

El análisis de los contenidos del semanario pueden dividirse en dos fases: el período preelectoral y el período postelectoral.

a) Fase preelectoral

Desde la Fe da cuenta a sus lectores en su Editorial “Mucho ruido y pocas nueces” que el 19 de enero de 2006 se dio el inicio oficial de las campañas políticas hacia las elecciones de julio. Al respecto, destaca la falta de interés de la ciudadanía por ese evento. La razón advierte que puede ser por venir de precampañas muy largas y costosas, “incluyendo la de aquellos que se han aprovechado de sus cargos públicos para hacer proselitismo durante algunos años— y las complicadas elecciones de los candidatos, en algunos casos en medio de tensiones y escándalos, que han minado de antemano la credibilidad de más de la mitad de los contendientes”. La ciudadanía, concluye en este texto, “se siente cansada del tema electoral que lleva dos años encendido en los medios de comunicación por la ambición de sus protagonistas” [*Desde la fe* 29-04/02/2006: Editorial].

En la misma línea, destaca la importancia de contar con una mejor legislación sobre los tiempos y los costos electorales para que los partidos y sus candidatos queden delimitados a los periodos y recursos estrictamente necesarios, ya que todo ello propicia la corrupción por la abundancia de recursos que se emplean [*Desde la fe* 29-04/02/2006: Editorial].

Así que propone, para la reactivación electoral, nuevas estrategias: menos demagogia y más propuestas realistas; menos imágenes falsas —prefabricadas por la publicidad— y emplear los recursos en análisis y proyectos, así como en más propuestas y compromisos de los candidatos [*Desde la fe* 29-04/02/2006: Editorial].

Entre los documentos que se reproducen en la revista destaca la publicación en el primer mes del año de un *Decálogo por la legalidad y la transparencia, de la contienda electoral en el 2006*, presentado ante el Instituto Federal Electoral por el Consejo Interreligioso de México,¹⁰ expresando el compromiso de las confesiones religiosas que lo integran, a participar responsablemente, en el marco legal dentro esta importante actividad política, era una oportunidad para madurar instituciones democráticas y “dar el paso definitivo hacia una plena democracia aún no consolidada en todas las fuerzas políticas” [*Desde la fe* 22-28/01/2006: Editorial].

Propone, el documento, aprovechar la oportunidad para mostrarse como una sociedad madura y tolerante, que tiene distintas formas de pensar, pero que respeta a todos y resuelve con civilidad las diferencias. “Es tiempo de construir un México incluyente con todos con sus valores e ideales y también con su religiosidad” y sostiene que:

Todos han externado en este decálogo su decisión de permanecer neutrales, en tanto ministros de culto, ante las distintas opciones partidistas, sin inducir el voto en favor o en contra de algún candidato; y se han comprometido a promover “por cualquier medio lícito, la edificación de un voto bien informado y razonado” lo mismo que generar confianza en las instituciones y en las autoridades responsables [*Desde la fe* 22-28/01/2006: Editorial].

Consideran falso el planteamiento que divide la sociedad entre derecha o izquierda, la visión debe ser la de “grupos, instituciones y ciudadanos comprometidos con el bien de todos, no de unos contra otros” [*Desde la fe* 22-28/01/2006: Editorial].

El *Decálogo* termina con un exhorto para actuar dentro de la legalidad y la transparencia, a los partidos políticos y sus candidatos, siguiendo con las demás organizaciones sociales y civiles, especialmente a los medios de comunicación [*Desde la fe* 22-28/01/2006: Editorial].

Otro tema de interés sobresaliente en la Revista se destaca el Editorial, “Todos a votar”, aborda la participación de los laicos y sus compromisos frente a las elecciones. En este caso, se reproduce un mensaje de la Comisión para los laicos de la CEM con el propósito de reforzar orientaciones anteriores de los obispos mexicanos a los laicos, en ocasión de procesos electorales, destacando la organización de los “talleres para la democracia”,

¹⁰ En el Consejo Interreligioso de México participan, junto con la Iglesia católica, los anglicanos, los luteranos, los presbiterianos y representantes de otras religiones no cristianas como los judíos, musulmanes, budistas, mormones y algunas comunidades hindúes.

una de sus iniciativas, que se estaban llevando a cabo en ese mismo año en muchas diócesis del país, incluso llegan más lejos:

El abstencionismo en la situación actual sería una irresponsabilidad comparable con el pecado de omisión: dejar de hacer el bien que estoy obligado a realizar por otro. La indiferencia y la apatía no son justificables. Saber elegir conscientemente, tomando en cuenta a las personas, por su capacidad y principios, y a los programas propuestos en congruencia con el México que queremos y con los valores que profesamos[...] en un clima de respeto y tolerancia, independientemente de quien resulte ganador en el proceso democrático.¹¹

Dentro de la legítima libertad de todos los creyentes para elegir el partido político que mejor les parezca, se piden sólo dos cosas: coherencia y autenticidad con los principios de la fe, así como a no quedar atrapados en la pasión y en los enfrentamientos de poder por encima del bien común. “Es tiempo de participación y compromiso, es tiempo de fe y de esperanza, es tiempo de presencia y acción” [*Desde la fe* 12-18/02/2006: Editorial].

El Editorial dice sorprenderse porque todavía hay voces anticlericales que sostienen y critican la manifestación pública de las convicciones religiosas en la arena política:

Hablar de convicciones religiosas en la política parece un tema prohibido en nuestro ambiente mexicano debido a los prejuicios que sembró durante más de un siglo el liberalismo del siglo XIX. No han bastado los 15 años que llevamos de las reformas constitucionales sobre libertad religiosa para sepultar aquellas ideas laicistas y persecutorias que nada tienen que ver con la sociedad moderna en que vivimos, basada en el reconocimiento de los derechos humanos y en el respeto de los ciudadanos [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

En el mismo Editorial se responsabiliza y critica a los intelectuales mexicanos que, con arrogancia y desprecio, se mofan de los políticos o de

¹¹ “Cinco consejos para el votante católico: ora por cada uno de los candidatos, encomiéndalo a la intercesión maternal y amorosa de Santa María de Guadalupe, no te dejes llevar por la publicidad, la propaganda o la presión de los medios de comunicación, fórmate tu propia opinión, ten claro cuáles son sus intereses, sus debilidades y fortalezas, averigua de primera mano (de nuevo, no por lo que digan sus rivales) cuáles son sus propuestas concretas, ora por todos los que tienen en sus manos el proceso electoral, que no se dejen presionar ni presionen a nadie para cometer acciones fraudulentas, y pide al Espíritu Santo que te ilumine para que sepas tomar una decisión informada”. [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

cualquier otro personaje público y de los ciudadanos “de a pie”, que osan expresar sus convicciones religiosas o que quieren dirigir sus acciones en congruencia con los valores que profesan:

¿Con qué derecho se arrojan el ser sólo ellos “intelectuales” y tener la exclusiva de expresar sus ideas? ¿Qué hay de superior en una racionalidad increyente sin compromisos claros, frente a otra racionalidad creyente, comprometida con ideales y principios precisos? Con el mismo derecho que los librepensadores pretenden ahogar la voz del creyente, debemos exigir respeto a quienes quieren construir una sociedad apoyada en valores universales y trascendentes. Resulta más ridículo el agnóstico que no puede ver más allá de sus narices, que el creyente que razonablemente atisba más allá de una inmensidad del universo [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

Se insiste en que los católicos participan en las elecciones políticas con toda la complejidad de su historia personal, al mismo tiempo, con la identidad de sus valores religiosos, por lo que se afirma en la sección editorial que hay intelectuales católicos, al igual que empresarios, obreros, políticos, campesinos, comerciantes, artistas o deportistas creyentes. Si bien se sostiene el acuerdo de que no hay un voto católico uniforme, tampoco puede afirmarse que el voto católico sea absolutamente indefinido, pues hay una intencionalidad orientada por los principios de una comunidad de fe [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

Citando las palabras de Ratzinger de 2002, los fieles laicos “no pueden dejar de participar en las actividades políticas en el sentido más amplio y completo, pues esa es su responsabilidad fundamental para colaborar en la construcción de una sociedad” [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

Convocan a los católicos “a no sentirse acomplejados [*sic*] frente al relativismo ético de nuestro tiempo; al contrario, su gran riqueza es la claridad de sus ideales, su visión de Dios y la trascendencia, su valoración de la persona y su dignidad, y la búsqueda del auténtico desarrollo económico y social mediante la justicia y la paz [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

Se advierte en el mismo Editorial que hay una libertad de opciones partidistas, pero no debe separarse la política de las exigencias morales que emanan de la fe profesada. “Fe y política, fe y cultura deben estar unidas por la congruencia” [*Desde la fe* 25-01/07/2006: Editorial].

b) Fase postelectoral

El resultado cerrado de la elección presidencial desató acusaciones de fraude sobre los resultados del Programa de Resultados Electorales Previos

el 2 de julio y el posterior conteo distrital, por parte de la Coalición por el Bien de Todos. Los candidatos a diputados y senadores del PRD se posicionaron como la segunda fuerza electoral con un número de diputaciones y senadurías muy superior al alcanzado en elecciones pasadas; por lo que arrasaron en el Distrito Federal (DF); estos resultados no fueron objeto de cuestionamientos ni acusaciones de fraude electoral.

La Coalición recurrió a plantones y concentraciones en el Centro Histórico de la Ciudad de México y en la Avenida Reforma, con el afán de denunciar un supuesto fraude electoral y presionar al Tribunal Federal Electoral. La tensión y la polarización se agudizaron y la población se dividió en su percepción de los resultados.

El 6 de agosto el Tribunal Electoral el Poder Judicial de la Federación (TRIFE) emitió su veredicto definitivo e inapelable en favor de Felipe Calderón. López Obrador y sus partidarios desconocieron la resolución, de manera que convocaron a una Convención Democrática la cual eligió a mano alzada al supuesto “presidente legítimo”, López Obrador, quien “mandó al diablo las instituciones”, estrategia muy criticada, incluso por una amplia fracción de sus antiguos colaboradores.¹²

¿Cómo fueron interpretados estos acontecimientos en la revista *Desde la Fe*? Una vez concluidas las elecciones y superada la jornada electoral, el Editorial “Ciudadanía ejemplar” se congratula de la magnífica participación ciudadana, del ambiente de tranquilidad en que ésta se desarrolló a lo largo de todo el país, lo que constatan fue destacado especialmente por los observadores nacionales e internacionales, difundido por la prensa nacional y mundial. “México vivió nuevamente otra experiencia de democracia” [*Desde la fe* 22-29/07/2006: Editorial].

En el mismo texto se advierte que el resultado ha sorprendido a propios y extraños; México se ha manifestado mucho más plural y diversificado de lo que se pensaba: se acabaron los tiempos de “carro completo” que caracterizaba otros tiempos políticos. Podríamos decir que aparte del DF, donde un partido político acaparó todo y el Estado de Guanajuato, donde otro partido dominó completamente, el resto del país está marcado por diferentes tonalidades entre las tres principales fuerzas políticas [*Desde la fe* 22-29/07/2006: Editorial].

Informa a sus lectores que está por realizarse la calificación del proceso por parte del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) para pasar a la declaración oficial de presidente electo. Ante resulta-

¹² Para un análisis de las resoluciones del Tribunal Electoral, de sus alcances y limitaciones, véase [Aziz 2007: 50-54].

dos tan ajustados, en el texto se enfatiza que es natural que las principales fuerzas políticas interpongan algunas impugnaciones e inconformidades para que TEPJF analice y resuelva. Los distintos protagonistas políticos no pueden llevar el tono de la protesta más allá de las causas legales en torno de las cuales se garantiza la justicia y la paz en una sociedad [*Desde la fe* 22-29/07/2006: TEPJF].

Desde una posición encaminada a llamar a la prudencia, sostiene que la sociedad, en general, ha entendido el momento y permanece a la expectativa para que intervengan las instituciones respectivas. La ciudadanía ha conservado la calma y sin dejar de expresar sus convicciones políticas, está convencida que hay vías legales y tiempos señalados para la conclusión de este importante proceso [*Desde la fe* 22-29/07/2006: Editorial].

En esta circunstancia, nuestros obispos mexicanos concluye el Editorial, se han expresado para apoyar la actitud ciudadana y el proceso en todas sus etapas legales, por ello:

La Iglesia católica pide a todas las mujeres y hombres de buena voluntad respetar la Ley y trabajar por la reconciliación, el diálogo y el entendimiento; hace un apremiante llamado a la serenidad, a la tolerancia y a la moderación. Exige a las autoridades actuar con verdad y justicia, y pide a las fuerzas políticas comportarse con madurez, generosidad y honestidad [*Desde la fe* 22-29/07/2006: Editorial].

Finalmente, los obispos piden a la comunidad católica dar una gran aportación a nuestro ambiente social: participar en una jornada de Oración por la Reconciliación, la Concordia y la Paz, para no perder el aprecio y respeto de unos y otros. No cabe duda que la madurez de la ciudadanía se está manifestando “muy por encima de algunas actitudes de la clase política mexicana” [*Desde la fe* 22-29/07/2006: Editorial].

Se publica un documento firmado por los cardenales Norberto Rivera y Sandoval Iñiguez el 20 de julio de 2006 “Todos unidos por la reconciliación y la paz”. Después de que México celebró la jornada electoral más reñida de su historia democrática, afirma los cardenales citados, que;

Todos los mexicanos hubiéramos querido una culminación del proceso sin mayores complicaciones”; sin embargo, lo cerrado de los resultados —de manera particular en lo que se refiere a la elección para la Presidencia de la República— ha dado lugar a impugnaciones y cuestionamientos que han golpeado fuertemente a instituciones consideradas por todos, como el soporte y la garantía de nuestra naciente democracia. [Rivera *et al.* 2006].

Concluido el conteo de votos [continúa el texto] Falta la calificación legal del proceso; sólo entonces tendremos un presidente electo. Estas tareas corresponden al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, que deberá tomar sus decisiones con base en la ley y para fortuna de la sociedad, este organismo goza de una merecida reputación de imparcialidad y autonomía, que nos permite esperar su veredicto con confianza [Rivera *et al.* 2006].

México, advierte el Editorial, es un país cada vez más plural en el que debemos alcanzar una convivencia pacífica y respetuosa, puesto que todos buscamos el progreso, la justicia, el respeto a los derechos humanos y el bien de la Patria. Más allá de las diferencias ideológicas, compartimos una historia, unos valores, un destino que ahora está en juego en este proceso. Si bien en una familia caben legítimamente las diferencias y divergencias, no es concebible el odio, menos la violencia que siempre es condenable y estéril. Agrega el mismo Editorial que:

Vivimos en un país con instituciones en el que debemos tener cabida todos los mexicanos. La contienda electoral nos ha hecho más sensibles a la necesidad de trabajar para erradicar la corrupción, la ignorancia y las profundas desigualdades sociales. Estas son las tareas que nos quedan pendientes y que todos los actores políticos reconocen. Nos corresponde encontrar los caminos que nos ayuden a superar los lamentables niveles de pobreza, porque si no hay esperanza para los pobres, no la habrá para nadie, ni siquiera para los así llamados ricos. Necesitamos fortalecer la convivencia pacífica en nuestro país, porque cuando ésta se destruye se causan enormes sufrimientos a todos, pero principalmente a los que menos tienen [Rivera *et al.* 2006].

La Iglesia católica hace un apremiante llamado a la serenidad, a la fortaleza y a la moderación. Exige a las autoridades actuar con verdad y justicia, incluso pide a las fuerzas políticas; trabajar con madurez, generosidad y honestidad [Rivera *et al.* 2006].

Desde la Fe comunica la convocatoria de los Obispos de México a celebrar una intensa Jornada de Oración por la Reconciliación, la Concordia y la Paz, del 31 de julio al 6 de agosto “e invocamos la protección del Sagrado Corazón de Jesús, a quien hemos consagrado nuestra Patria, y la intercesión de Santa María de Guadalupe, reina de México, para que se mantenga la unidad de nuestro país” [Rivera *et al.* 2006].

En el Editorial titulado “Aún no hay presidente”, la redacción de la revista advirtió: “No hay ganador de la contienda electoral hasta que el Tribunal dé su veredicto”, señaló el cardenal Norberto Rivera, tras asistir

a un encuentro, convocado por el candidato a la presidencia de la República por el PAN con el Consejo Interreligioso de México. Hasta ahora no tenemos presidente, hasta que lo declare el Tribunal Electoral” [*Desde la fe* 23-29/07/2006: Redacción].

Con relación a las impugnaciones jurídicas y políticas que hizo el PRD, afirmó que “todo mundo tiene derecho a expresar su inconformidad por aquellas irregularidades que vio en el proceso, para que todo esto lo tenga que juzgar el Tribunal Electoral” [*Desde la fe* 23-29/07/2006: Redacción].

Sorprende que no haya una reacción de la revista frente a la actitud irreverente de Andrés López Obrador desconociendo el resultado final del Tribunal Electoral que dio el triunfo a Felipe Calderón. Se asumió como presidente, se puso la banda presidencial y apoyó a sus partidarios en la toma de la Avenida Paseo de la Reforma en protesta por una elección “robada”.¹³

La revista aborda los conflictos políticos poselectorales en forma crítica, pero sin adjetivos personales peyorativos, con un lenguaje relativamente moderado. El único señalamiento en este Editorial es una advertencia:

México no puede avanzar con una sociedad enfrentada y dividida ni con líderes incapaces de dialogar sobre bases objetivas y sensatas. El país no puede ir a la deriva sin una más clara intervención de las autoridades respectivas para restablecer la paz en el respeto de las distintas partes y en la conservación de la paz a toda costa [...] La ciudadanía debe estar más atenta y las autoridades deben dar respuestas oportunas. Una intervención a destiempo suele ser ineficaz [*Desde la fe* 23-29/07/2006: Redacción].

Al respecto, en otro Editorial se aplaude la posición de lo que denomina una izquierda moderada y responsable, la cual ve un panorama político de México, donde abundan los conflictos y los desencuentros, además, donde muchos se dedican a hacer más grandes todos los problemas, sin aportar algo para solucionarlos, como sucede en Oaxaca. De ahí que una noticia alentadora y positiva es la reacción que ha comenzado a darse al interior de los partidos de la izquierda mexicana:

¹³ A mí parecer el llamado “fraude electoral” no estuvo en el conteo de los votos ni en los órganos electorales que participaron en la revisión de las impugnaciones. El desequilibrio estuvo en las precampañas a través de la influencia de los medios de comunicación social que recibieron cuantiosos recursos privados para atacar al candidato de la coalición, a las intervenciones del presidente Fox en su favor y algunos errores en la estrategia de campaña de López Obrador. El resultado: en los últimos meses fueron cambiando los resultados de las encuestas en favor de Felipe Calderón.

Es muy loable que esta corriente tome distancia de los grupos radicales y cerrados, que, desde el interior de las fuerzas políticas de izquierda, lo único que logran es enfrentar a la población, crear falsas expectativas ante los enormes problemas sociales que tenemos y poner en riesgo la armonía que nos permita trabajar en conjunto por nuestro país. Nada bueno aportan quienes utilizan un mensaje violento y de confrontación hacia distintos grupos sociales y hacia las instituciones en su conjunto y que reclaman derechos, pasando por encima de los derechos de los demás ciudadanos nada bueno dejan aquellos que provocan un ambiente de desconfianza y desestabilización amenazando a quienes no piensan como ellos, donde los primeros afectados son los que menos tienen [Desde la fe 15-21/10/2006: Editorial].

La incipiente democracia mexicana, insiste *Desde la fe*, está constituida por muchas expresiones políticas válidas y respetables.

Se puede apreciar en la revista cómo hacia octubre la temática editorial se dirige a plantear cuáles son, a su parecer, las primeras y urgentes demandas que se deberían exigir al nuevo gobierno, en particular, en la economía y el compromiso social. Destaca como primera responsabilidad: conservar una estabilidad económica que permita finanzas sanas en el país, una adecuada relación y apertura hacia el mundo globalizado, siguiendo la pauta del sexenio que llegaba a su fin. Sin embargo, destaca en el mismo Editorial:

[...] la nueva y urgente tarea... de promover un desarrollo nacional mucho más vigoroso y justo, donde las clases sociales más afectadas puedan recibir mejores oportunidades e incentivos. No podemos continuar con una "macroeconomía" que siga sacrificando el bienestar de los mexicanos; no podemos continuar sin una mejor distribución de la riqueza [Desde la fe 22-28/10/2006: Editorial].

Incluye, para terminar el texto, una crítica al gobierno de Vicente Fox, señalando la deuda que, a su juicio, deja pendiente por su incapacidad, pero también por la falta de voluntad política de las cámaras legislativas, para lograr:

[...] una superación más efectiva de la pobreza extrema y una promoción de empleos y salarios mejores que permitan el surgimiento de una fuerte clase media mexicana que acorte distancias entre los extremos de los pocos muy ricos y de los muchos muy pobres [...] La lección más clara en la jornada electoral del 2 de julio es que los pobres ya no pueden esperar [Desde la fe 22-28/10/2006: Editorial].

Desde la revista se elogia la decisión del presidente electo Felipe Calderón de nombrar como coordinador del proyecto económico para la transición y muy probable titular de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público en el futuro gobierno federal a Agustín Carstens, un personaje con una sólida experiencia financiera y un gran prestigio internacional [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Su elección, opinan, que su segundo a bordo en el Fondo Monetario Internacional, desde el punto del Editorial de *Desde la fe*, ha impulsado una serie de iniciativas para cuidar la transparencia de los manejos financieros internacionales y para presionar a distintos gobiernos con el fin de generar una economía más orientada al desarrollo social, a la promoción de las personas y a la superación de la pobreza [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Se recuerda con agrado que Carstens fue invitado por el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, con la intención de presentar en nuestro país el *Compendio de Doctrina Social Cristiana*. En aquella ocasión hizo una referencia sobre la situación del continente americano y de cómo deben aplicarse los principios católicos para el desarrollo de los pueblos. “Un primer acierto para la conformación del nuevo gabinete de gobierno, que da señales de seguridad hacia fuera y motivos de esperanza hacia dentro. Se necesita mayor audacia y creatividad para implementar medidas nuevas para el desarrollo más justo y equitativo” [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Entre los grandes retos para el nuevo gobierno, señala el Editorial “Grandes retos para el nuevo gobierno”, que un país de más de 100 000 000 de habitantes y con una larga historia para construir una verdadera democracia —después de una guerra civil, llamada Revolución (mexicana) con el fin de ordenar el lado político y después de otro conflicto armado interno denominado Persecución Religiosa— inicia el segundo periodo de un gobierno democráticamente elegido [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Queda claro, continúa el texto, que desde el principio de este nuevo gobierno constitucional:

No hemos madurado como sociedad para vivir los retos de una auténtica democracia, que se apoye en instituciones firmes, confiables para todos, en el consiguiente reconocimiento y respeto de las distintas corrientes políticas. El factor de desestabilización puede estar por el lado de la intolerancia y la falta de compromiso de todas las fuerzas políticas con una causa común: el progreso de nuestra patria, sin exclusiones ni privilegios [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Señala el mismo Editorial que es desalentador observar la actitud desafiante a las leyes y a las instituciones por parte de aquellos que deberían ser los primeros en observarlas y cumplirlas, como algunos grupos de diputados y senadores de la República; se trató de pésimo ejemplo a la ciudadanía en cuanto a la forma de resolver diferencias y problemas: “¿Qué podemos esperar de aquellos grupos y organizaciones que a lo largo y ancho del país se manifiestan contraviniendo las leyes y pasando por encima del derecho de terceros para reclamar derechos propios?” [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Los grandes desafíos del nuevo gobierno comienzan por la promoción de una gran reconciliación nacional y afirmar la confianza en nuestras instituciones para superar dificultades. “Nada se podrá hacer en medio de una sociedad dividida y agraviada. Es la clase política y gobernante la primera que debe dar el paso hacia un ambiente de respeto y colaboración por México en medio de las legítimas diferencias ideológicas” [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Las tareas son interminables: mantener la estabilidad de la macroeconomía; avanzar en la competitividad internacional; mejorar la calidad educativa en todos los niveles; establecer una mejor distribución de los recursos —con más empleos y mejores remuneraciones, especialmente para las clases menos favorecidas— e impulsar el desarrollo del campo en agricultura y ganadería, una autosuficiencia alimentaria y consolidar el acceso a la salud “y como broche de oro [...] ejercer un combate frontal a la corrupción y descomposición provocadas por el nefasto narcotráfico que se ha apoderado de una parte de la sociedad mexicana”, son enormes retos [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

La primera prueba, señala el Editorial, que el presupuesto de ingresos y egresos para el 2007, se debe ajustar a la realidad económica nacional e internacional, sin dejar de atender las exigencias más urgentes. Es importante atenderse la inseguridad, el narcotráfico y la corrupción, sobre todo, para la revista, la prioridad debe ser la educación para garantizar un futuro a la altura de las exigencias del mundo moderno. El problema de la inseguridad está presente en todo el país y un aumento de recursos al Ejército, a las Fuerzas Armadas y a distintas corporaciones policíacas es necesario ante el poder corruptor del narcotráfico y de otras organizaciones criminales, pero lo urgente no puede dejar de lado lo importante y esto es lo que representa el renglón de la educación en México. No hay tarea más importante en una sociedad que educar lo mejor posible a los niños y a los jóvenes para garantizar un futuro a la altura de las exigencias del mundo moderno [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

México, se argumenta en el texto, no puede ser sólo un país de mano de obra abundante y barata, merece más que eso. Por ello, hace falta un decidido apoyo a la educación en todos los niveles:

[...] mejorar instalaciones, revisar planes educativos, incrementar becas, ampliar los espacios para la formación técnica y científica superior, desarrollar masivamente el deporte escolar. Se da la razón a la reacción en cadena a protestar por una disminución en el presupuesto para educación, especialmente en las universidades públicas. Hay un ejército de maestros de educación básica que necesitan una mejor capacitación y no sólo una manipulación sindical; se requieren salarios más dignos para quienes están en activo y no sólo millonarias prestaciones para los pensionados. Invertir en la cultura, investigación y desarrollo tecnológico es consecuencia de un mayor impulso a la educación. Todo esto exige un plan mucho más profundo que una asignación presupuestal para tal o cual año; se necesita un verdadero proyecto de Estado que lance a nuestra nación a niveles superiores en su desarrollo [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Por lo pronto, se advierte que:

[...] la inevitable limitación económica en tiempos de austeridad requiere medidas realistas e imaginativas para ajustar un presupuesto; los senadores de la República pueden esperar para construir un nuevo edificio administrativo; los diputados deben renunciar a la remodelación de oficinas y gastos suntuarios; el dinero destinado a los partidos políticos ya no puede ser tan gravoso al erario público, después de sus actuaciones antiinstitucionales. El nuevo gobierno está obligado a responder mucho mejor a una sociedad que está agraviada por sus políticos y necesitada de honestidad y compromiso. [*Desde la fe* 22-28/10/2006: Editorial].

Por otro lado, en estos meses la revista dedicó espacios a defender al cardenal Norberto Rivera de un problema circunstancial: la entrada a la Catedral Metropolitana de grupos de perredistas que le reclamaban su ambigüedad, pues durante la campaña había dado muestras de simpatizar con la campaña de López Obrador y al conocer los resultados de las elecciones se inclinó claramente por Calderón. En los editoriales es presentado como víctima de un ataque no sólo personal, sino a la institución. Por otra parte, había que defenderlo de acusaciones más graves: de protector de pederastas, en particular, de Marcial Maciel y de otros sacerdotes mexicanos.¹⁴

¹⁴ En mayo de 2006 Benedicto xvi confirma la sanción impuesta a Maciel, fundador de los Legionarios de Cristo, de apartarse de toda actividad religiosa pública ante las

Me parece que la intencionalidad de la revista en el conflicto postelectoral fue no contribuir a levantar más los ánimos polarizados y exacerbados en la coyuntura postelectoral. También fue importante una cierta toma de conciencia del enojo creciente que estaban levantando los problemas sociales referentes a la pobreza y la desigualdad, así como la urgencia de atenderlos. Los resultados electorales, que dividieron por la mitad a los ciudadanos, mostraron la fuerza del lema del candidato derrotado: “Por el bien de todos, primero los pobres” cuyos votos se representaron en millones de sufragios en favor del candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador.

En sus declaraciones a la prensa u otros medios, el cardenal Norberto Rivera fue más agresivo, en contraste con el discurso que se manejaba en la Revista. En su afán protagónico prefería manifestarse en la radio, la televisión o en los grandes diarios que consumían sus amigos de las élites con las que convivía y viajaba; y se traducía, por ejemplo, en obsequiar, con los lugares preferenciales a los medios en las homilías, a los fieles en la misa de doce en la Catedral todos los domingos. Sus palabras eran reproducidas en periódicos, radio y televisión, era un personaje que buscaba a los medios y viceversa.

CONCLUSIONES

¿A quiénes se dirigía la revista, cuál era la influencia sobre sus lectores? Pregunta difícil de responder. Podemos suponer que sus lectores serían sacerdotes y párrocos, religiosos y religiosas, catequistas y laicos activos, algunos políticos interesados por otras razones, católicos o no, a quienes por una parte se les ofrecía una visión evangélica con propuestas para la vida cotidiana y sus problemas con un lenguaje accesible; por otra, un seguimiento de los procesos políticos que se sucedían en el país y que preocuparan a algunos.

Recordemos aquellas encuestas que señalan que al menos un 25% de la población consideran que sus líderes religiosas tienen influencia en sus decisiones políticas.

reiteradas acusaciones de abuso sexual. El papa no va más lejos porque la Legión de Cristo es una poderosa organización eclesíástica internacional que ha enviado al Vaticano tantos recursos económicos con vocaciones en el transcurso del papado de Juan Pablo II. Véase la investigación al respecto del libro titulado *La voluntad de no saber*, en que se presentan testimonios que dan cuenta del encubrimiento de Juan Pablo II y del entonces prefecto para la Congregación de la Fe, Joseph Ratzinger [Athié *et al.* 2012].

En cuanto a la difusión, además de la venta directa y por suscripción, la publicación llegaba como encarte de periódicos que tenían una presencia regional diversificada a lo largo del país y se trataba de una publicación semanal. Podríamos agregar una tradición de sociabilidad: el común debatir la información entre los círculos cercanos de familia y amigos.

Si bien no hay un voto católico, hay encuestas que abonan a plantear que al menos un 25% de los votantes consideran que las opiniones de sus líderes religiosos ejercen alguna influencia en sus decisiones políticas. Los datos apuntan que en las elecciones de 2006 una mayoría de los sectores populares apoyaron a López Obrador, mientras que las clases medias y altas favorecieron en general a Felipe Calderón.

La Iglesia católica a través de la Conferencia Episcopal Mexicana oficialmente expresa su neutralidad frente a las opciones partidistas, pero se reserva el derecho de orientar a los ciudadanos católicos sobre principios no negociables; lo que en la práctica es una orientación para atender las propuestas del candidato sobre temas como el aborto y el matrimonio entre homosexuales, entre otros asuntos.

El tema de la democracia en México atraviesa sus editoriales. En el período preelectoral se congratula del hecho de que México por fin ha llegado a la democracia, que cuenta con instituciones sólidas que la sostienen, que hay competencia electoral pluripartidista y que parte de su obligación es promover que la población ejerza su derecho al voto, incluso, calificando la abstención como pecado.

Se valora el interés de los candidatos a la presidencia que consideran importante entrevistarse con los miembros de la CEM. Incluso Andrés López Obrador se comprometió a respetar los resultados electorales, sean cuales fueran.

Las críticas sustantivas no estuvieron ausentes en la línea editorial: consideran excesivo el tiempo que consumen las campañas electorales, sus costos excesivos, lo insustancial de sus discursos, la falta de propuestas y el intercambio de adjetivos y descalificaciones entre los partidos y candidatos. Concluyen que los resultados, desde la perspectiva de la Revista, son la apatía, el cansancio y el hartazgo de la población por los excesos de propaganda.

No se limitan a criticar, también incluyen propuestas como la necesidad de reactivar en los procesos electorales nuevas estrategias: menos demagogia y más propuestas realistas; menos imágenes falsas —prefabricadas por la publicidad— y emplear los recursos en análisis o proyectos, así como en más propuestas y compromisos de los candidatos.

Una vez pasada la jornada electoral, los editores felicitan una y otra vez a la ciudadanía, por lo que consideran fue una jornada ciudadana ejemplar.

En la fase post electoral, cuyos resultados fueron impugnados por la *Coalición por el Bien de Todos*, piden a sus lectores paciencia y respeto por las instituciones que requirieron tiempo y esfuerzo para su formación, en las que se debe confiar y dejar actuar al Tribunal Electoral de la Federación para revisar las impugnaciones.

Los editoriales se enfocaron en la defensa de la democracia y sus instituciones que debían ser respetadas por el bien común. En este caso insistieron en la aceptación de los resultados, una vez cumplidos todos los procesos legales a los que la oposición derrotada tuvo derecho y a avalar los resultados del Tribunal Federal Electoral. Confirmado el triunfo de Felipe Calderón, aceptan plenamente sus resoluciones y hacen, desde la Revista y sus editoriales, reiterados llamados a aceptar los resultados legales y legítimos.

En cuanto a la reacción del PRD y de su candidato de asumirse presidente y de la toma de Reforma por sus partidarios, la postura de los editoriales de la revista se caracteriza por sus llamados a la paz social, a la estabilidad, a la unión y al respeto a la pluralidad. Advierte que, si bien ya se vive en democracia, ésta es joven y le falta consolidarse, como lo demuestran las reacciones ante unas elecciones muy polarizadas. No se distingue en sus lenguajes el uso abusivo de descalificaciones personales o adjetivos altisonantes. Sin embargo, hay críticas argumentadas sobre lo que consideran excesos de partidarios de la Coalición.

Desde la Fe enfoca sus editoriales de los últimos meses del año a presentar propuestas para atender, en el futuro próximo, los problemas del país, reconociendo las limitaciones del primer gobierno de la alternancia. Destaca que la elección dejó en evidencia que la mitad de la población quiere un cambio para mejorar su situación socioeconómica. Se exige mayor atención a la parte marginada de la población como un asunto urgente.

En la lista de pendientes exhorta al candidato ganador a atender de manera privilegiada a la educación a la que hay que canalizar los mayores recursos, sin desconocer los problemas de inseguridad y corrupción.

En el discurso de la Revista se reitera la necesidad de defender a la democracia y sus instituciones. Se enfatizó en la importancia de la reconciliación en una sociedad polarizada, como un factor fundamental para el progreso. Están de acuerdo con otros actores que plantean la necesidad de una reforma electoral.

Tal vez si el ganador hubiera sido López Obrador, el posicionamiento de la Revista hubiera sido distinto, pero en el fondo estaban muy satisfechos con el triunfo de Felipe Calderón. Los editores de la revista consideraron conveniente, incluso para el nuevo presidente, ser un medio de comunicación que contribuyera a calmar los ánimos y no a exacerbarlos.

Elogiaron el surgimiento de una izquierda moderada frente a la cual, a su juicio, no habría nada que temer.

En la actualidad el sucesor de Norberto Rivera es el ahora arzobispo primado y cardenal Carlos Aguiar Retes, con un perfil distinto al de su antecesor. La revista *Desde la fe* sigue en circulación como una importante publicación confesional en la que se expresan posicionamientos frente a políticas públicas. Ya no es encarte de los periódicos de la cadena de la Organización Editorial Mexicana (OEM) de Mario Vázquez Raña, pero sigue vendiéndose en las parroquias, por suscripción está digitalizada y es de acceso libre en internet.

REFERENCIAS

Amézquita Velasco, Eugenio

2019 Padre Hugo Valdemar Romero Ascensión. *Archivo de la Diócesis de Celaya*, Celaya <<https://diocesisdecelaya.wordpress.com/category/padre-hugo-valdemar-romero-ascencion/>>. Consultado el 05 de febrero de 2023.

Athié, Alberto

2017 Norberto Rivera o el *totem* de la impunidad, en *El Pastor del Poder*, Bernardo Barranco (coord.). Ed. Grijalbo. México.

Athié, Alberto, Fernando González y José Barba

2012 *La voluntad de no saber: Lo que sí se conocía sobre Maciel en los archivos secretos del Vaticano desde 1944*. Grijalbo (ed.). México.

Aziz Nassif, Alberto

2007 El retorno del conflicto. Elecciones y polarización política en México. *Desacatos*, (4), mayo-agosto: 13-54.

Barranco, Bernardo

2006 Los desaciertos políticos del cardenal Rivera. *La Jornada*, 1 de noviembre. <<https://www.jornada.com.mx/2006/11/01/index.php?section=opinion&article=028a1pol>>. Consultado el 05 de febrero de /2023.

2018 *Norberto Rivera, el pastor del poder*, Bernardo Barranco (coord.). Grijalbo. México.

Blancarte, Roberto

2006 La Coalición y el cardenal. *Milenio*, 22 de agosto.

Cuna Pérez, Enrique

2006 Financiamiento público, negocio privado (inequidad y medios de comunicación en las elecciones de 2006), en *México 2006: implicaciones y efectos*

de la disputa por el poder político, Roberto Gutiérrez *et al.* (coords.). UAM-Azcapotzalco. México.

Desde la fe

- 2006 Aún no hay presidente. *Desde la fe*, 23-29 de julio, Editorial.
- 2006 Ciudadanía ejemplar. *Desde la fe*, 23-29 de julio, Editorial.
- 2006 Decálogo por la legalidad y la transparencia. *Desde la fe*, 22-28 de enero, Editorial.
- 2006 Economía y compromiso social. *Desde la fe*, 22-28 de noviembre, Editorial.
- 2006 Grandes retos para el nuevo gobierno. *Desde la fe*, 3-9 de diciembre, Editorial.
- 2006 Izquierda responsable y moderada. *Desde la fe*, 15-21 de noviembre, Editorial.
- 2006 Mucho ruido y pocas nueces. *Desde la fe*, 29 de enero-2 de febrero, Editorial.
- 2006 Participación de los laicos. *Desde la fe*, 12-18 de febrero, Editorial.
- 2006 Todos a votar. *Desde la fe*, 25 de junio-1 de julio, Editorial.

El Universal

- 2010 *El Universal*, 25 de abril.
- 2010 *El Universal*, 26 de abril.
- 2010 *El Universal*, 27 de abril.

González M., Fernando

- 2010 Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos, Tusquets Eds. Barcelona.

Gutiérrez, Roberto, Alberto Escamilla y Luis Reyes

- 2006 *México 2006: Implicaciones y efectos de la disputa por el poder político*. UAM-Azcapotzalco. México.

Hurtado, Luis Ángel

- 2012 *2006 el año del complot. La estrategia política-comunicativa de AMLO*. Editorial Académica Española. Londres.

Inglehart, Ronald *et al.*

- 2005 *Encuesta Mundial de Valores*. México. <<https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>>. Consultado el 5 de febrero de 2023.

Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC)

- 2013 *Crear en México. Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa*. México. <<https://www.somoshermanos.mx/imdosoc-presenta-encuesta-crear-en-mexico/>>. Consultado el 05 de febrero de 2023.

Loeza, Soledad

- 2013 *La restauración de la Iglesia Católica en la transición mexicana*. El Colegio de México. México.

Masferrer, Elio

- 2003 *Valores religiosos y comportamiento sociopolítico (encuesta)*. ENAH. México <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2003/2003_644uuu.html>. Consultado el 5 de febrero de 2023.

- 2019 Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a la articulación neoliberal. México. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 27 (79). septiembre-diciembre: 19-55.

Pérez Rayón, Nora

- 2003 Cambios en la cultura política en el campo religioso. México. *Argumentos* (44): 5-26.
- 2006 La Iglesia en el proceso electoral 2006, en *México 2006: Implicaciones y efectos de la disputa por el poder político*, Roberto Gutiérrez et. al. (coords.). UAM-Azcapotzalco. México.
- 2010 Redes de complicidad y silencio. El Vaticano, la jerarquía católica mexicana y la Legión de Cristo. *El Cotidiano* (162): 67-74.
- 2018 *El beso de la discordia. La quinta visita de Juan Pablo II a México*, UAM-Azcapotzalco. México.
- 2023 Entrevista no publicada al padre, presbítero y doctor Mario Ángel Flores Ramos. México.

Redacción Notired

- 2020 Proceso aborda postura del padre Hugo Valdemar sobre prohibición de terapias de conversión, que asegura, pone al estado al servicio del imperio gay. *Notired*. Mérida. <<https://notiredmerida.com/2020/08/12/proceso-aborda-postura-del-padre-hugo-valdemar-sobre-prohibicion-de-terapias-de-conversion-que-asegura-pone-al-estado-al-servicio-del-imperio-gay/>>. Consultado el 05 de febrero de 2023.

Rivera, Norberto y Juan Sandoval

- 2006 Todos unidos por la reconciliación y la paz. *Desde la fe*, 23-29 de julio, Editorial.

Soriano Núñez, Rodolfo

- 2020 Convergencias y divergencias entre la Conferencia Episcopal Mexicana y la Arquidiócesis Primada de México, 1977-2019, México. *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas*, 27 (79): 97-127. <revistas.inah.gob.mx>. Consultado el 10 de febrero de 2023 [PDF].

Valles Ruiz, Rosa María

- 2016 Elecciones presidenciales 2006. La perspectiva de la prensa escrita, México. *Revista Mexicana de opinión pública*, (20), enero-junio: 31-51.

Villamil, Jenaro

- 2018 Norberto Rivera y *Desde la Fe*, en Norberto Rivera, *el pastor del poder*, Bernardo Barranco (coord.). Grijalbo. México.

E-vangelización católica y Web 2.0 en tiempos de pandemia en México

Yves Bernardo Roger Solis Nicot*

PREPA IBERO CIUDAD DE MÉXICO

RESUMEN: *En México, desde hace algunos años, previo a la emergencia sanitaria provocado por la pandemia por SARS-CoV-2, algunos sacerdotes, religiosos y religiosas han optado por llevar el evangelio a las redes sociales digitales. Una de las redes que han decidido explorar es la famosa red de videos cortos: TikTok. El fenómeno estudiado es vivo y se necesitan de nuevas herramientas metodológicas, de nuevos métodos y herramientas para analizarlo cabalmente. En esta reflexión usé el método de la etnografía digital y el análisis de texto para entender mejor la producción de contenido y las reacciones de los fieles a través del análisis de dos casos de catolictokeros originarios de México: la hermana Judith y el padre Borre. La emergencia sanitaria vino a acelerar un fenómeno ya existente. El esfuerzo institucional de la Iglesia Católica en esos tiempos de emergencia sanitaria ha sido plural y diverso tanto en el mundo digital como analógico.*

PALABRAS CLAVE: *E-vangelización, TikTok, espiritualidad, pandemia, Iglesia católica*

Catholic E-Vangelization and Web 2.0 during Pandemic time in Mexico

ABSTRACT: *In Mexico, even before the health emergency caused by the SARS-CoV-2 pandemic, some priests, religious men, and women chose to bring the gospel to digital social networks. One of them is the famous Chinese short-form video hosting service: TikTok. The phenomenon studied is alive, so new methodological tools and methods are needed to analyze it. In this article, I used new tools and*

* yves.solis@prepaibero.mx

Fecha de recepción: 16 de junio de 2023 • Fecha de aprobación: 28 de agosto de 2023

methods of digital ethnography and text analysis to understand the production of content and the reactions of the faithful through the analysis of two cases of Catholicokers originally from Mexico: Sister Judith and Father Borre. The health emergency came to accelerate an already existing process. The institutional effort of the Catholic Church in these times of health emergency has been plural and diverse both in the digital and analog world.

KEYWORDS: *E-vangelization, TikTok, spirituality, pandemic, Catholic church.*

La irrupción global de la pandemia por SARS-COV2 obligó a una redefinición abrupta de todos los espacios de la vida pública y privada. Las instituciones, prácticas y formas de ejercer la religiosidad constituyeron —y constituyen— uno de los ámbitos privilegiados donde estas redefiniciones pueden observarse. La Iglesia católica en México, como otras organizaciones religiosas, ha tenido que desarrollar e impulsar más su participación en los espacios virtuales digitales y usar tecnologías electrónicas para seguir difundiendo la buena nueva o mantener rituales y devociones. En este sentido, quiero aquí explorar el impacto de la e-vangelización que se ha ido fomentado y desarrollando con el uso de una red digital china, fundada en el año de 2016 y que ha tenido un *boom* en América, justo antes de la pandemia: TikTok.

Mi reflexión seguiría tres momentos, primero, una breve reflexión en torno a los medios electrónicos y su impacto en el proceso de e-vangelización en la era de la *Web 2.0*; a pesar que las nuevas redes sociales son novedosas, el impacto de los medios eléctricos y electrónicos en la vida religiosa datan del siglo XIX; en esta parte retomaré principalmente las reflexiones de Marshall McLuhan. Para la segunda parte, me interesaré en el fenómeno de la revelación o develación realizada por parte de algunos actores religiosos y fieles en sus redes sociales, con un especial enfoque en la red TikTok; retomaré reflexiones de autoras como Pauline Hope Cheung, Heidi Campbell y Rachel Wagner, quienes han reflexionado, desde hace más de una década, en el proceso de revelación religiosa en ambiente digitales; no se trata de un fenómeno nuevo, sino de uno que se ha acelerado con la pandemia de 2020-2023. En un tercer momento reflexionaré en torno a lo que ha hecho en particular la Iglesia católica en esos tiempos de pandemia y la respuesta de la institución a la e-vangelización.

En un tercer momento reflexionaré en torno a lo que ha hecho en particular la Iglesia católica en esos tiempos de pandemia y su respuesta a la e-vangelización: Tik Tok, Streaming en Facebook Watch, Misas transmitidas en You Tube, respuesta que involucra acuerdos políticos para mantener la

vida religiosa en el mundo analógico. A este respecto, cabe adelantar que la institución católica mostró su dinamismo en la *Web 2.0*. durante los años de la pandemia de COVID-19.

I. ¿UN FENÓMENO NUEVO?

Antes de empezar, quisiera asumir la perspectiva desde la cual me estoy acercando al fenómeno estudiado: la de un científico social quien se asume también como creyente, un católico apostólico y romano; de esta manera puedo, espero, poder tomar la distancia necesaria frente al proceso estudiado; no hablar desde la fe, sino desde el análisis del fenómeno estudiado. Creo importante también hacer una aclaración conceptual en torno a la *Web 2.0* y el proceso de e-vangelización.

[La *Web 2.0*] es a la vez un nuevo paradigma de uso como un avance tecnológico en sí. Es una colección de tecnologías, estrategias comerciales y tendencias sociales. La *Web 2.0* es más dinámica e interactiva que su predecesora, la *Web 1.0* y permite a los usuarios acceder al contenido de un sitio *Web* y al mismo tiempo de contribuir a él [Murugesan 2007: 34].

En cuanto a la e-vangelización, me refiero a cualquier proceso de promoción del evangelio en espacio digitales. Asumo que se trata de experiencias de fe reales que no forzosamente pasan por el mundo físico. Es importante en este sentido entender que la experiencia digital y analógica no se contraponen, sino que, en muchas ocasiones, se complementan.

En la era de YouTube y de Facebook han aparecido en la *Web 2.0* nuevas formas de religiosidad popular e institucional. Esta nueva difusión de la fe en un mundo digital ha provocado que en América Latina y en México en particular hayan surgido diversos casos de promoción digital de santos y santuarios. Este fenómeno reciente tiene unos 20 años aproximadamente, merece un trato teórico y metodológico nuevo. Es necesario entender el contexto que permite la existencia del fenómeno. Mientras que las instituciones o las jerarquías eclesásticas han dado un espacio privilegiado a las páginas *Web* que controlan la producción de contenidos, los fieles y algunos actores religiosos (sacerdotes, religiosas, religiosos, pastoras, pastores) han optado por hacer pública su fe y sus creencias en sus redes sociales. La actividad más importante para los usuarios tiene que ver con la creación de contenido en redes sociales, entre las que destacan Facebook y WhatsApp; estas dos redes son las más usadas en México [Asociación de Internet MX 2021: 17] y la esfera religiosa no escapa a ello. Otras redes están teniendo

un crecimiento acelerado como TikTok o Instagram y más recientemente Be Real;¹ hay redes mucho más atractivas para las poblaciones jóvenes que Facebook y son en esas que aquí me quiero enfocar.

En México existen más de 115 millones de teléfonos inteligentes en el mercado. Los “creadores de contenidos, han comenzado a ajustar formatos enfocados en mayor medida a la visualización de contenido en formato móvil para maximizar la experiencia del usuario” [Asociación de Internet MX 2021: 16]. La asociación, sin embargo, no hace mención alguna a la vida religiosa y espiritual de los internautas, solamente al tipo de consumo de aparatos y programas. Es decir que todavía el fenómeno de la revelación religiosa en espacios digitales en México es una investigación exploratoria. El tema de la revelación o develación (*Disclosure* en inglés) de sus creencias por parte de los usuarios de Internet en la Web 2.0 o 3.0 ha sido trabajado desde 2008 en el mundo anglosajón. No es un fenómeno nuevo ni apareció durante la pandemia. Han sido mujeres quienes más reflexionaron sobre el fenómeno, entre quienes destacan Rachel Wagner [2012], Paulina Hope Cheung [2012], Mara Einstein [2008] y Heidi Campbell [2010], una excepción interesante es el jesuita Antonio Spadaro, quien también ha reflexionado ampliamente sobre el tema de la *ciberteología* [2014a]. Cabe mencionar que Routledge ha producido una colección muy interesante donde reúne las reflexiones de varias de esas autoras, *Media, Religion and Culture*, editada por tres profesores masculinos, Stewart M. Hoover, Joylon Mitchell y David Morgan. Entre 2017 y 2023 Routledge ha creado una nueva serie de reflexiones bajo el nombre de *Routledge Studies in Religion and Digital Culture*, dirigida por dos investigadoras femeninas, las doctoras Heidi A. Campbell y Johana Sumiala, junto con un investigador masculino Gregory Pierce Grive.

Más allá de las redes sociales, la pandemia llevó con ella una transformación en torno a la manera en cómo los contenidos audiovisuales estaban siendo compartidos. Tanto en el ámbito laboral, escolar o religioso, las herramientas de videollamada o *suites* más integrales vivieron un momento de esplendor. En las videollamadas el gran ganador fue sin dudar la empresa Zoom, que, junto con WhatsApp —propiedad de la empresa Meta, empresa del fundador de Facebook— han sido las aplicaciones más usada en México durante el periodo de la emergencia sanitaria [Asociación de Internet MX 2021: 18]. La Iglesia católica y otros credos religiosos en México no han quedado fuera de este uso de las aplicaciones de videollamadas para mantener contacto con los fieles. En algunas parroquias, como el caso de la Parroquia

¹ BeReal es una red social francesa creada en 2020 que ha tenido en 2022 y 2023 un crecimiento muy importante en la generación Z.

Francesa en la Ciudad de México, son los fieles quienes apoyan a los religiosos de la comunidad de San Juan para que las misas puedan ser difundidas en YouTube o en Facebook Live. Esos esfuerzos, a veces a cargo del propio sacerdote, a veces con el apoyo de laicos comprometido, han permitido que aún, durante los momentos, cuando la vida parroquial analógica fuera más limitada, se mantuviera en el mundo digital. Esta vida espiritual, no ha sido creada por la pandemia, sino que la pandemia vino a acelerar procesos que se insertan en la revolución electrónica, iniciada desde finales del siglo XIX, con la introducción del telegrama, la radio, la televisión y el propio Internet.

El desarrollo del mundo digital también ha permitido una revalorización de las comunidades parroquiales. El perfil del párroco ha resultado clave durante la emergencia sanitaria para poder mantener vivas las dinámicas comunitarias. En la arquidiócesis de México, al menos, no existió un esquema sistematizado de apoyo a los párrocos; cada uno tuvo que recurrir a sus propios talentos y a los de su comunidad para poder adaptarse a la nueva realidad pandémica. En este sentido, se confirma lo que afirmaba Marshall McLuhan en su obra póstuma, *The medium and the light: reflections on religion*,² en torno a la aceleración de las comunicaciones y la descentralización. La reacción de los párrocos durante la pandemia, la falta de respuesta sistemática, por parte de la jerarquía, nos permite entender la relevancia del fenómeno en un marco temporal más amplio, iniciado con la transformación tecnológica de los medios comunicativos.

La desromanización es un hecho desde el telégrafo. Cualquier aceleración de la comunicación descentraliza. Las formas lentas de comunicación centralizan: la información se localiza y la toma de decisiones tiene lugar en todo. Esto se invierte por la velocidad eléctrica cuando la información está disponible en el mismo momento en todas partes. Las decisiones se pueden tomar en la periferia de la misma manera que en el centro [McLuhan 1999: 55].

Las comunicaciones electrónicas y la revolución que conllevan han cambiado las dinámicas sociales de los últimos dos siglos y han tenido un impacto en la manera en cómo se difunde La Buena Nueva, el Evangelio. En el siglo XX la radio, la televisión, el cine, la aparición y democratización del Internet han provocado una aceleración de un fenómeno transformador que afecta no sólo las comunicaciones y la forma en que uno se relaciona con su entorno, sino la relación con lo sagrado y lo espiritual. El mundo

² Título que podríamos traducir al español como *Los medios y la luz: reflexiones sobre la religión*.

protestante o evangélico ha abrazado con éxito los nuevos modelos de evangelización digital, en particular la e-vangelización [Quick 2021].

La Iglesia no se ha quedado atrás. Este fenómeno no debería sorprender al investigador, los cristianos creen firmemente que donde dos o más de ellos están reunido en nombre de Jesús, él se encuentra con ellos y lo aplica también en el mundo digital. Las posibilidades que ofrecen hoy la democratización de la creación de contenidos representan un nuevo objeto de estudio para los científicos sociales [Solís, 2020]. Ya no sólo se trata de páginas de Internet, sino de otros productos creativos como los perfiles de Facebook e Instagram o la creación de videos, frutos de la posmodernidad y del mundo líquido [Bauman 2010: 143]. En particular, la participación, cada vez mayor en TikTok, de e-vangelizadores es un fenómeno sumamente interesante por el número de seguidores que alcanzan a tener. Se dice que se el mundo actual, es la era de la información, pero lo es también de la superficialidad. El número de *tweet*, la cantidad de información producida crea ruido. Para Bauman el estado fluido y volátil de la sociedad actual lleva a un cuestionamiento de los valores tradicionales, al mismo tiempo que genera incertidumbre por la vertiginosa rapidez de los cambios que han debilitado los vínculos humanos, que a veces ofrece un modo de interacción mediado por pantallas como la de los celulares. Las claves de las narraciones ya son diferentes. Se toca lo que el mismo fiel espera, se “desanquilosa”, se dinamiza la imagen de la Iglesia católica y se ofrece a jóvenes sacerdotes, religiosas y religiosos, quienes hablan con los fieles, los acompañan, los entienden y, a su vez, ofrecen una posibilidad de misticismo “verdadero”. Justamente lo que había anunciado McLuhan en los años 70 ya ha sido tomado en cuenta. El teólogo jesuita Antonio Spadaro, consciente de este momento de oportunidad afirma que:

En la *web*, la Iglesia esta llamada no solamente a ser difusora de contenido, sino que debe ser ‘testigo’ en el contexto de relaciones más amplias. [...] Los humanos, quienes hoy han entrado en conexiones que los unen al mundo y a otras personas, tienen un ‘aura electrónica’ que constituye la forma en el mundo digital de dar lo que, en el mundo tradicional, se entiende por testimonio [Spadaro 2014b: 49-50].

El reto para el mundo católico es no caer en la simonía o en el negocio de venta y compra de reliquias, sean esas falsas o genuinas [Einstein 2008]. Para Spadaro se deben escuchar las palabras de Benedicto XVI compartidas durante la XLIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales.

Una pastoral en el mundo digital está llamada a tener en cuenta también a quienes no creen y desconfían, pero que llevan en el corazón los deseos de absoluto y de verdades perennes, pues esos medios permiten entrar en contacto con creyentes de cualquier religión, con no creyentes y con personas de todas las culturas [Benedicto XVI 2010].

El papa Francisco, consciente de esos retos, nombró a Antonio Spadaro, quien es director de la *Civiltà Cattolica*, desde 2011 consultor y consultor del Pontificio Consejo de Cultura y de la Secretaría de Comunicación de la Santa Sede.

En la época de la *Web 2.0* las redes sociales y la tecnología digital ocupan cada vez más espacios simbólicos. La Internet, que nació como un espacio militar y secularizado, tiene una presencia de contenidos religiosos cada vez mayor. La creación en 1989 de la *World Wide Web* “como una plataforma abierta que permitiría a todas las personas en todas partes compartir información, tener acceso a oportunidades y colaborar más allá de límites geográficos y culturales” [Berners 2007] apoyó esta transformación. Tanto las instituciones religiosas como los fieles están usando las páginas de Internet para promover su fe y sus creencias,³ provocando una serie de retos para una institución tan centralizadora como la Iglesia católica [Solís 2015].

En la era digital de principio del tercer milenio, el estudio de nuevas narrativas en torno a la difusión de la e-vangelización es cada vez más importante. La pandemia de COVID -19 vino a acelerar este proceso y merece, por parte de los estudiosos, una atención particular. No sé si es preocupante o si es una muestra de que era visionario, pero aún después de la pandemia y a pesar que nunca conoció el Internet, uno de los pensadores que mejor entendió el impacto de las tecnologías electrónicas y su relación con lo religioso fue Marshall McLuhan. Nunca tuvo la oportunidad de escribir un libro en forma sobre esta temática, pero su hijo recuperó su propuesta inicial *The Christian in the electronic age* junto con otras conferencias, reflexiones y entrevistas en el libro *The medium and the light: reflections on religion*. La propuesta del libro nunca realizado por McLuhan era, de acuerdo con su hijo Eric, una reflexión inspirada por Vaticano II y el rol que jugaba la televisión en el mundo cristiano.

³ En 2012 Pauline Cheong coordinó una interesante obra que permite una amplia reflexión en torno al acercamiento a la religión digital, los medios sociales y los aspectos culturales. Entre las discusiones se analizó la importancia de la *Web*, de la *Web 2.0* y de la *Web 3.0* [Cheong *et al.* 2012].

En algún momento, a principios de la década de 1970, mi padre y yo hablamos de la posibilidad de escribir un libro sobre el destino de la Iglesia, el destino de la religión en Occidente, frente a las presiones y la influencia de los medios eléctricos. El concilio Vaticano II era claramente una respuesta a la influencia ejercida por la televisión sobre la población en general. La televisión había convertido a cada persona en buscadores interiores y había dejado obsoletas las instituciones de hardware y la autoridad centralizada. Estaba transformando la política y la cultura y cambiando la cara de la religión. Estaba reviviendo la experiencia carismática en medio de nosotros y, al otro lado del mundo, en el mundo islámico. [McLuhan 1999: 175].

Una de las aportaciones de la obra póstuma de McLuhan es la inclusión de las múltiples conversaciones que había sostenido, un par de años, antes de su muerte, con el oblato francés Pierre Babin.⁴ En ellas McLuhan plantea claramente el fin de la hegemonía de la transmisión de la fe por el solo libro:

Permítanme mencionar otra cuestión básica a este respecto. En un orden del todo a la vez de tipo electrónico, donde la información se mueve instantáneamente y en masa, la única forma posible de orden inteligible es la auditiva. La armonía puede estar hecha de una gran masa de fragmentos aparentemente desconectados, pero es imposible tener un orden visual hecho de una vasta masa de datos indetectables, como es típico de cada momento de experiencia en la era electrónica: no se puede aprehender todo. [McLuhan 1999: 39].

Esta revolución trae consecuencias o debería traer consecuencia en la manera en cómo se difunde el evangelio. Al menos para entender que el pueblo creyente está evolucionando.

Para expresar su idea de comunicación, los niños usan términos del mundo electrónico y acústico: estar bien, estar con él, estar dentro, captar las vibraciones correctas, encender y sintonizar. Y ese es el mensaje del Evangelio de San Juan: “El que tiene oído para oír, que oiga” [en realidad es en Mateo 11:15]. Es decir que se debe sintonizar con la frecuencia correcta. La mayoría de las personas, sin embargo, no tienen oídos para oír, sino sólo para escuchar. Escuchar es cejarse a sí mismo, restringir sus propios ojos, por así decirlo. Para captar la forma en que llegan las palabras y escuchar lo que el hablante está diciendo. Oír es ponerse en la misma longitud de onda que el hablante [McLuhan 1999: 99].

⁴ Esas conversaciones habían ya sido publicadas en francés, bajo el título *Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique* [Babin et al. 1978].

II. LA REVELACIÓN O DEVELACIÓN EN LAS REDES SOCIALES

El fenómeno, como ya lo hemos expresado, no es nuevo. Alberto Da Silva Moreira, Carolina Teles Lemos y Eduardo de Gusmão Quadros ya lo anunciaban en uno de los pocos estudios latinoamericanos sobre *A religião na mídia e a mídia na religião*:

La relación con los medios no es nueva. El cristianismo se expandió con el lema “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14). En las sociedades tradicionales la religión tenía una posición privilegiada como formadora y garante de valores, hábitos, conductas y cosmovisión. Esta posición hoy ha sido ocupada por los medios de comunicación. En las sociedades contemporáneas, sometidas al proceso de globalización, tiene lugar lo que J. Thompson llamaba un intenso proceso de fomento de la cultura. La cultura, la religión incluida, “pasa” cada vez más a través de los medios de comunicación y los medios de comunicación a través de ella. Este proceso de mediatización de la religión tiene un fuerte impacto en el campo religioso, provocando cambios en la correlación de fuerzas entre los agentes religiosos. [Da Silva *et al.* 2012: 7].

La pandemia, sin embargo, vino a provocar un cambio en la perspectiva de los científicos sociales. Lo que antes eran vivencias de algunos grupos, ahora las comunidades se volvieron la alternativa principal para mantener una vida comunitaria y poder acceder a servicios espirituales. La Iglesia católica ha entendido eso, pero la pandemia evidenció la necesidad de proyectarse más en las redes sociales y hacerlo de manera institucional, no solamente de manera local. Existe aquí una fuerte tensión pues la pandemia también ha mostrado los límites de la Iglesia católica institucional que no había dado énfasis a la formación digital antes de esta situación. Ese punto es clave porque también tiene que ver con la formación y voluntad de cada pastor, de cada sacerdote, catequista. La comunicación en masa desde Roma no funciona más; se necesita hacer un esfuerzo local, personalizado. El pastor debe estar en el templo y en el mundo digital. Eso lo han entendido algunos sacerdotes, religiosos y religiosas quienes le han apostado a redes sociales como TikTok para “evangelizar a través de la música, el baile, el humor y hasta el deporte” [DLR Redacción 2022. Es probable que no hayan leído a McLuhan, pero comparten totalmente su visión en torno a la renovación carismática. En plenos años 70 su recomendación era que los catequistas fueran más *disc-jockeys* o psiquiatra. “El catecismo probablemente debería ser reformateado como asesoramiento individual en lugar de ser diseñado para grupos grandes” [McLuhan 1999: 97]. Los catequistas

de la era eléctrica, electrónica o digital, como se entiende en esta reflexión, tienen que ser místicos y estar en contacto con la realidad, al mismo tiempo, implicando sin que lo diga McLuhan, que estén presentes y dinámicos en las redes sociales digitales. Para él, Cristo es el ejemplo a seguir porque él logró unir el medio y el mensaje, por ello se debe actualizar la manera de difundir la fe y promover el evangelio:

Enseñar el catecismo como un hecho o como contenido es limitarse a sólo la mitad del cristianismo. La causa formal —el fundamento que se percibe inconscientemente— no son las palabras, sino la parte de la fe que opera en nuestras vidas. Los dos deben estar unidos.

En Jesucristo, no hay distancia o separación entre el medio y el mensaje: es el único caso en el que podemos decir que el medio y el mensaje son plenamente uno y el mismo [McLuhan 1999: 103].

Un tema fundamental es la revelación o develación (*Disclosure* en inglés) de sus creencias por parte de los usuarios de Internet en la *Web 2.0* o *3.0*. Para ilustrarlo tomaremos dos casos, primero el de un sacerdote católico y segundo, el de una religiosa católica. Existen varios otros sacerdotes, religiosos o religiosas, pero esos dos casos son interesantes por el impacto que sus develaciones han tenido en los fieles que los siguen y en quienes, sin seguirlos, visualizan sus contenidos. La creación de ambos perfiles fue previa a la pandemia.

Sacerdotes como el padre Juan José Montalvo, conocido en sus redes como @padreborre, han sido de los pioneros. Se define como un *millennial*, alegre por el amor de Dios, ingeniero industrial de formación, pero sacerdote por vocación. Tiene presencia digital en Facebook, Twitter, Instagram, canal de YouTube y de TikTok; cuenta con más de 19 000 seguidores en Facebook, 10 000 abonados en YouTube, 9 808 seguidores en TikTok y famoso por los *hashtags* “#curaslocos” y “#sacerdotesalegres”. Inicia su aventura en TikTok en 2019 y rápidamente descubre el potencial que representa esta herramienta para la e-vangelización.⁵ El padre Bore, por ejemplo, ha desarrollado varios videos en dúos, con religiosas, religiosos, otros sacerdotes y laicos, todos del mundo hispano. Vale la pena destacar, en particular, los videos de los “#curas locos, felices y sin suegra”, que, si bien no son los más populares, rompen con el esquema preconiliar del sacerdocio y ofrecen

⁵ @padreborre. *Comencemos esta aventura con estilo...*, 24 de junio de 2019. <<https://www.tiktok.com/@padreborre/video/6706303490110524678>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

una visión fresca a quien vea los videos. El video *Solteroski (no por feoski)*⁶ tuvo 2 049 reproducciones y el video *Si al vernos piensas que estamos un poco locos ¡Acertaste!*⁷ fue visualizado 2 218 veces. En ambos videos los sacerdotes presentan una imagen juvenil, relajada, humana. Comparten ritmos que le llama a la población joven; se muestran alegres y felices, viviendo bien su vocación. Ello se ve reflejado en los comentarios que reciben por parte de quienes visualizan sus contenidos. En el primer TikTok cantan la canción de Ariel Fortuna Ando Solteroski y usan lentes similares a los que Ariel Fortuna y Leyenda Barrial Boy'z usan en su video clip. En el segundo, cantan y bailan en sus cuartos envueltos en sus cobijas. Si bien varios de esos “curas locos por el amor de Cristo” no suman millones de vista, algunos religiosos y religiosas lo han logrado y existe una solidaridad entre propagadores de la fe católica, quienes organizan dúos.

Un ejemplo es la hermana Judith de Jesús, ingeniera biotecnóloga de formación académica, quien se asume como misionera digital, amante de Dios y promotora del *podcast* La Biblia en un Año. Judith de Jesús (*judithbio90*) es una verdadera *rockstar* de TikTok; cuenta con más de 781 000 de seguidores, más de 13 300 000 de me gusta. Hizo en el 3 de julio de 2020 un dúo con el padre Borre, personificando a Sor Tequila y al Padre Domingo, película de 1977, protagonizada por María Elena Velasco, la India María y Lucho Navarro.⁸ Inició su aventura como “catolitokera” el 22 de marzo de 2020, para el 5 de mayo tenía ya 5 000 seguidores, 30 000 para el 19 de mayo y para el 14 de junio sus primeros 100 000 seguidores y 1 000 000 de me gusta. Sus videos tuvieron un éxito rápido cuando promovieron el *Rosario challenge* que le encantó a los jóvenes católicos y provocó algunos cuestionamientos en otros fieles quien ofuscados decían: “No se juega con Dios.”⁹ Se sumó ese mismo 17 de abril de 2020 al *challenge* “#enelcieloyenlatierra”,¹⁰ iniciado por @jesseowenssings el 21 de marzo de 2020 y que sumó más de 3

⁶ @padreborre. *Solteroski (no por feoski)*, 20 de julio de 2022. <<https://www.tiktok.com/@padreborre/video/6851605702096571653>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

⁷ @padreborre. *Si al vernos piensas que estamos un poco locos ¡Acertaste!*, 14 de julio de 2022. <<https://www.tiktok.com/@padreborre/video/6849368941274336517>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

⁸ @judithbio90. *Dúo con padreborre*, 3 de julio de 2020. <<https://www.tiktok.com/@padreborre/video/68453493896748925503>>. Consultado el 14 de mayo de 2023. @padreborre. *Duo con judithbio90*, 4 de julio de 2020. <<https://www.tiktok.com/@padreborre/video/6845349389674892550>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

⁹ @judithbio90. #rosariochallenge[*sic*], 17 de abril de 2020. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/6816843370455944453>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

¹⁰ @judithbio90. #enelcieloyenlatierra, 17 de abril de 2020. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/6816844294750555398>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

100 000 de reacciones y participación de centenares de católicos tiktokers de habla hispana.¹¹

La historia de @judithbio90 es muy interesante porque ha tenido un cambio vocacional y lo ha dialogado con sus seguidores a raíz de la salida de su congregación de la Hermana Cristina, quien participó y ganó en Italia en 2014 el concurso televisivo *La Voz*.¹² La hermana Judith decidió dejar su congregación en junio-julio de 2022 y se lo comunicó a sus seguidores en un acto de develación¹³ sumamente intimista. El video publicado en TikTok fue visualizado más de 337 000 veces, recibió más de 39 000 me gusta y generó más de 5 438 comentarios. En otro video del mismo mes, julio, judithbio90 explicaba también cómo había recibido presión de TikTok tras hablar de la situación de los católicos en Nigeria y del milagro por intercesión de la Virgen de San Juan. Algo interesante, ya que nos habla del uso de los algoritmos para detectar contenido e información producida en redes sociales.¹⁴ Algo interesante del caso es que ha mantenido un número similar de seguidores antes y después de su cambio vocacional. Entre sus videos más populares se encuentran cuestiones que ella decide contestar, tanto en cuestión de fe como relativa a la vida consagrada, algunas tomadas de comentarios de la propia cuenta de TikTok, como el de “Te gano la avaricia, la ‘fama’ que te dieron las redes sociales te desvió del camino del señor”, más de 107 000 de reproducciones;¹⁵ uno de sus videos más reproducido, más de 3 100 00 de visualizaciones,¹⁶ “Por qué dejaste de ser monjita”, le pide más tiempo a sus seguidores para explicárselo en su momento.¹⁷ En un video para cerrar el año, titulado *Valentía*, no sólo es interesante escuchar el mensaje de judithbio90, sino es recomendable prestar atención a los comentarios, que aún y son pocos (182), son una muestra de la tensión en

¹¹ <<https://www.tiktok.com/tag/enelcieloylatierra>>, 21 de marzo de 2020. Consultado el 14 de mayo de 2023.

¹² @judithbio90. *El que esté libre de pecado*, 22 de noviembre de 2022. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/7169059371312286982>>. Consultado el 15 de mayo de 2023.

¹³ Me parece que el concepto en inglés es más claro: *disclosure*. En español lo podemos traducir como “revelación o develación”.

¹⁴ @judithbio90, 3 de julio de 2022. Tema que no trataré en esta reflexión.

¹⁵ @judithbio90. *Respuesta a @Manuel Castañón*, 24 de enero de 2023. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/7192215263138368773>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

¹⁶ Otro es referente al Padre Adam Kota, quien dejó la Iglesia Católica Apostólica Romana para la Iglesia Católica Ecueménica.

¹⁷ @judithbio90. *Cuando sane les contaré*, 18 de enero de 2023. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/7190173755992329478>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

torno a la decisión que tomó durante el año 2022.¹⁸

Una usuaria de TikTok claudiaelisagh1573 comentó: “Y supongo que ahora es lesbiana y parte del feminismo y colectivo gay? □”, a lo que η υ ρ ý ε ρ ε η γ ρ μ ζ, otra usuaria de la red social, le preguntó: “y si así fuera ¿en qué te perjudica?”, la respuesta de Claudia fue contundente: “Fíjate que sí perjudica y no solo a mí, a ti, a ella, ¡ja todo el mundo!! ¿Tú crees que Dios quiere eso para ella y todos? pues NO”.

Esos comentarios permiten a los científicos sociales entender también las dinámicas de las creencias de los fieles en un ambiente que no es tan efímero como el de la oralidad, sea en modalidad analógica o digital. Se trata también de visión en torno a las percepciones de Dios, como nos ofrece la usuaria η υ ρ ý ε ρ ε η γ ρ μ ζ cuando le contestó a claudiaelisagh1573: “Pues mi Dios solo es el que juzga señala y critica. si ella es lesbiana o no a mí no me afecta, yo me preocupo por mis actos”. Otra usuaria, Magaly Restrepo, expresa su sentir: “Me da Tristeza tu cambio, pero siempre he dicho el tiempo de Dios es perfecto □”.¹⁹ Por otra parte, otros usuarios mostraron una actitud empática. Tal es el caso de Lilian Arrellanes: “Te abrazó y te admiró no hagas caso a malos comentarios [sic.]” o de Dulce Ortiz8816: “No nos afecta en NADA, primero hay que fijarnos en nosotros y nuestra familia porque nadie es perfecto, y no debemos juzgar a las personas”.

Tanto en el caso del padre Borre como de la hermana Judith, además de ambos contar con una formación académica previa, se identifican también como *emo*, marcando así un contacto más con quienes los pudieran seguir en sus redes.²⁰ Junto con otros tiktokeros han animado sus propias redes y otras redes colectivas como los *catholictokers*.²¹ El dúo que realizó con el padre Borre en torno a la temática de Sor Tequila y el Padre Domingo no ha sido el único dúo. Judith de Jesús ha logrado reunir a sacerdotes y re-

¹⁸ @judithbio90. *Sin duda el año más complicado*, 31 de diciembre de 2022. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/7183500842744499482>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

¹⁹ Comentarios al video de @judithbio90. *Sin duda el año más complicado*, 31 de diciembre de 2022. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/7183500842744499482>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

²⁰ @judithbio90. *Tienen 30 años y una podría ser monjita*, 4 de febrero de 2022. <<https://www.tiktok.com/@judithbio90/video/7060970176317082886>>. Consultado el 14 de mayo de 2023. @padreborre. *Ahora podría ser tu Sacerdote*, 4 de febrero de 2022. <<https://www.tiktok.com/@padreborre/video/7061015530538306822>>. Consultado el 14 de mayo de 2023. @padreborre. *Ahora podría ser tu Sacerdote*.

²¹ *Grupo de TikTok*. <<https://www.tiktok.com/@catholictokers>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

ligiosas en torno a este tema.²² De los grupos con mayores visualizaciones está el *tag* de “#elcuraquecuralalocura”²³ con 5 800 000, seguido por el *tag* de “#monjitasbailando”²⁴ con 30 200 000, ambos, a pesar de su éxito, muy lejos del *tag* de “#curaslocos”²⁵ que cuenta con más de 161 300 000 de visualizaciones. Aquí está una fuente extraordinaria para cualquier estudioso que quiera entender mejor cuáles son las dinámicas más populares en torno a la e-evangelización en TikTok. Cada sacerdote, religiosa, religioso tiene su estilo, pero todo reflejan la alegría del amor de Cristo.

Abrir una cuenta no es suficiente, se necesita contar con un carisma especial y una base sólida de seguidores en el mundo analógico que complete la atención digital. El padre Borre, por ejemplo, no sólo tiene su canal de TikTok, sino que desde el día 19 de junio de 2020 abrió su canal de YouTube. Durante el primer año sus videos recibieron una atención menor, la mayoría tenían entre 15 y 20 visualizaciones; pero con la pandemia cambió radicalmente, en particular porque el padre Borre optó por apostarla a la evangelización digital de la juventud; sus misas con niños son los videos más populares de su canal de YouTube,²⁶ se tratan de misas producidas como si fueran programas televisivos que incluyen diferentes cápsulas y mezclan elementos audiovisuales de la misa para niños que el sacerdote oficia en su parroquia.²⁷ El caso del padre Borre es interesante porque no es generalizable. Lo que la pandemia nos ha mostrado es que muchos sacerdotes católicos no contaban con equipo o conocimiento previo para poder trasladarse a la comunicación digital, a pesar que desde Roma existan esfuerzos institucionales por entender y anticipar los cambios mediáticos electrónico. Los religiosos en particular parecen ser los más dinámicos [DLF Redacción 2022]. La masificación de la producción de contenidos vía radio, televisión e internet han generado múltiples espacios para entender los medios electrónicos, su lógica y dinamismo. Múltiples encuentros han sido promovidos desde la Santa Sede para pensar el impacto moral y religioso que puede jugar la Iglesia católica en la promulgación de la fe en el mundo mediado por tecnología electrónica. Sin embargo, como lo subraya McLu-

²² Lista de reproducción en TikTok. <<https://www.tiktok.com/music/Sor-Tequila-y-Padre-Domingo-6845327363262270213>>. Participaron con ella 60 catolictokeros.

²³ #elquecuralalocura. <<https://www.tiktok.com/tag/elcuraquecuralalocura>>.

²⁴ #monjitasbailando. <<https://www.tiktok.com/tag/monjitasbailando>>.

²⁵ #curaslocos. <<https://www.tiktok.com/tag/curaslocos>>.

²⁶ @PadreBorre. <<https://www.youtube.com/c/padreBorre>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

²⁷ Franco Escamilla, por ejemplo, ha recomendado esas misas en entrevistas a medios [padreborre, 6 de julio de 2021].

han, los teólogos no han prestado suficientemente atención a este fenómeno. Antes de la pandemia, esa tensión se podía ver, en el caso de México con la falta de coordinación en las estrategias de e-vangelización. La revolución electrónica a la cual han sido sometidas las nuevas generaciones, implica cambios, educativos, religiosos que varios educadores o religiosos no han querido atender.²⁸

Los medios eléctricos nos involucran en los otros en profundidad, casi eliminando el espacio y los tiempos que nos limitan en nuestras vidas. Sin embargo, estos mismos medios nos privan de la mayor parte de lo que habíamos considerado como nuestra identidad privada e individualidad en los últimos siglos. Es natural volvernos cegado frente a la pérdida de identidad cuando estamos profunda y recientemente involucrados en la vida de muchos otros. Si la “identidad” privada y la individualidad tienen alguna importancia permanente más allá del mundo del cambio social es un asunto para los teólogos. Lo que podemos considerar es la experiencia inmediata de esta pérdida del sentido de identidad tal como se manifiesta en la vida y la liturgia [McLuhan 1999: 115].

III. E-VANGELIZACIÓN Y RESPUESTA INSTITUCIONAL

Por medio de iniciativas institucionales y una estrategia de medios orquestada desde Roma, la Iglesia católica intenta usar las ventajas del Internet para emprender obras evangelizadoras como la promoción de los santos, que representa la continuidad de una tradición, iniciada a principios del siglo xx con el intenso uso de la radio, la televisión y el cine,²⁹ sin embargo, Internet permite también a los fieles promover o difundir las devociones de manera directa, sin pasar por el visto bueno de la jerarquía, del sacerdote ni de la comunidad. En este sentido, está surgiendo una tensión entre la narrativa oficial promovida desde la Iglesia Católica institucional y las generadas por los fieles. Rachel Wagner, una de las grandes especialistas sobre el fenómeno, muestra cómo esas construcciones en Internet permiten la construcción de la imagen de santos “más humanos” [Wagner 2012: 217-

²⁸ Menciono aquí a los educadores porque, al igual que las iglesias, son los que más tensión viven al momento de perpetuar una educación basada en el libro impreso y las lógicas narrativas basadas en los procesos de lectura y escritura.

²⁹ En una reflexión anterior propuse un breve esbozo de las principales ediciones de la *Jornada Mundial* de las Comunicaciones Sociales, promovidas desde la Santa Sede para orientar a los comunicadores católicos que participan activamente en espacios cinematográficos, radiofónicos y televisivos que resumo aquí.

219], más cercanos. En el tiempo de la pandemia hemos visto, al menos en México, una mayor presencia de la Iglesia católica oficial en las redes.

Con los templos cerrados y las ceremonias suspendidas, las procesiones prohibidas y la imposibilidad de realizar vida comunitaria instalada en todo el orbe, las prácticas religiosas tendieron a rearticularse.

Muchas de las formas adoptadas por diferentes credos religiosos no han sido inventadas durante la pandemia de 2020 y 2021; habían comenzado años atrás como formas alternativas de acercarse a lo religioso: foros de Facebook, comunidades virtuales de plegaria y rezo, veladoras virtuales, turismo virtual y muchas otras prácticas. La contingencia sanitaria hizo de estas alternativas se sumaran —y en algunos momentos reemplazaran— a las formas “usuales” de vivir la fe y la espiritualidad, contribuyendo a mantener experiencias religiosas y espirituales que constituyeron una dimensión fundamental para mucho en este tiempo de pandemia y de reclusión en el hogar vivido en múltiples países.

La reconfiguración de lo religioso durante los últimos dos años tuvo además un importante componente transnacional y global que se hizo factible gracias a la presencia de creyentes activos en las diversas redes sociales, así como a la adaptación institucional de las iglesias, denominaciones, congregaciones y asociaciones para incorporar y atender a las personas creyentes.

Se ha hablado en el apartado anterior de algunos tiktokeros mexicanos, quienes promueven y difunden su fe en sus redes sociales. La facilidad de conectividad virtual amplió la posibilidad para el creyente, en particular para el creyente hispanófono, acercarse al Divino de diversas formas. Zoom, YouTube, Facebook live facilitaron encuentros en cualquier parte del planeta. A título de ejemplo, ha sido posible escoger comulgar espiritualmente con comunidades locales, pero también de otras partes de América Latina. Uno de los predicadores católicos más populares ha sido el padre Danny, Daniel Vélez, padre mercenario de la comunidad de San José de El Vecino en Cuenca, Ecuador [padre Danny 2020³⁰]. Sus reflexiones tenían un promedio de 10 000 vistas y sus misas 1 500 000 de vistas. Tras la última misa que dio en Cuenca en noviembre de 2021, el promedio de vista ha caído a 300 vistas. Por lo contrario, la parroquia de la Merced de Guayaquil se ha visto beneficiada y hoy en día tiene un promedio de 3 000 fieles quienes siguen las misas dominicales. En su primera misa dominical en la Parroquia de la Merced, triplicó el número de fieles, quienes siguieron la misa. Lo que quiero subrayar aquí, más allá de los datos duros de vistas, destaca

³⁰ Padre Danny. YouTube. <<https://www.youtube.com/@padredanny1887/about>>.

la importancia de tener también predicadores que entienden las lógicas de la e-vangelización y su impacto en la feligresía.³¹

La pandemia ha hecho más visible, también para los investigadores del fenómeno religiosos, la necesidad de entender mejor acercamiento a la fe de distintas denominaciones y a espiritualidades como búsqueda de contención ante la incertidumbre y fragilidad que hizo evidente el SARS-cov2. Muchos de los espacios de asistencia espiritual fueron rebasados por creyentes imposibilitados para acceder a templos, espacios de encuentro y oración o ceremonias presenciales. Los servicios religiosos comenzaron a experimentar una transición a la virtualidad mediante altos números de usuarios en plataformas de transmisión.

Es relevante explorar las diversas transformaciones que operaron y continúan operando frente a las enormes rupturas vividas. Existen continuidades con prácticas religiosas ya establecidas, a la modificación de espacios religiosos y a la formación de nuevas comunidades de fe susceptibles de establecerse como alternativas postpandémicas.

Se están dando nuevos fenómenos sociales como la incidencia de las instituciones religiosas en la vida pública, las nuevas formas de santidad, milagro y sanación, las transformaciones que la vida religiosa ha hallado para lidiar con la inseguridad personal y colectiva, así como los reacomodos y redefiniciones entre denominaciones religiosas y nuevas espiritualidades. Estamos indudablemente frente a un momento que muestra la crisis y las conversiones que el fenómeno religioso ha vivido en la contingencia sanitaria. Desde quienes han abrazado las posibilidades de la religiosidad en línea hasta quienes, al contrario, han promovido espacios analógicos

En efecto, es fundamental no hacer generalizaciones que no estamos seguros de poder probar. Recientemente Nahayeilli Juárez Huet, Rosario Ramírez Morales, Olga Olivas Hernández y Olga Odgers Ortiz han realizado entrevistas en el marco de la *Encuesta Sobre Coronavirus, Bienestar y Religiosidad* (encuesta COBIRE 2020) sobre este tema. Su objetivo era:

- [...] Conocer las continuidades y discontinuidades de prácticas religiosas y espirituales en este contexto, así como sus efectos en la vida de las personas y su relación con el bienestar subjetivo.
- [...] Explorar cuáles son los medios por los que estas prácticas se realizan durante las etapas en las cuales la pandemia se ha hecho más visible y

³¹ Parroquia La Merced de Guayaquil. Todos los videos. Guayaquil (Ecuador), 11 de julio de 2022. <https://www.facebook.com/Parroquia-La-Merced-de-Guayaquil-108607200774161/videos/?ref=page_internal>. Consultado el 11 de julio de 2022.

crítica, y donde diversos modos de congregación se han modificado debido a las acciones gubernamentales, tales como la Jornada Nacional de Sana Distancia, que promueve, entre otras, la suspensión temporal de toda actividad no esencial en los sectores público, privado y social así como la permanencia voluntaria en casa para mitigar la dispersión y transmisión del nuevo coronavirus SARS-COV-2 que causa la enfermedad COVID-19. [Odgers *et al.* 2020].

La brecha, cada vez menor, para el acceso a Internet y la invitación —en el caso de México— a permanecer en casa durante la pandemia fue acompañado por un mayor uso de las nuevas tecnologías, con el objetivo de atender necesidades religiosas y/o espirituales. En la primera parte de este ensayo, resaltamos el marco general en el cual se inserta este fenómeno y notamos cómo los estudios sobre uso de Internet en México no habían contemplado el factor religioso. Justamente, a un pequeño nivel, no representativo de la realidad nacional, fue lo que intentó ofrecer la encuesta COBIRE 2020. Más allá del pequeño número de entrevistados, se debe también dejar en claro que en el caso de México, a diferencia de otras experiencias latinoamericanas, no hubo una línea nacional de acción para restringir movimientos humanos ni toques de queda masivos, sino que cada Estado optó por políticas propias frente a la pandemia, en el marco del semáforo nacional. Ello provocó vivencias muy diferentes de acuerdo con el lugar de residencia o de estancia donde se encontraban los fieles; mientras que en la Ciudad de México la apertura de los templos no fue considerada una actividad esencial, en otros Estados de la República, como en Querétaro o en Guanajuato, sí, por ejemplo, cuando visité San Miguel de Allende en diciembre de 2020, a pesar del semáforo de contingencia rojo (nivel máximo) los templos estaban abiertos y los fieles podían asistir al culto público (con uso de cubrebocas y siguiendo las recomendaciones de sana distancia, claro), sin embargo, en muchas ocasiones, los fieles optaron por asistir de manera digital a los espacios de culto. En muchas de sus homilías, el padre mercedario Danny, cuando todavía estaba en Cuenca, Ecuador, insistía en la importancia de asistir al templo y era muy crítico de aquellos fieles quienes asistían a fiestas y no querían ir al templo por temor a contagiar la enfermedad. Más allá de la postura de los sacerdotes y religiosos en el caso los entrevistados en la encuesta COBIRE en México, “debido a la recomendación de permanecer en casa, así como al cierre temporal de espacios de culto, no es sorprendente que algunas de las prácticas religiosas realizadas por los encuestados hayan transitado del ámbito presencial al virtual” [Odgers *et al.* 2020: 37].

Las entrevistas, realizadas por las investigadoras mexicanas, evidencia que existe un crecimiento de la práctica individual, de la búsqueda de introspección y la expresión de una mayor necesidad de estar en contacto con la naturaleza (por motivos espirituales). “Como era previsible, la encuesta permite constatar que la contingencia sanitaria produce sentimientos de incertidumbre, preocupación o ansiedad, que con seguridad deterioran el bienestar de las personas, pero interesantemente, también suscita esperanza y optimismo” [Odgers *et al.* 2020: 37]. Al mismo tiempo que se fue dando esta búsqueda individual, posiblemente por el número mayor de televisores “inteligentes”, se fue también multiplicando las actividades familiares en torno al culto.

Un cambio relevante y no esperado, consiste en observar la importancia que adquiere el ámbito familiar, al destacar la realización de prácticas religiosas en dicho ámbito, además de las realizadas de manera individual —siendo previsible que estas últimas se incrementaran por las medidas de confinamiento—. Pues a pesar de que los programas producidos por televisores no fueron los más vistos al momento de poder seguir el culto, las producciones vía Facebook Live o YouTube fueron apreciadas por las familias.

La encuesta COBIRE permite observar que este tránsito se realiza particularmente hacia el uso de redes sociodigitales, dejando en una segunda posición a plataformas de comunicación —como Zoom o Skype— que pasan a ser otra vía nada desdeñable para la práctica religiosa. En un distante tercer lugar, queda el uso de la televisión para la realización de actividades religiosas [Odgers *et al.* 2020: 37].

Los fenómenos que vimos en el confinamiento no fueron creados por la pandemia, se vieron acelerados y podemos observar una multiplicación de iniciativas que ya habían marcado la participación católica en procesos de e-vangelización. Las nuevas producciones digitales acompañan también una estrategia cada vez más frecuente de ofrecer a los fieles vivencias más emocionales o lecciones moralizante más amenas.

REFLEXIONES FINALES

La transformación del fenómeno religioso se ha visto modificado desde la aparición de las nuevas nuevas tecnologías; este fenómeno se ha visto acelerado con la aparición del Internet que ha permitido a gente, no experta, no especializada en la producción de contenidos digitales, expresar su fe. Lejos de las grandes producciones radiofónicas, fílmicas o televisivas, hoy

en día un sacerdote o un religioso puede con su teléfono móvil realizar un *live streaming* de su misa o sus reflexiones. A veces con el apoyo de fieles, a veces con sólo su dispositivo se han multiplicado las posibilidades de evangelizar, de acompañar, de caminar con los fieles. Podría ser que la revolución del Internet o las redes sociales formen un espacio que permitan reconciliar a los pastores y a los fieles en una cercanía que los grandes medios masivos, como la radio, el cine o la televisión, no lograron hacerlo. Si bien esos medios han permitido hacer llegar la buena nueva a más rincones del mundo, no han permitido la cercanía que hoy en día un TikTok o Facebook *live* parece lograr.

Estamos frente a un fenómeno reciente, al menos la literatura nos indica que las primeras reflexiones sistemáticas no tienen más de 15 años. Existen nuevos métodos y herramientas para ayudarnos a analizar esos fenómenos digitales, que cada vez serán más necesarios para el análisis de la realidad. Por el momento la iniciativa la tienen los pensadores anglosajones, pero los espacios con más dinamismo religioso son las regiones latinoamericanas, africanas y asiáticas. Seguramente un camino se está abriendo para los investigadores de México y el resto de América Hispánica o Lusitana.

Durante la pandemia, al menos en México la Iglesia católica ha vuelto a ocupar espacios fundamentales, primero desde Roma. La transmisión de Semana Santa desde el Vaticano se realizó a la par de la tradicional representación de la Semana Santa en Iztapalapa, mostrando así cómo para las televisiones el *rating* religioso sigue siendo un tema que genera ganancias. La multiplicación de ceremonias religiosas disponibles a la demanda o en vivo también ha aumentado. Algunos sacerdotes son más populares que otros, otros espacios que parecían reservados a sectores seculares fueron ocupados también por sacerdotes, religiosos o religiosas como es el caso de TikTok.

REFERENCIAS

Asociación de Internet MX

2021 17° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2021. *Asociación de Internet MX*, mayo. <<https://irp.cdn-website.com/81280eda/files/uploaded/17%C2%B0%20Estudio%20sobre%20los%20Ha%CC%81bitos%20de%20los%20Usuarios%20de%20Internet%20en%20Me%CC%81xico%202021%20v16%20Publica.pdf>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

Bauman, Zygmunt

2010 *Vida líquida, estado y sociedad*, 143. Paidós. Madrid.

Babin, Pierre y Marshall McLuhan

1978 *Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique*. Chatelet. Lyon.

Benedicto XVI

2010 El sacerdote y la pastoral en el mundo digital: los nuevos medios al servicio de la Palabra. Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI, para la XLIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, domingo 16 de mayo. <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

Berners Lee, Tim

2017 Three Challenges for the Web. *Web Foundation*, 12 de marzo. <<http://webfoundation.org/2017/03/web-turns-28-letter/#VersionES>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

Campbell, Heidi

2010 *When religion meet new media*. Routledge. Londres.

Cheong, Pauline Hope et al.

2012 *Digital religion, social media, and culture: perspectives, practices, and futures*, Pauline Hope Cheong et al. (eds.). Peter Lang. Nueva York.

Da Silva Moreira, Alberto et al. (Org.)

2012 *A religião na mídia e a mídia na religião*, Alberto Da Silva Moreira, Carolina Teles Lemos y Eduardo de Gusmão Quadros (org.). Gráfica e editora América. Goiânia.

DLF Redacción

2022 7 tiktokers católicos que vale la pena seguir. *Desde la Fe*, 11 de febrero. México. <<https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/5-tiktokers-catolicos-que-vale-la-pena-seguir/>>. Consultado el 4 de noviembre de 2023.

Einstein, Mara

2008 *Brand of faith*. Routledge. Londres.

Odgers Ortiz, Olga et al.

2020 *Encuesta sobre Coronavirus, Bienestar y Religiosidad (COBIRE). Documentos de contingencia 13.* El Colegio de la Frontera, CONACYT. Tijuana, México; 37. <https://www.colef.mx/wp-content/uploads/2020/07/13_Cobire-noviembre.pdf>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

McLuhan, Marshall

1999 *The medium and the light: reflections on religion*, Eric McLuhan y Jacek Szklarek. Wipfe & Stock. Eugene.

Murugesan, San

2007 *Understanding Web 2.0. IT Professional*, 9 (4), julio-agosto: 34-41. <doi: 10.1109/MITP.2007.78>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

Quick, Martin Luther

2021 *e-Vangelism: Creating and implementing a Social Media Ministry for Outreach.* QuickTakes. EE.UU.

Spadaro, Antonio

2014a *Ciberteología Pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Antonio Martínez Riu (trad.). Herder. Barcelona.

2014b *Cybertheology, Thinking Christianity in the Era of the Internet*, María Way (trad.). Fordham University Press. Nueva York.

Solís Nicot, Yves Bernardo Roger

2015 De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. *Intersticios Sociales*, 5 (10), septiembre. Guadalajara [YouTube]. <http://www.intersticiosociales.com/ediciones/numero_10.html> o <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421741049001>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

2017 Visual and Dynamic Hagiographies: the use of YouTube for the Promotion of Saints in Kids. *Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião, Goiânia*, 15 (2): 170-193. <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6005>>. Consultado el 11 de julio de 2022.

2020 Hagiografías en la era de la Web 2.0. *Historia y Grafía*, (54), 3 de enero: 193-230, 3 de enero. <<https://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/282>>. Consultado el 14 de mayo de 2023.

Wagner, Rachel

2012 *Godwired. Religion, ritual and Virtual reality.* Routledge. Londres.

MISCELÁNEOS

¿Podemos modernizarnos sin volvernos occidentales?*

Maurice Godelier

ESCUELA DE ALTOS ESTUDIOS EN CIENCIAS SOCIALES
(ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES-EHESS)

¿Cómo un puñado de pueblos europeos, que se hacían la guerra permanentemente, logró al cabo de cinco siglos (del xv al xx) colonizar más del 45% de las tierras emergidas, someter a sus poblaciones y explotar sus recursos? ¿Por qué, desde el siglo xix, es Occidente quien ha creado lo esencial de la base material, tecnológica y científica de las sociedades contemporáneas?

¿Por qué, para modernizarse, las sociedades no occidentales no se contentaron con “tomar prestado” a Occidente sus tecnologías sino también instituciones, parlamentos, constituciones, bancos, códigos de comercio, hora internacional, moneda internacional, etc.? Hoy existe una República Popular de China y una República Islámica de Irán, pero no se encontrará esta noción en las *Analectas* de Confucio (siglo vi-v antes de nuestra era) ni en el Corán del Profeta (siglo vii de nuestra era).

* Con este título traduzco la Introducción al más reciente libro en francés de Maurice Godelier, a quien le agradezco su apoyo en esta iniciativa. Agradezco también a Blandine Genthon y Cécile Déan, de las Ediciones del Centro Nacional para la Investigación Científica de Francia (CNRS por sus siglas en francés), el permiso que me concedieron para traducirlo y publicarlo en castellano: Víctor Manuel Uc Chávez.

Maurice Godelier. Quand l'Occident s'empare du monde (xve-xxie siècle). Peut-on alors se moderniser sans s'occidentaliser ? © CNRS Éditions, 2023.

¿Podemos modernizarnos sin occidentalizarnos? ¿Y occidentalizarse es, por ello, volverse occidental? Antes de responder, empecemos por definir lo que significan, a mi modo de ver, “modernizarse” y “occidentalizarse”.

Occidentalizarse es tomar prestado a Occidente, o verse imponer por él, un cierto número de componentes fundamentales. Unos componentes que, asociados en Occidente, pueden ser disociados y re combinados con otras realidades sociales y culturales en otras partes del mundo. ¿Cuáles son? A mi modo de ver, Occidente es una mezcla de real y de imaginario, de hechos y de normas, de modos de acción y de modos de pensamiento que giran alrededor de tres ejes, de tres bloques de instituciones que tienen su lógica, sus representaciones, sus valores propios: el capitalismo, la democracia parlamentaria y, vía el cristianismo, una cierta relación con la religión. El capitalismo es la forma de economía mercantil más desarrollada que haya existido en la historia. La democracia parlamentaria es un sistema de gobierno que, sea cual sea su forma, república o monarquía constitucional, confía el poder a unos representantes elegidos por sufragio universal y reconoce, en principio, que todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Finalmente, el cristianismo es una religión que pone el acento en la salvación del individuo y pregona dar al César lo que es del César y dar a Dios lo que es de Dios.

Para un Estado, modernizarse es emprender e imponer profundas reformas con el fin de incrementar la prosperidad y el poder de la sociedad que gobierna. emprender tales reformas es siempre la iniciativa de un grupo social, una minoría que tiene el poder, y no de la mayoría de los miembros de la sociedad. Ponerlas en marcha, es decir imponerlas por la fuerza, es exponerse a enfrentar la oposición y la resistencia de aquellos que serán sus víctimas. Porque, para tener éxito, tales reformas de gran amplitud comportan la eliminación de instituciones, maneras de pensar y de hacer tradicionales que las obstaculizan y su remplazo por otras.

¿Cuál es la fuente de las nuevas instituciones y maneras de pensar y hacer que van a sustituir y tomar el lugar de las antiguas? Ellas pueden nacer en el seno de una sociedad, de su propia evolución, como la invención de máquinas y el nacimiento de la gran industria en Gran Bretaña al final del siglo XVIII, o en la misma época, la instauración de una república en Francia al final de la Revolución de 1789. Pero otro origen es posible. Cuando una sociedad toma prestado a otra, que las ha inventado para ella misma, las reformas que quiere poner en marcha, esta sociedad le sirve entonces de “modelo”. Es lo que hizo Japón entre los siglos VI y IX de nuestra era, cuando sus élites tomaron prestados de China elementos fundamentales de su cultura y su organización social: el cultivo de arroz, la sericicultura, la es-

critura, el budismo y un nuevo modelo de Estado. A continuación, después de haber integrado y “japonizado” lo que habían tomado en préstamo a China, los japoneses prosiguieron su historia e inventaron una civilización brillante y original. Fueron profundamente influenciados por la cultura china sin volverse por ello chinos y sin negar lo que debían a China. Primera lección de la historia a retener.

Modernizarse no es, por tanto, un problema “moderno”, en todo caso no solamente. Se trata de un proceso social que se reproduce varias veces en la historia, cada vez que en el seno de una sociedad las innovaciones materiales y sociales habían incrementado de manera profunda su poder y prosperidad. De este modo, esta sociedad (como la Roma antigua) se volvía para otras, vecinas o más lejanas, un modelo a imitar o un contra-modelo a rechazar y combatir, por temor a perder su identidad.

La realidad es a menudo más compleja que esta alternativa. La China de Deng Xiaoping nos ha dado el ejemplo de que se pueden hacer las dos cosas a la vez. Después del desastre económico y las hambrunas engendradas por la economía socialista de las comunas populares y del “Gran salto hacia adelante” impuesto por Mao Tse Tung, Zhou Enlai había mostrado la urgencia de cuatro “modernizaciones” (agricultura, industria, defensa nacional, ciencias y técnicas). Zhou Enlai y Mao Tse Tung mueren el mismo año, en 1976. Deng Xiaoping decide enseguida poner fin al modo de producción socialista e iniciar estas cuatro modernizaciones. Hace entrar a China en la economía de mercado capitalista, abre ampliamente el país a los capitales occidentales, exigiendo de su parte transferencias de tecnología. Cuarenta años más tarde, China se vuelve la segunda potencia económica mundial.

No obstante, cuando en diciembre de 1978, Wei Jingsheng, un joven contestatario, reclama una “quinta modernización”, la democracia, termina condenado a quince años de prisión por traición y actividad contra-revolucionaria. La protesta culmina en 1989: millones de manifestantes reclaman democracia y libertad. Sin embargo, después de la visita de Gorbachov a Pequín —tras la cual el Partido Comunista Chino le reprocha haber traicionado el comunismo—, los estudiantes se reúnen en la Plaza Tiananmén para reclamar la liberalización del régimen y Deng Xiaoping envía contra ellos los tanques el 3 de junio. La represión hace más de mil muertos.

Tomar prestado a Occidente un sistema económico que funciona, el sistema capitalista de producción e intercambios, fue un buen negocio sobre todo después de haber puesto en práctica el sistema socialista, otro invento de Occidente que se había revelado un mal negocio. Antes incluso de ponerlo en marcha, Mao Tse Tung había proclamado, el primero de octubre

de 1949 en Pequín, en la Plaza Tiananmén, el nacimiento de la República Popular de China e instaurado la dictadura del Partido Comunista Chino. Ahora bien, las nociones de “república”, “soberanía del pueblo” y “comunismo” nacieron todas en Occidente, en la Antigüedad Romana (república), con la Revolución Francesa (soberanía del pueblo) o en el siglo XIX para oponerse al capitalismo industrial triunfante (comunismo). La China moderna, por tanto, no debe a Occidente sólo su sistema económico, le debe también una parte de los principios de su régimen político.

Abramos aquí un paréntesis sobre Rusia, porque un ejemplo particularmente sorprendente de oposición y rechazo que pueden dirigirse contra la reformas fue el de Pedro el Grande (1672-1725). Convertido en zar de todas las Rusias, fue uno de los primeros jefes de Estado en querer, a la vez, modernizar y occidentalizar su país. En esa época, Rusia sumaba 8 millones de habitantes, Inglaterra 5 millones, Suecia 2 millones y la Francia de Luis XIV 19 millones. Francia dominaba el continente, podía alinear 400 000 hombres de tropa. Holanda, por su parte, dominaba los mares. Ámsterdam era una de las ciudades más ricas y el puerto más grande de Europa, abrigando la flota más grande del continente con 4 000 navíos mercantes y un gran número de navíos de guerra. Las fuentes de esta potencia y de esta riqueza estaban, desde hacía un siglo, en el gran comercio internacional y la colonización de las islas de lo que será Indonesia. Rusia no tenía flota.

Por otra parte, para varios países europeos el siglo XVII fue un siglo resplandeciente en el dominio de las ciencias, la filosofía y las artes. En filosofía, citemos Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke... Sin olvidar que Descartes es también el inventor de la geometría analítica y Leibniz el del cálculo diferencial e integral. En 1687, Isaac Newton publica en sus *Principia Mathematica* la ley de la gravitación universal, fundamento de toda la física hasta Einstein. En pintura, es el siglo de Velázquez, Rembrandt, Rubens, Vermeer; en música, el de Lulli, Couperin, Rameau o Vivaldi. El siglo XVII es incluso el de Molière, Corneille, Racine, interpretados en todas las cortes de Europa, y el de John Milton y su *Paradise Lost* [*El paraíso perdido*] (1667). Añadamos la invención del microscopio perfeccionado por Van Leeuwenhoek, que había revolucionado la medicina y la biología. Pronto, en 1712, Newcomen iba a construir en Inglaterra la primera máquina de vapor con caldera, cilindro y pistón.

En todos estos dominios, nada comparable había nacido en la santa Rusia ortodoxa que confinaba a los comerciantes procedentes de Europa en un barrio a las afueras de Moscú. Ahora bien, este barrio era frecuentado asiduamente por Pedro en su juventud y fue con estos comerciantes que tomó conciencia del aislamiento de Rusia y del abismo que separaba al país de

Europa occidental. Él quería, entonces, hacer salir a su país de su larga Edad Media y para ello decidió visitar Europa y ver por él mismo las razones de este avance. Esta visita duró dos años. Se trató de la “Gran Embajada” que comprendía doscientas personas conducidas por otra persona distinta del zar, quien quería permanecer anónimo. Antes de partir hizo gravar una estampilla con las palabras: “Estoy entre colegiales y reclamo maestros”.

El viaje lo condujo a Holanda y después a Inglaterra. Multiplicó los encuentros con los ingenieros marinos, carpinteros, fundidores de cañón y otros gremios, cirujanos, médicos, siempre tomando notas, medidas, tratando él mismo de usar los instrumentos o herramientas. Durante varios días, participó con sus propias manos en la fabricación de un navío: su primer objetivo era dotar a Rusia de una flota mercante y de guerra, y crear un puerto en el Báltico para abrir el país al comercio con Europa —lo que hizo más tarde fundando en 1703 la ciudad de San Petersburgo en los bordes del Neva—. En Ámsterdam, Londres y Viena, Pedro fue suntuosamente recibido por los reyes y los príncipes reinantes. En contraste, Luis XIV rechazó su visita. Como lo narra Saint-Simon en sus memorias, Pedro podría aparecer en Francia como “el soberano de una nación despreciada y ignorada completamente por su barbarie”.

Pedro el Grande regresó a Moscú llevando con él decenas de sabios y artesanos para ayudarlo a modernizar Rusia. Emprendió grandes reformas, en primer lugar de la armada, la administración del Estado, el sistema escolar, e incluso de la Iglesia ortodoxa, creando el Santo Sínodo que limitaba los poderes del Patriarcado de Moscú. Hizo traducir múltiples tratados científicos y manuales técnicos de lengua alemana, inglesa, holandesa y francesa, incluyendo obras que describían las costumbres “bárbaras” de los rusos, para que éstos tomaran conciencia de lo que eran. Obligó a los Boyardos a aprender estas lenguas extranjeras. Los forzó a abandonar sus lagos caftanes por vestimentas europeas, alemanas o húngaras de preferencia. También, promulgó un edicto que imponía a todos los nobles y a todos los funcionarios del Estado rasurarse la barba, quedaron exentos de ello el clero y los campesinos. Esta medida causó un enorme escándalo porque, para los rusos ortodoxos, la barba era un ornamento dado por Dios, llevado por los profetas, los apóstoles y Jesús mismo.

Todas estas reformas suscitaron la oposición más viva de parte de la nobleza y del alto clero ortodoxo. Pedro el Grande fue acusado de traicionar el “alma eslava” y de “violentar la Santa Rusia”. El zarévich Alexis, muy próximo al clero y a su madre, habría entonces prometido secretamente a unos y a otros que después de suceder a su padre anularía todas estas reformas. Y cuando Pedro el Grande, diecinueve años después de la “Gran

Embajada”, emprendió su segundo viaje histórico a Occidente (1716-1717), el cual lo condujo a París, donde esta vez fue recibido con gran pompa por Luis xv niño y por el regente de Francia, el duque de Orleans, Alexis se fugó de Moscú y solicitó clandestinamente asilo al emperador de Austria.

A su regreso a San Petersburgo, en octubre de 1717, Pedro el Grande lo hizo buscar y cuando lo encontró en Nápoles le prometió su perdón y su gracia si regresaba. Alexis regresó. Renegando de sus promesas, Pedro lo hizo juzgar por un doble tribunal, el primero eclesiástico, el segundo secular, que lo condenó a muerte el 24 de junio de 1718. El 26 se le encontró muerto en su celda, probablemente ejecutado por orden de su padre. Mientras tanto, decenas de nobles, obispos, guardias y servidores que confesaron bajo tortura que habían sido cómplices del zarévich fueron ejecutados, casi siempre por decapitación.

Después del deceso de Pedro el Grande en 1725, la política de reformas fue casi abandonada hasta que, treinta años después, Catalina II retoma la iniciativa de reformas y de apertura a Occidente, apoyándose en consejeros franceses. Bajo su reinado (1762-1796), Rusia se expandió a expensas de Polonia y el Imperio Otomano. Modernizada, Rusia se volvió una gran potencia europea antes de la Revolución Francesa y no iba ya a dejar de pesar en la evolución de Europa y más allá.

Me demoré en el ejemplo de Pedro el Grande por varias razones. Este ejemplo muestra que antes incluso del desarrollo del capitalismo industrial que debía, en el siglo XIX, incrementar aún más y por mucho tiempo la superioridad económica y militar de Europa occidental en relación con el resto del mundo, al final de siglo XVII Rusia y Europa oriental no pudieron modernizarse más que occidentalizándose. Muestra también que fue necesario que aquel que iba a gobernar Rusia tomara conciencia de las lagunas del país en numerosos dominios y que quisiera ponerles poner fin. Fue necesario, por tanto, que actuaran personalidades como Pedro el Grande o Catalina II, y eso dependió en parte de la pura contingencia.

Pedro el Grande, por ejemplo, es el único soberano conocido que en dos ocasiones, y cada vez durante meses, visitó los Estados de Europa occidental para darse cuenta por él mismo de lo que le faltaba a su país con el fin de igualarlos (y combatirlos). Cada vez, él regresó a su capital seguido de una flota de expertos occidentales. Será necesario esperar a 1868 para que la mitad de los ministros del primer gobierno instaurado en Japón por la revolución de Meiji parta a visitar Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Alemania, para hacer el inventario de lo que el país debía tomar prestado de Occidente con el fin de hacerlo tan bien, si no mejor que él, y de resistirle. Su viaje duró igualmente cerca dos años.

Última observación: nunca entre las reformas impuestas o imaginadas por Pedro el Grande figuró el proyecto de modificar el régimen político autocrático de Rusia. Cuando va por primera vez a Inglaterra en 1697, el país se había vuelto una monarquía constitucional desde 1689 y los súbditos del rey habían obtenido antes, en 1679, el goce del *Habeas corpus* que garantizaba su libertad individual y los protegía de arrestos arbitrarios de parte de su soberano. Pedro el Grande asistió de incógnito a una sesión del Parlamento inglés y declaró enseguida que no podía aceptar que los parlamentos impongan límites a los poderes de un rey. En Rusia, el régimen político iba, por tanto, a seguir descansando en el poder autocrático del zar (o de la zarina), asociado al de la religión y el clero ortodoxos. Y eso no iba a cambiar en los siglos siguientes.

El autocratismo del joven zar no es seguramente en este extremo fin del siglo xvii la razón del desprecio de Luis xiv. ¿No se había comportado este último a todo lo largo de su reinado como un monarca “absoluto y de derecho divino” y mostrado tan cruel en sus represiones? De hecho, a los ojos de los soberanos de Europa occidental Rusia portaba los estigmas de su conquista por los mongoles, quienes ejercieron sobre sus príncipes su suzeranía durante más de dos siglos (1240-1480). Rusia se encontró cortada de Europa, pero siempre vuelta hacia Bizancio, de la que adoptó la religión ortodoxa, lo que la opuso aún más al resto de la Europa cristiana, vuelta hacia Roma.

Ahora bien, 1480 precede doce años el “descubrimiento de América” y diecisiete el rodeo de África por Vasco de Gama de camino hacia la India (1497). El siglo xvi fue el siglo de la fundación de los imperios coloniales y de la riqueza de Portugal y España, el siglo del nacimiento del protestantismo, de la Reforma y Contra-Reforma. En las fronteras de Rusia, Suecia y Prusia se vuelven países protestantes, Lituania y Polonia siguen siendo católicos. Posteriormente, en Europa, ningún país iba a cambiar de religión.

En el siglo xvii, los Países Bajos conquistaron la soberanía sobre los mares y Francia e Inglaterra se arrojaron a su vez a la conquista de otros mundos. Todos se hicieron la guerra, lo que estimuló las innovaciones en los dominios de la marina, la artillería, el armamento y las tácticas militares. En resumen, la riqueza, el poder militar, pero también los avances de estos Estados en las ciencias y el resplandor de sus artes hicieron de ellos modelos a imitar para aquellos que, como Pedro el Grande, quisieron cambiar el estado de su sociedad para igualarlos y combatirlos.

Para Occidente, modernizarse y occidentalizarse dependen del mismo proceso, pero para todos los demás Estados occidentalizarse es tomar prestado a Occidente sus medios de aumentar su poder y su riqueza, y admi-

nistrar mejor el Estado. Es también modificar a profundidad los modos de pensamiento y las maneras de vivir de las poblaciones. Para países no occidentales, la occidentalización puede ser o bien impuesta, o bien buscada y adoptada, y en este último caso es una élite quien se encarga de ello sin solicitar su opinión a sus poblaciones.

El dominio sobre el mundo inaugurado en el siglo xv por los portugueses no iba a cesar hasta el siglo xix, cuando nuevos actores se embarcaron a su vez en la “aventura colonial”: Alemania, Bélgica, Italia, Estados Unidos, alcanzados en el siglo xx por un Japón modernizado y “occidentalizado”. Colonizar fue siempre, para un país, descubrir antes que los otros un territorio a conquistar, invadir, someter y después gobernar, ya sea directamente o bien exigiendo la obediencia y la cooperación de los poderes locales. Obediencia y cooperación en explotar los recursos y la mano de obra en provecho ante todo de la metrópoli. Por supuesto, para legitimar estas violencias y apaciguar las conciencias cada Estado tenía una “noble” razón. Durante los primeros siglos, fue para llevar a los pueblos sometidos el tesoro sin precio de la “verdadera” religión, la de Cristo. Enseguida, fue la preocupación altruista de “civilizarlos”. Porque con la revolución industrial y los enormes progresos de las ciencias modernas, Occidente había llegado a pensarse y vivirse en el siglo xix como único portador del progreso de la humanidad. Nadie debería sorprenderse que subsista en los pueblos otrora colonizados una memoria viva de sufrimientos y humillaciones padecidas que alimenta a la vez resentimiento y deseo de venganza.

El capitalismo industrial iba a volverse la punta de lanza de la economía de mercado capitalista: nació primeramente en Inglaterra al final del siglo xviii, antes de expandirse en el siglo xix en una gran parte de la Europa atlántica y la del norte. Para responder a la demanda creciente y sin cesar de productos europeos manufacturados destinados al comercio internacional y a la economía de las colonias, se impusieron entonces la idea y la necesidad de inventar máquinas para incrementar la eficacia del trabajo humano, principalmente aún manual, e incluso para remplazarlo. Rápidamente, la producción de máquinas iba a hacer nacer la industria que, asociada a los progresos de las ciencias modernas, se volvió la punta de lanza de la expansión del capitalismo, permitiéndole apoderarse, uno tras otro, de los principales dominios de producción de mercancías explotando una mano de obra de hombres y mujeres libres de toda dependencia “feudal” y trabajando por un salario pagado en dinero.

Es en esta época que Occidente comienza a crear para sí mismo las condiciones materiales de existencia que iban a ser enseguida adoptadas por todas las sociedades no occidentales. Recordemos algunos de estos des-

cubrimientos e inventos: fuentes de energía (gas, petróleo, carbón, electricidad, energía nuclear); industrias (siderurgia, metalurgia, industria química, etc.); medios de transporte (tren, automóvil, avión, navíos de motor, motos, bicicleta); de comunicación (teléfono, telégrafo, etc.) y de destrucción (armamento, tanques, aviones).

Al final del siglo XIX y en los primeros años del XX, la superioridad económica, financiera y militar de algunos países occidentales y de los jóvenes Estados Unidos sobre el resto del mundo —colonizado o no— no tenía medida común con lo que había ocurrido en los siglos precedentes. Más que nunca, Occidente era un modelo a imitar por aquellos que querían transformar su sociedad y al mismo tiempo un modelo a combatir. Sin embargo, Occidente no era solamente un modelo por su poder militar y económico. Lo era también por sus estructuras administrativas y políticas, marcadas por las revoluciones inglesa y francesa, así como por las luchas por su autonomía de las nacionalidades integradas en el inmenso Imperio Austro-húngaro. Occidentalizarse, es de igual manera tomar prestado a Occidente diferentes constituciones, la creación de parlamentos, partidos y elecciones, la adopción del Código de Comercio alemán, del Código Civil francés, etc. De suerte que, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, el desarrollo de todas las naciones no occidentales se había logrado primeramente por sus esfuerzos, pero también sobre la base de sus préstamos a Occidente (a veces impuestos por éste), en adelante integrados en su funcionamiento y reproducción. Hoy se tiene tendencia a olvidarlo o incluso a negarlo, pero es imposible borrarlo.

La guerra termina el 2 de septiembre de 1945 con la rendición de Japón. En ella hubo al menos 52 millones de muertos, de los cuales más de 22 millones fueron rusos y 6 millones judíos masacrados y deportados a los campos de concentración nazis. Las destrucciones materiales, de ciudades, puertos, infraestructura, etc., fueron terribles, de una amplitud inigualada en la historia de la humanidad, tanto en Europa como en Asia.

Vencidos el nazismo y el fascismo, permanecían frente a frente la Unión Soviética comunista, dirigida por Stalin, y el Occidente capitalista y democrático, con los Estados Unidos como líder. A pesar de sus pérdidas enormes, la URSS se industrializó fuertemente en el curso del conflicto. Stalin impuso la dictadura de los partidos comunistas en todos los territorios europeos que la Armada Roja ocupó (Polonia, Alemania del Este, Hungría, Rumania, Bulgaria, Checoslovaquia). Estos países se vuelven, ironía de las palabras, unas “democracias populares”. El bloque comunista se refuerza el 1.º de octubre de 1949, cuando Mao Tse Tung, vencedor de Chiang Kai-shek, proclama el nacimiento de la República Popular de China.

Desde entonces, comienza entre el bloque comunista y Occidente una sucesión de guerras calientes y frías en todos los continentes, desde Corea del Norte y Vietnam, a Angola y Etiopía. Guerras que se mezclan con guerras de independencia, que estallan en numerosas colonias de las antiguas potencias europeas. La segunda mitad del siglo xx estará marcada por dos acontecimientos mayores: la desaparición sangrante o pacífica de los imperios coloniales, que concluye hacia 1960-1970 (con excepción del imperio ruso); el hundimiento, y después la desaparición, de la Unión Soviética y del socialismo el 24 de diciembre de 1991, seguidos de una transición caótica y dolorosa a la economía de mercado capitalista piloteada por consejeros americanos e incompetentes.

En resumen, en los años 1980 estaban reunidos todos los componentes del mundo en el que nosotros vivimos en los inicios del siglo xxi. Con la desaparición de las economías socialistas, el capitalismo se volvió el único sistema económico verdaderamente mundial que haya existido alguna vez. Y con la desaparición de la Unión Soviética, los Estados Unidos se volvieron la única hiperpotencia que domina militar, económica y financieramente al resto del mundo. Cada una de las dos guerras mundiales había enriquecido considerablemente a los Estados Unidos, convertidos en el líder incontestable del sistema capitalista y de Occidente, de suerte que proseguirían simultáneamente tres objetivos: defender sus propios intereses, defender al capitalismo contra la expansión del comunismo, defender la democracia. En la práctica, los Estados Unidos a menudo sacrificaron la democracia y los derechos del hombre ya sea para luchar contra el comunismo o bien para defender sus propios intereses.

En 2001, Bin Laden y Al Qaeda desafiaron abiertamente la supremacía estadounidense y contaron con el apoyo declarado de los movimientos del Islam radical. Esto no era sino un inicio. Porque si la desaparición del socialismo había permitido al capitalismo mundializarse, la mundialización del capitalismo iba a la vez a enriquecer y a debilitar a Occidente. Enriquecerlo, porque permitió la deslocalización de miles de empresas europeas y estadounidenses hacia países de mano de obra barata. Debilitarlo, porque deslocalizándose, las empresas europeas y estadounidenses dejaron tras ellas zonas económicamente desiertas donde se establecieron de manera permanente un desempleo estructural y una gran pobreza. De ahí un hundimiento interno de las democracias occidentales.

Debilitamiento igualmente en relación con el poder económico y militar de China que crece sin cesar. Exigiendo de los occidentales la transferencia de sus tecnologías a cambio del empleo de su mano de obra a bajo costo, China ha subsanado en algunos decenios su retraso en relación con

Occidente y ambiciona hoy volverse la primera potencia económica mundial. Desde luego, China no tiene ya por objetivo combatir el capitalismo puesto que forma parte de él. En tanto que dictadura, rechaza y combate la democracia. Pero en tanto que nueva gran potencia, quiere, como muchos otros países, Rusia, India, Irán, Turquía y antiguas colonias, poner fin al orden mundial instaurado después de la Segunda Guerra Mundial, dominado por los Estados Unidos y Occidente. China es un ejemplo de país modernizado y en parte occidentalizado que, no obstante, ha fijado líneas rojas a su occidentalización. ¿Qué componentes de Occidente ha integrado y qué dejó de lado para mantener intacto el corazón de la civilización china al tiempo que se modernizaba? Tres elementos constituyen el nudo de aquello a lo que China está unida: en primer lugar, la conciencia de su centralidad y su superioridad civilizatorias; enseguida, la ejemplaridad del Estado, que debe promover la armonía social, cuyo reverso es, no obstante, su omnipotencia en la sociedad; finalmente, el conocimiento y la referencia permanente a los clásicos chinos impuestos a todas y a todos, forma de modernidad que precedió la inventada en Occidente.

La invasión de Rusia a Ucrania el 24 de febrero de 2022 —bajo el pretexto de que este país de 45 millones de habitantes estaría gobernado por “nazis” y haría padecer un “genocidio” a los ucranianos rusoparlantes y se prepararía, con la ayuda de la OTAN, a atacar a la Federación Rusa—, puso al día todas las contradicciones y oposiciones engendradas desde el siglo XIX y que actúan permanentemente en el seno de las relaciones entre Occidente y el resto del mundo. ¿Habría llegado el momento para los Estados hostiles a Occidente de entonar un réquiem por Occidente, y para los populistas en Occidente de celebrar la desaparición de la democracia? Y si muchos pueblos no han podido modernizarse más que occidentalizándose parcialmente, ¿van a prohibirse mañana toda relación con Occidente, inmunitarse contra su influencia? No lo pienso y este libro¹ da las razones de ello.

¿Por qué, entonces, escribí este libro? La respuesta es para mí evidente: porque me volví antropólogo y mi oficio me hizo pasar muchos años sobre el terreno observando y analizando los cambios que la presencia y la presión de Occidente continuaba engendrando en el seno de las sociedades donde he vivido y trabajado —en Mali, gobernado por Modibo Keita y su

¹ Se refiere al libro del que este texto constituye la introducción.

partido, el Reagrupamiento Democrático Africano (RDA), después de que el país hubo proclamado su independencia y se volvió hacia la URSS; en Perú, donde el general Velasco Alvarado acababa de nacionalizar los bancos y las minas y emprendía una reforma agraria que implicaba la expropiación a propietarios de inmensas haciendas; en Nueva Guinea, donde pasé casi siete años en el seno de una tribu que pasó al control de la administración colonial australiana sólo algunos años antes de mi llegada—. En 1975, estuve ahí cuando Australia, gracias al acceso al poder del Partido Laboral, “concedió” la independencia a Papúa Nueva Guinea, un nuevo Estado que formará parte de la Asamblea de las Naciones Unidas.

Al principio, no habría imaginado nunca lo que sería mi vida. Normalista, licenciado en psicología y en sociología, después de la agregación de filosofía no quería pasar mi vida, como muchos, filosofando sobre la obra de los filósofos. Quería aprender otra cosa. Por razones políticas, mi elección se inclinó por la economía. Pasé entonces un año en el CEPE (Centro de Estudios y de Programas Económicos), creado para formar al personal del Comisariado General del Plan buscado por el general De Gaulle después de la Segunda Guerra Mundial. Los alumnos eran casi todos politécnicos o centralistas². Nosotros construíamos modelos matemáticos del funcionamiento de una economía de mercado que incluía elementos de planificación. El carácter formal de estos trabajos y mis límites en matemáticas me impulsaron muy rápido a buscar una disciplina más concreta y es entonces que descubrí la antropología económica, que existía en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, pero no en Francia.

Una feliz combinación de circunstancias hizo que Claude Lévi-Strauss me invitara a unirme a su laboratorio de antropología social en el Colegio de Francia. Fue él quien, después de una misión a Mali consagrada a los estudios de los efectos del Plan sobre la vida aldeana (donde constaté que si bien existía un Ministerio y un ministro del Plan, no había Plan), me sugirió partir a Nueva Guinea, a sus ojos el último lugar donde se podía aún practicar el oficio de antropólogo “a la antigua”, inmerso durante meses y meses en el seno de una tribu sometida o no a una administración colonial europea. Es ahí que encontré, en el corazón de las montañas de Nueva Guinea, a los Baruya, una tribu “descubierta” en 1951, pero controlada solamente hasta 1960 por la administración colonial australiana. Yo iba a pasar ahí siete años repartidos en un periodo de veinte, entre 1967 y 1988. Mi mutación interior estaba hecha.

² En referencia a la École Central de Paris (N. del T.).

Desde el primer día de la llegada de los “Blancos”, los Baruya habían perdido su soberanía sobre sí mismos y sobre su territorio. Su porvenir no estaba más entre sus manos e iba a ser moldeado cada vez más por decisiones y acciones cuya iniciativa recaía en el poder colonial. Las transformaciones padecidas, pero también queridas a veces por los Baruya —porque los colonizados no padecen nunca pasivamente la colonización, ellos se apoderan de ella para sacarle ventajas y una nueva identidad— son un ejemplo particularmente claro de los efectos conjuntos de la mundialización y la occidentalización. Una suerte de caso de escuela de los efectos de la integración forzada de una sociedad local no occidental en esta parte del mundo dominada todavía por Occidente: pacificación, cristianización y erradicación (no siempre coronada con éxito) de la religión ancestral; entrada en la economía de mercado y monetarización de una parte de las relaciones sociales (la compensación en dinero que sustituye el intercambio de mujeres entre los clanes para sellar una unión matrimonial); debilitamiento de las formas de ayuda mutua tradicionales que reposan sobre relaciones de parentesco, vecinales o de iniciación, etcétera.

Transformándose bajo la presión y la influencia de Occidente, la sociedad baruya había entrado en un nuevo mundo globalizado, uno global vuelto local, y había dado un paso más en un mundo que le era extraño y desconocido. Fue en el curso de mi última estancia entre los Baruya que nació el proyecto de escribir este libro, de dar un paso atrás y analizar “a gran escala” los procesos que han acompañado el dominio de Occidente sobre el resto del mundo, a saber su creciente poder, su “modernización”, pero también la modernización forzada o querida de las sociedades no occidentales.

Un grupo de hombres y mujeres cristianos había venido a verme para que yo escribiera en un cuaderno los nuevos nombres (Mary, John, Simon, etc.) que los Baruya querían tener cuando un misionero se presentara y pudiera bautizarlos. A la pregunta, “¿por qué hacen eso?”, un joven que había conocido la vida y el trabajo en las ciudades me respondió: “Es para ser moderno”. “Pero, ¿qué es ser moderno?”, le pregunté. “Ser moderno, Maurice, es simple, es seguir a Jesús y hacer negocios”.

Hacer negocios para él no era sacar provecho sino ganar dinero. Es lo que hacía falta ahora para vivir. Seguir a Jesús era hacer como los Blancos, cuyo Dios debía ser poderoso porque ellos tenían el poder y la riqueza (aviones, radios, jeeps, fusiles, etc.). Los Baruya, en ese momento, le rezaban al Dios de los cristianos sin haber comprendido aún la noción de pecado y menos aún la de pecado “original”. Más difícil para ellos era comprender que eran, en adelante —además de ser como antes, miembros de su tribu, tradicionalmente en guerra con las tribus vecinas—, los ciudadanos de una

democracia a la occidental y que compartían su nueva soberanía sobre todo el territorio de Papúa Nueva Guinea con otras ochocientas tribus o más que lo habitaban.

Tribus, grupos étnicos de lengua, cultura, religión y poder diferentes, existen aún miles, desde Birmania a Yemen o a Afganistán, de Irán a Arabia Saudita, en toda el África del Norte como del Sur, de México a Chile. Estos no son vestigios ni anomalías llamadas a desaparecer. Son también actores de nuestro tiempo y portadores de su historia que nos obligan por su existencia misma a mirar de frente la complejidad del mundo real y nuestra propia historia.

Este libro se consagra a trazar los fundamentos, las formas y las etapas de la dominación militar, económica, financiera y política de Occidente sobre el resto del mundo, dominación inaugurada en el siglo xv por los navegantes portugueses ávidos de las riquezas de las Indias y de China. Como resultado de esta dominación, Occidente se volvió un modelo a imitar para numerosos países, o a combatir para muchos otros, hasta nuestros días en que su dominio sobre el orden mundial se encuentra puesto en cuestión o rechazado –lo que no le impide continuar estando presente y actuando entre aquellos mismos que lo combaten.

Maurice Godelier. *Quand l'Occident s'empare du monde (XV^e-XXI^e siècle). Peut-on alors se moderniser sans s'occidentaliser ?* © CNRS Éditions, 2023.

Medicina tradicional. Algunas propuestas para su estudio

Eduardo L. Menéndez*

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA. CIESAS

RESUMEN: *En este artículo voy a presentar algunos de los principales aspectos de cómo he estudiado la medicina tradicional (MT), incluidos los procesos de salud/enfermedad/atención/prevenición que operan en los pueblos indígenas mexicanos. El primer aspecto refiere a la necesidad de evidenciar nuestros presupuestos teóricos e ideológicos respecto a los procesos para estudiar. El segundo aspecto propone incluir las condiciones de vida para contextualizar y explicar los problemas planteados; el tercero, concibe la MT como proceso de cambio, a veces radical; el cuarto aspecto plantea la necesidad de buscar no sólo las diferencias, sino las semejanzas; por último, refiere las cosmovisiones a la vida cotidiana para “bajarlas” a la realidad.*

PALABRAS CLAVE: *medicina tradicional, metodología, diferencias, cosmovisiones, biomedicina.*

Traditional medicine. Some proposals for its study

ABSTRACT: *In this study I will present some important sides of my investigations about traditional medicine, including health/sickness/attention/prevention operating in Mexican indigenous people. The first process refers to evidence's need about our theoretical and ideological presupposes referring to investigation's process, the second propose to include life's conditions as a context and explanation about present problems, the third one tries to think traditional medicine as a change problem, sometimes as a radical one, the forth one tries propose searching need to look for not only differences worldview to daily life to refer them to reality.*

* emenedez1@yahoo.com.mx

KEYWORDS: *traditional medicine, methodology, differences, worldview, biomedicine.*

En este artículo voy a presentar algunos de los principales aspectos de cómo he intentado estudiar la medicina tradicional (MT), incluso los procesos de salud/enfermedad/atención/prevención (procesos de SEAP) que operan en los pueblos indígenas mexicanos. Con ello, no pretendo proponer que así se debe estudiar la MT, simplemente busco describir y analizar algunos de los principales aspectos que me permitieron detectar procesos y problemas que no habían sido señalados, descritos ni analizados o lo hicieron escasamente, generando una realidad que no corresponde a la vida cotidiana de los pueblos originarios [Menéndez 2018, 2021].

CARACTERÍSTICAS INICIALES

El primer aspecto de tipo metodológico e ideológico es el que tiene que ver con las relaciones del sujeto que estudia con los sujetos y problemas a investigar. Considerando que, dada la inevitable ideologización, la polarización de interpretaciones y/o los compromisos personales de diferente tipo que conscientemente o no tenemos sobre todo con los actores sociales, necesitamos evidenciar los presupuestos de todo tipo que están orientando nuestros estudios, interpretaciones y, a veces, acciones que en general no asumimos, y si los asumimos no solemos reflexionar sobre lo que dichos presupuestos pueden generar en nuestra relación con los sujetos y problemas a estudiar, en nuestras descripciones, análisis y propuestas.

Subrayo que no niego el papel relevante que pueden cumplir los presupuestos, pues la línea Heidegger/Gadamer nos plantea que observamos la realidad por medio de nuestros presupuestos y, por eso, vemos ciertos procesos, saberes y problemas que otros estudiosos procedentes de otras sociedades y culturas no ven, ya que tienen otros presupuestos. Pero la aplicación unilateral y acrítica de esta tendencia nos llevaría a lo que llevó a Heidegger, es decir, a adherir teórica, ideológica y prácticamente —en su caso— al nazismo en el poder. Considero con Bourdieu que, sin negar el papel de los presupuestos, necesitamos objetivarlos para manejar nosotros los presupuestos y no que los presupuestos nos manejen. Para lo cual, Bourdieu y colaboradores [1985] han formulado una serie de mecanismos para objetivar, por lo menos, parte de nuestros presupuestos.

Este aspecto es básico en la actual antropología social latinoamericana donde las corrientes de coloniales, postcoloniales, indigenistas radicales, neoindigenistas, postmodernistas, entre otros, han ideologizado y justifi-

cado posiciones similares a las planteadas por el “irracionalismo” occidental sin que lo asuman o, más frecuentemente, sin saberlo. Por supuesto que es necesario cuestionar —como lo hacen dichas corrientes— la escisión entre cultura/sociedad y naturaleza que ha impulsado el capitalismo productivista, así como proponer alternativas. Pero fueron ideólogos y científicos europeos, especialmente alemanes, quienes, sobre todo, en las décadas de 1930 y 1940, propusieron la unidad cultura/naturaleza por medio de la categoría *ethnos* que unificaba el cuerpo biológico/social/cultural; proponía como sujeto social paradigmático al campesino, dada su relación intrínseca con la tierra, e impulsaban el movimiento ecologista. Eran autores que hablaban de cultura, suelo y sangre como unidad indisoluble¹ [Menéndez 2002].

En general, gran parte de la antropología actual latinoamericana, y no sólo las tendencias señaladas, considera que la antropología producida en los países occidentales, incluso en Latinoamérica, se ha hecho por medio de teorías, conceptos y metodologías occidentales eurocéntricas, de la racionalidad científica occidental, de una mentalidad colonizadora que ha generado presupuestos negativos respecto de las sociedades marginales que estudian y que este occidentalismo es parte inherente del pensamiento antropológico, las técnicas antropológicas y los objetivos de estudio, pero todo esto lo formulan con categorías y teorías “occidentales”, dado que han sido éstas las que previamente cuestionaron la racionalidad, el colonialismo y el consumismo de “Occidente”, que las “nuevas” tendencias reiteran, sin señalar sus antecedentes “occidentales” y proponiendo relativismos excluyentes, en los cuales la verdad —al igual que la vida— “no vale nada” [Menéndez 2002]. Más aún, proponen la necesidad de una investigación situada y comprometida, sin siquiera recordar que fueron intelectuales, como Sartre, quienes llevaron esta propuesta hasta sus últimas consecuencias [Sartre 1963, 1976; véase Menéndez 1970].

Por lo que necesitamos reconocer que gran parte de nuestros presupuestos son deseos de ver la realidad como querríamos que fuera, por lo tanto, una de las consecuencias de no objetivar nuestros presupuestos consiste en excluir toda una serie de aspectos, así como subrayar la importancia de sólo ciertos de ellos. Y esta fuerza orientadora de los presupuestos tiene que ver con varios factores, especialmente con que los mismos no son

¹ Esto no significa, obviamente, que los intelectuales latinoamericanos que proponen estas concepciones ni los pueblos originarios tengan que ver con el nazismo, sino que tiene que ver con que la unificación naturaleza/cultura puede llevar —como de hecho llevó— a la “devoración” gitana y al holocausto judío.

presupuestos individuales, son parte de los modos culturales y grupales de ver la realidad y los actores sociales; es decir, son parte del etnocentrismo inherente a TODA sociedad y grupo.

Al estudiar la MT, más aún si pretendemos intervenir o co-colaborar; necesitamos asumir que tenemos presupuestos respecto de las enfermedades, de los sujetos que enferman, de los curadores de diferente tipo. Y estos presupuestos pueden ser positivos, negativos o ambivalentes, de tal manera que puedo rechazar el homosexualismo o reconocerlo; que puedo estigmatizar la brujería o usarla; que puedo negar que exista enfermedad mental en los pueblos originarios y al mismo tiempo reconocer la existencia de alcoholismo como problema. Por lo que se vuelve básico establecer cuáles son los presupuestos que nos llevan a considerar en forma particular los padecimientos, las terapéuticas y las prevenciones.

En segundo lugar, el estudio de la MT, y obviamente de la no tradicional, implica para nosotros saber cuáles son las condiciones de vida de la sociedad y de los sujetos a estudiar. Necesitamos ver cuáles son sus condiciones, no sólo culturales, sino materiales de vida; con qué tipo de recursos cuentan para solucionar sus necesidades y problemas básicos; cuáles son sus condiciones de vida en términos de pobreza, extrema pobreza o de bienestar, así como los niveles educacionales, ya que los pueblos originarios son los que tienen el menor nivel educacional y no se utilizan programas que se aplican al resto de la población como el Mejoredu (Comisión Nacional para la Mejora Continua de la Educación). Programa que, entre otros objetivos, busca reducir problemas de salud mental y física en el alumnado [*La Jornada* 07/07/2023].

Necesitamos saber cuáles son sus tasas de mortalidad y su esperanza de vida, la trayectoria de las mismas, así como la existencia de servicios de salud en los tres niveles de atención, ya que, por ejemplo, Chiapas y Oaxaca son los estados con peores condiciones de acceso a los servicios de salud biomédicos [*La Jornada* 11/08/2019]; constituyendo la población indígena el sector social con menor seguridad social, pues 78% de ella no la tiene [CONEVAL 2019]. Necesitamos incluir también las condiciones de igualdad o desigualdad dominantes en el ámbito económico/político, de género, de edad y de otras dimensiones, tanto en términos internos de las comunidades como respecto de la sociedad dominante. Y necesitamos además trabajar con esta información para contextualizar el estudio de los procesos de SEAP y de la MT en particular.

En agosto de 2005, un estudio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas encontró que 92% de la población con menores recursos, con mayores niveles de pobreza y con más carencias referidas

a la vivienda, a la provisión de agua, de electricidad, de comunicación, de niveles educativos, de alimentos y de acceso a servicios de salud es indígena [Reforma 30/08/2005]. En 2011, el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) consideraron que ocho de cada diez indígenas mexicanos son pobres y son los que más carecen de servicios básicos [La Jornada 16/04/2011]. A su vez, en 2016, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) concluyó que siete de cada diez hablantes de lenguas originarias viven en la pobreza y siguen siendo los que más carecen de servicios [La Jornada 09/08/2016]. En 2019, el Centro de Estudios Espinosa Yglesias propuso que 74% de quienes nacen pobres, morirán pobres y los más pobres son los indígenas mexicanos [La Jornada 21/05/2019]. Durante 2019, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) siguió estimando que siete de cada diez indígenas son pobres; considerando que 69.5% está en la pobreza y 29.5% en la extrema pobreza. Más aun, 87.5% de los municipios indígenas tienen un alto grado de marginación [CONEVAL 2019]. A su vez, la Secretaría del Consejo Nacional de Población (CONAPO) informa que el promedio nacional del número de privaciones económicas de las mujeres es de 2.1, pero en las indígenas de los medios rurales llega a 5.3; situación que se agudiza en niñas y jóvenes. Son estados con población indígenas como Chiapas y Oaxaca donde existen las peores condiciones de trabajo infantil [Rodríguez 2023]. Y estos procesos necesitamos incluirlos porque son básicos para explicar las altas tasas de mortalidad y la menor esperanza de vida que tienen los pueblos originarios [McKeown 1976]. No para estigmatizarlos, es para asumir realmente por qué la población indígena ha sido obligada a vivir muriendo. De la misma manera, son básicos para poder entender la reducción de las tasas de mortalidad y el incremento de la esperanza de vida de dichos pueblos [Haro *et al.* 2015]. Es decir, se está dando en la población nativa una notable recuperación demográfica, la cual plantea una serie de interrogantes que, por lo menos, la mayor parte de los antropólogos especializados en MT no asume, dado que, pese a permanecer en las peores condiciones de vida, se incrementa notoriamente la esperanza de vida y descienden las tasas de mortalidad de los pueblos originarios durante el neoliberalismo.

Necesitamos reconocer que en toda Latinoamérica en forma legal e ilegal se ha tratado de expulsar a los indígenas de sus tierras para apropiarse de las mismas. Así como asumir qué conflictos político-militares han tenido sus consecuencias más graves en los pueblos originarios, como en el caso de la guerra civil guatemalteca, en la década de los ochenta, cuando fueron asesinadas alrededor de 200 000 personas, de las cuales 85% eran indígenas mayas. Pero además de estas violencias, lo que afecta en dema-

sía a dichos grupos es la violencia estructural que sufren y que se expresa paradigmáticamente por medio de los procesos de SEAP.

Son los pueblos indígenas los que más sufren las consecuencias de las explotaciones mineras de los talamontes, de la expansión violenta del crimen organizado desde la Tarahumara hasta Chiapas; violencia que se convierte en la principal causa de desplazamiento junto con la migración generada por la situación económica y ocupacional que conduce a los jornaleros “golondrinos” a llevar una vida en “condiciones terribles” [Restrepo 2023; Aranda 2014; Aranda *et al* 2013]. Concluye CONAPO, en 2004, que el nivel de vida de los indígenas sólo mejora cuando migran [*La Jornada* 01/02/2004].

Ahora bien, pese a que la mayoría de los analistas reconocen explícita o implícitamente el dominio de estas y otras condiciones de vida negativa, a la hora de estudiar la MT, las enfermedades tradicionales y las terapéuticas nativas dichas condiciones sociales y económico/políticas no son incluidas como si no tuvieran nada que ver con las enfermedades y mortalidades que operan en los pueblos originarios. Por lo tanto, reitero que cuando describimos y analizamos procesos de SEAP, necesitamos incluir todos los aspectos que están operando, pese a que, por lo menos, algunos contradigan nuestros objetivos y orientaciones ideológicas. Dado que si no lo hacemos, no sólo no vamos a entender lo que ocurre a escala general y local, tampoco vamos a comprender los comportamientos de la población subalterna.

El tercer proceso que considero básico [Menéndez 2017] tiene que ver con reconocer que los sujetos, microgrupos y sociedades se caracterizan por desarrollar relaciones sociales, dentro de las cuales los sujetos nacen, desarrollan su vida, enferman, se curan o no y mueren. Parte de esas relaciones se convierten en rituales sociales y una parte significativa de dichos rituales y relaciones sociales se corresponden con enfermedades, atenciones, prevenciones y muertes. Además, son las relaciones cercanas y personales las que más influyen en los procesos de SEAP, incluidas las violencias de muy diferente tipo y justamente los pueblos originarios que se caracterizan por vivir en comunidades y por el dominio de las relaciones cercanas.

Si bien la antropología describe y analiza el papel de lo relacional, sobre todo para ciertos padecimientos como el mal de ojo o las acciones de brujerías, las relaciones sociales no aparecen con la significación que tienen las cosmovisiones o el papel de lo sobrenatural. De mis análisis surge que las relaciones sociales, culturales, de poder, etcétera, tienen por lo menos una significación similar al papel de lo sobrenatural y de las cosmovisiones en

las comunidades indígenas; más aún, lo relacional es lo que “baja a tierra” gran parte de las cosmovisiones, así como lo sobrenatural suele constituir una expresión de las relaciones sociales, pero que los grupos no pueden reducir exclusivamente a dichas relaciones, por lo que las convierten en rituales que conjuran los miedos, pero no los riesgos. Es lo que propuso Holland hace décadas al sostener que:

Una premisa básica de este sistema (indígena), sostiene que la buena salud solo puede existir cuando la conducta de un individuo armoniza con los deseos de una sociedad y cuando está en paz con su prójimo; la enfermedad, es entonces el resultado lógico del desacuerdo entre un individuo y su sociedad, que da lugar a las sanciones mágico/religiosas por su comportamiento [Holland 1963: 119-120].

CAMBIAMOS, PERO SIEMPRE NO

Partimos, por lo tanto, del supuesto de que las sociedades, y con ellas la MT, cambian; no hay sociedad que no cambie, aunque los tipos de mecanismos, la frecuencia de los cambios, la profundidad de los mismos y el papel de los actores sociales sean específicos de cada sociedad. Como sabemos, las propuestas antropológicas entre 1850 y 1920-1930 planteaban predominantemente que las sociedades industriales se caracterizaban por el cambio, mientras que las tradicionales no; concepción que será modificada, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, generándose toda una serie de conceptos referidos a los cambios.

Gran parte de los cambios están relacionados con sustituciones, por ejemplo, en el tipo de alimentos que se comen o a inclusiones que no suponen modificaciones radicales inicialmente, como es el uso de fármacos, pero ciertas inclusiones recientes (los videos, celulares y computadoras) pueden generar cambios, de los que todavía no tenemos noción de cuál vaya a ser su profundidad. Muchos de los cambios se han normalizado como es el caso de la migración hacia los Estados Unidos, migración que afecta en particular a los pueblos originarios y que supone, cada vez más, que la situación económica de dichos pueblos dependa de las remesas enviadas por los migrantes desde ese país. Más aún, el cambio que posiblemente tenga más consecuencias sobre la vida de los grupos indígenas es la reducción cada vez mayor de la población rural, así como su envejecimiento, asociado a que los principales cambios en la vida cotidiana son generados por los jóvenes, quienes, además, en gran medida emigran.

Actualmente nadie niega que en los pueblos originarios se están dando modificaciones en las diferentes dimensiones de la realidad, incluidas las cosmovisiones; y, como ya señalamos, una serie de procesos y actores han contribuido a estos cambios que, sobre todo, se evidencian en la vida cotidiana. De tal manera que las artesanías, los bailes y la música desarrollados en las comunidades nativas están dando lugar a la emergencia de formas que se diferencian del pasado cada vez más. Pero estos cambios se dan dentro de sociedades en las que lo que no cambia es la situación económica de la población indígena, comparada con los otros sectores de la sociedad: ya que sigue siendo la población más pobre, más marginal, la que tiene las más altas tasas de mortalidad.

Como sabemos, las primeras corrientes antropológicas mexicanas (1930-1960) se preocuparon por la situación negativa de aspectos de la vida de los pueblos indígenas, planteándose la necesidad de introducir modificaciones que mejoraran dichos aspectos, en particular las condiciones de salud/enfermedad de los sujetos nativos. Estas corrientes se denominaron aculturativas y transculturativas, perteneciendo en su conjunto a la denominada Teoría de la Modernización; teoría que planteaba, en términos graduales o radicales, la necesidad de modificar la vida indígena [Aguirre 1986]. Si bien las teorías de la modernización remiten como factor principal a los procesos económico/políticos, la preocupación central en las teorías aculturativas fue cómo limitar las consecuencias negativas de los cambios en las culturas indígenas. Pero además, recordemos que una parte de estos antropólogos tenían como objetivo generar información y explicaciones académicas; aunque también buscaron impulsar procesos de penetración económico-política y de control ideológico, lo cual no niega lo sostenido previamente [Menéndez 1970].

Si bien las distintas corrientes antropológicas y no sólo las aculturativas consideraban que las culturas indígenas se caracterizaban por el escaso cambio, una parte sustantiva de las antropologías de los países dominantes reconocían, sobre todo desde la década de 1950, que el cambio era parte intrínseco de dichas culturas, como señalaba Worsley:

[...] la noción de que las sociedades sin Estado estaban gobernadas totalmente por costumbres y leyes fijas e inamovibles ha sido desde hace mucho controvertido, incluso por los funcionalistas ortodoxos. En 1926, Malinowski rechazó el punto de vista de que la sumisión a la costumbre era auténtica en las sociedades primitivas, y un estudio más reciente de Turner demostró cómo los hombres pueden de buena gana acceder a un cuerpo comúnmente aceptado

de principios legales y morales y sin embargo “encaminarlos” para que apoyen sus propios intereses privados [1964: 195].

Los antropólogos mexicanos, sobre todo a partir de las décadas de 1960 y 1970, cuestionaron las teorías aculturativas, justamente porque implicaban no sólo la modificación de las sociedades originarias, también era considerar su posible desaparición, lo que llevó a algunos a hablar de genocidio, acusando al Instituto Nacional Indigenista (INI) de ser el motor de dichas aculturaciones. Pero el INI, por muchas razones, no constituyó ningún motor de las aculturaciones; en última instancia, pudo haber sido un justificador dado que los impulsores de la aculturación fueron los procesos de desarrollo económico/político y sociocultural, generados por los gobiernos mexicanos y por la sociedad en su conjunto. Dichas políticas generaron desde el principio modificaciones; en particular, impulsaron una constante migración de población indígena y no indígena hacia los medios urbanos para convertir a los migrantes indígenas en mestizos que modificaron su vestimenta, su alimentación y sus rituales, perdiendo cada vez más sus lenguas propias. Toda una serie de procesos cambiaron las características y no sólo de la MT, como es el caso de la producción de artesanías de todo tipo. Por ejemplo, en Ticul y en otras comunidades yucatecas observamos, de 1977-1980, que la mayoría de la producción de artesanías (cerámica, madera, textiles) estaba dedicada a un mercado turístico y no para los usos y costumbres locales [Menéndez 2018; Ramírez 1980]. Pero dicha producción de artesanías está siendo afectada cada vez más por la producción china de artesanías mexicanas. Así que: “Herederos de técnicas ancestrales y preservadores de costumbres y rituales de los pueblos, los artesanos son avasallados por la competencia asiática (de tal manera) que nos estamos extinguiendo, según un dirigente de una unión que agrupa a 15 mil artesanos de 23 entidades, que en su mayoría son campesinos sin tierra” [La Jornada 16/02/2015].

Por lo que a estas alturas de los acontecimientos ningún antropólogo niega que existan cambios, inclusive cambios sustantivos en los grupos étnicos, principalmente respecto de los procesos de SEAP. Sin embargo, en especial los que adhieren al neoindigenismo o a las tendencias decoloniales reconocen los cambios sólo para sostener que lo esencial de los pueblos originarios permanece igual. Y lo hacen sin describir ni analizar los cambios que están ocurriendo, lo hacen como parte de un marco ideológico [Bonfil 1981,1987]. Lo que no explican antropólogos como Bonfil, por ejemplo, es cómo, pese a los cambios frecuentemente “profundos”, los pueblos originarios pueden seguir siendo ellos mismos. Esto lo había señalado

tempranamente Foster [1974; véase Menéndez 2018], cuando concluye que en la antropología de los procesos de SEAP dominan varios estereotipos que generan estudios con el objetivo de buscar, sobre todo, la conservación del pasado [Foster 1978]. Cómo explicar, por el contrario, que ya hacia la segunda década de los años setenta encontramos que en comunidades de Yucatán, por ejemplo, se usa cada vez menos la MT, desaparecen los curadores tradicionales, inclusive los jóvenes ya no confían en la eficacia de dichos curadores. Es lo que toda una serie de analistas actuales de diferentes grupos originarios confirman cada vez más, señalando también que en las generaciones más jóvenes está cambiando la comida que consumen y la vestimenta que usan; que participan cada vez menos en las ceremonias religiosas y que no van al curador tradicional; que desconocen a los “ancianos” como poder y ya no sueñan; que se ha reducido fuertemente la lactancia al seno materno y que demandan la localización de hospitales en sus comunidades² [comunicaciones personales con Barragán, Berrio, Campos, Güémez, Ortega, Page, Salas, Zolla].

No obstante, es importante reconocer que, pese a los cambios, las enfermedades tradicionales y los comportamientos hacia los procesos de SEAP se han mantenido [Zolla *et al* 1988; Zolla 1994a,1994b]: “aunque la interpretación del susto varía entre los pueblos y aun entre residentes de un mismo pueblo, es muy importante su constancia a través de culturas muy distintas” [Rubel *et al.* 1989: 14]. Y esto ocurre porque obviamente los grupos originarios tratan de mantener sus rituales, sobre todo en la medida que tengan relación con aspectos decisivos para sus vidas, pero no se ha reflexionado lo suficiente sobre el hecho de que gran parte de los rituales tiene correspondencia con enfermedades, muertes y nacimientos, y puesto que en la mayoría de los pueblos originarios se ha reducido notablemente la tasa de mortalidad así como la tasa de natalidad, esto implica la reducción o desaparición de cada vez más de rituales tan nucleares, como el del velorio del angelito.³ No obstante, tanto en términos reflexivos como a partir de mi trabajo de campo, la desaparición de rituales no

² En todas estas modificaciones operan fuerzas y procesos “externos”, pero es necesario incluir los fuerzas y procesos internos que inciden, por ejemplo, en la reducción de la lactancia materna, en la cual no sólo ha influido la presión de la industria láctea y el sector salud al imponer fórmulas lácteas, sino que se ha ido modificando, aun en la población indígena, el papel de la mujer.

³ Por ejemplo, en Tenancingo (Estado de México) ya no se sabe hacer el reboso “luto de aroma”; en este reboso las mujeres envolvían a los familiares cuando morían, por lo tanto, formaba parte del velorio y de los funerales. La última mujer que lo sabía hacer murió hace cinco años [La Jornada 03/08/2015].

implica que las sociedades se queden sin rituales, ya que los mismos son básicos en cualquier cultura, por lo que necesitamos buscar los rituales en las diferentes dimensiones de la cultura y no sólo donde esperamos que estén [Menéndez 2009]. Con todo, necesitamos asumir que la reducción o desaparición de rituales, en especial los que tienen que ver con los procesos de SEAP, afectará las cosmovisiones dominantes.

Más allá de lo que generan los cambios, según las diferentes orientaciones, lo que necesitamos es observar cómo opera históricamente en la vida de los sujetos y comunidades. Los aculturativos proponían como negativa la resistencia al cambio, mientras que los esencialistas consideran que la resistencia al cambio constituye una oposición intencional o no respecto de la sociedad dominante; y los hybridistas, que todo se articula y persisten usos tradicionales con nuevos usos. La cuestión es observar qué pasa en los procesos históricos y etnográficos, en lugar de imponer los presupuestos desde el inicio de los estudios, que en gran medida constituyen profecías autocumplidas. Y justamente, lo que encuentra Pitarch en sus estudios sobre indígenas chiapanecos:

[...] es la frecuencia y la facilidad con que los indígenas cambian de religión o simplemente la abandonan [...]. Los itinerarios personales indígenas se resumen en una sucesión de adhesiones entusiastas a determinadas iglesias o congregación que puede acabar por decepcionarlos, y los impulsan nuevas búsquedas y filiaciones que a su vez los defraudan, y así [Pitarch 2010: 424].

Y añade: “Los pueblos autóctonos muestran un gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera, adaptándolas con facilidad [...]; mas estas adhesiones raramente duran, pues tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras a veces parecidas, pero a menudo distintas e incluso opuestas” [Pitarch 2010: 424]. Y concluye señalando que en estos cambios no operan razones de carácter dogmático, sino razones para evitar el mal, así como —y lo subrayo— que “Uno de los motivos que más frecuentemente repiten los conversos para explicarse el cambio de filiación es el de la enfermedad y su curación” [Pitarch 2010: 433].

Más allá de que lo sostenido por Pitarch pueda ser reconocido en otros grupos originarios, lo que necesitamos reconocer es que domina, en por lo menos una parte de los antropólogos, el miedo/preocupación por lo que pueden generar dichos cambios, especialmente por la transformación y hasta desaparición de los pueblos indígenas. En el caso mexicano, uno de los cambios que más necesitamos tomar en cuenta es el que se observa por medio de la trayectoria demográfica de los pueblos nativos. En 1910 se cal-

culó que 80% de la población mexicana era indígena, mientras que en 1970 era el 8% y en la actualidad es el 19%. ¿Qué significa esta trayectoria en relación con los usos de la MT, con la vigencia de cosmovisiones, con el papel de la biomedicina y el uso de las identidades indígenas y no indígenas?

DIFERENCIAS Y COSMOVISIONES

La antropología social y la etnología han subrayado constantemente las diferencias, sobre todo planteadas en términos de diferencias entre las culturas de los pueblos originarios y los otros sectores de la propia sociedad, incluso respecto de otras sociedades, en especial las “occidentales”. Sin negar la importancia de buscar las diferencias, considero que asimismo necesitamos explorar y poner en evidencia las similitudes. La búsqueda exclusiva de diferencias conduce casi inevitablemente al racismo, como lo estamos observando actualmente en países europeos donde se expande cada vez más el racismo cultural. Un racismo que, al igual que los racismos culturales que operan en América Latina, tiene como una de sus bases buscar únicamente las diferencias y eliminar toda semejanza entre los pueblos [Menéndez 2017].

En nuestros trabajos de campo hemos detectado diferencias y similitudes, algunas de las cuales operan manifiestamente, sin embargo, no suelen ser “encontradas” por una parte de los etnógrafos. Por ejemplo, en Ticul, Yucatán, observamos que las principales enfermedades diagnosticadas por los médicos (gastroenteritis, infecciones respiratorias agudas, complicaciones en el embarazo y parto) son las mismas que trata la MT. Toda una serie de enfermedades tradicionales han pasado a ser en Ticul enfermedades alopáticas, de tal manera que el mal de ojo es ahora diarrea y algunos “aires” han pasado a ser bronquitis. El paso de enfermedades tradicionales a alopáticas y viceversa se facilita debido a que ambos tipos de enfermedades presentan los mismos síntomas y signos, como lo hemos evidenciado en trabajos previos [Menéndez 1990]. Y es, de la misma manera, debido a estas similitudes que se pasa con cierta rapidez de un curador tradicional a un médico o de un médico al curador tradicional.

Pero, además, hay varias similitudes relevantes que son reconocidas, que no implican reflexiones sobre sus semejanzas; por ejemplo, las enfermedades tradicionales más importantes para los grupos originarios son las mismas que para los mexicanos urbanos [comunicación personal de Campos, 2022], así como para los españoles o italianos del pasado y todavía del presente. En la MT mexicana y en la biomedicina de los siglos XVII a XIX domina la noción de armonía y equilibrio como causal de padecimientos.

Pero en lugar de analizar el significado de estas semejanzas en términos de cosmovisiones, de relaciones sociales o en términos de tratamientos y prevenciones, lo dominante ha sido pensarlas en términos de sus orígenes diferenciales.

Se ha señalado que en ciertos aspectos existe desconfianza por parte de la población indígena hacia la biomedicina, como es en el caso de los partos, debido a las políticas de los programas de Planificación Familiar (PF) dominantes. Y esta desconfianza se habría nuevamente verificado durante la pandemia de COVID 19; pero respecto de la misma, observamos que incluso en otros sectores sociales se generó desconfianza. Al igual que hay similitudes en las funciones de control social y cultural que cumplen personal de salud y curadores tradicionales; así como en la culpabilización de la víctima que ejercen ambos tipos de curadores, recordando que todo un tipo de enfermedades tradicionales son generadas por transgresiones a las normas sociales, especialmente religiosas, que descargan en el sujeto o en su grupo la culpabilidad. Considero que una suerte de paradigma en la existencia de similitudes es lo que nos propone Devereux [1977] cuando concluye que tanto en la psiquiatría “primitiva” como en la actual, el problema no está en distinguir entre las diversas categorías de desórdenes, sino si se trata de salud o de enfermedad.

Se considera que la cultura moldea la MT en los pueblos originarios, pero necesitamos asumir que también moldea las nociones de causa, experiencia y acción frente a las enfermedades en otros sectores sociales de países desarrollados y no desarrollados [Rubel *et al.* 1989: 22-23]. Se dice que los médicos son instrumentales y generadores de enfermedad, pero los curadores tradicionales igualmente son instrumentales y algunos de ellos se caracterizan por ser más constructores de enfermedad y de otros padecimientos que los biomédicos, como ocurre, sobre todo, en el caso de brujerías y hechizos.

En especial, la antropología feminista ha demostrado que la subordinación de la mujer al varón y las violencias de género están normalizadas culturalmente en gran parte de los pueblos originarios, tanto que no sólo los agresores, sino los asesinos pueden no ser juzgados y menos castigados por sus violencias, ya que la cultura los avala. Lo mismo encontramos en sociedades europeas, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando los conflictos conyugales y los asesinatos de mujeres eran “sancionados por la comunidad, sin necesidad de recurrir a la justicia. Los maridos complacientes o débiles son instigados a castigar a sus mujeres so pena de sanciones públicas humillantes” [Muchembled 2010: 255-256]. Y dichos comportamientos y legalizaciones son parte de una estructura casi univer-

sal de la relación hombre/mujer, donde tanto para el hombre como para la comunidad y para la cultura la mujer es una cosa.

Pese al énfasis en las diferencias de los estudios sobre MT, observamos que se han descrito y analizado muy escasamente las diferencias con respecto a los procesos de SEAP que se dan al interior de las comunidades indígenas en términos de género, de edad, de pertenencia religiosa y de niveles educativos; además, cuando estos estudios se refieren a “Occidente”, lo hacen en una forma unificada y homogeneizante, como si no existieran diferencias —y por supuesto semejanzas— en los usos y costumbres de un calabrés de Catanzaro, un sueco de Upsala o un alemán de Bremen.

Personalmente, estudié la migración de italianos y españoles entre finales del siglo XIX y 1940 en una población de 10 000 habitantes de una provincia argentina y observé que los procesos y mecanismos de asentamiento de los migrantes eran casi idénticos a los que utilizan los migrantes mexicanos hacia los Estados Unidos. Por supuesto que existen diferencias, pero las causales, la migración en grupo, la composición de género, las formas de llegar a destino y los grupos de destino son básicamente similares. Incluso hay similitudes básicas entre la MT y la biomedicina que no son reconocidas, me refiero a que tanto los curadores tradicionales, el personal de salud y la población indígena le dan mucho más importancia a la atención que a la prevención.

Mientras que las antropologías dominantes en los años cuarenta, cincuenta y sesenta buscaban las diferencias, pero también las semejanzas por medio del análisis comparativo, dicha tendencia fue siendo reemplazada por otras que sólo aparecían interesadas en las etnografías y diferencias locales. Prácticamente todos los autores importantes de aquellos años como Herskovitz, Kluckhohn, Kroeber, Linton, Lévi-Strauss o Murdock realizaban etnografía y análisis comparativos, buscando diferencias y semejanzas no sólo para comprender una cultura y las culturas, sino para conjurar un racismo basado en la diferencia. Racismos que todos habían cuestionado y vivido durante la década de 1940.⁴

Estas diferencias se han buscado especialmente en el pensamiento indígena latinoamericano, sobre todo en las cosmovisiones; recordando que cosmovisiones o concepción del mundo son conceptos desarrollados en la segunda parte del siglo XIX por filósofos e historiadores neokantianos e historicistas alemanes y que fue aplicado a Mesoamérica justamente por el intelectual alemán P. Kirchhoff a partir de una elaboración “occidental”. Estas

⁴ Una de las búsquedas de semejanzas más notorias fue la que realizó Lévi-Strauss al comprar la cura chamánica con la cura psicoanalítica [Lévi-Strauss 1968].

cosmovisiones se generaron y manejaron en un nivel de alta abstracción, sin incluir la vida cotidiana de la población; eran elaboraciones históricas o reflexivas de intelectuales, proponiendo elaboraciones integradas, coherentes, sin contradicciones, por lo que las mismas eran —y siguen siendo— en gran medida tipos ideales abstractos y no la realidad, y menos aún la realidad vivida por los conjuntos sociales.

Considero que las cosmovisiones hay que analizarlas como tipo ideal y como parte de la vida cotidiana de los grupos indígenas, ya que en la vida de los sujetos y los grupos no observamos las cosmovisiones integradas y totalizantes que nos proponen los analistas, sino trozos de cosmovisiones, que en el caso de los pueblos indígenas remiten a las cosmovisiones prehispánicas y a las europeas, en especial al catolicismo. Por eso, como concluye Sandstrom: “Aunque escrita en 1977, la siguiente afirmación continua siendo verdadera ‘En realidad, no tenemos para toda el área cultural (mesoamericana) una sola explicación completa y sistemática del simbolismo religioso como una estructura; lo que tenemos es una colección de más o menos sabrosas tesis etnográficas’ (Hunt 1977: 271)” [Sandstrom 2010: 166].

En función de lo cual, considero necesario lo que propone una parte del neoindigenismo respecto de la necesidad en deconstruir la historia oficial respecto de los pueblos originarios, aunado a los otros sectores de la población mexicana. Pues, quienes estudian cosmovisiones lo hacen como si sólo existieran en los pueblos originarios y no en los mestizos, menos en los occidentales, ya que en éstos habría algo así como “pensamiento”, negando o ignorando la existencia de mitos y rituales en los mismos. Al señalar esto no cuestiono utilizar las cosmovisiones en el máximo nivel de abstracción ni como modelo, aun sostengo la necesidad de estudiar las concepciones del mundo, incluso en los saberes cotidianos de la población. Por lo tanto, buscar las cosmovisiones que se expresan por medio de la MT, tal como es pensada y usada cotidianamente; en la que aparecerán no sólo trozos de la cosmovisión mesoamericana o indígena, sino también trozos de varias concepciones del mundo, articulados generalmente en forma pragmática por los sujetos y microgrupos indígenas.

Creo que la anécdota contada por dirigentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es casi un paradigma de lo que quiero decir. Narran que una joven compañera zapatista les preguntó: “¿por qué esa flor tiene ese color, por qué tiene esa forma?” y agregó: “no quiero que me responda que la madre tierra con su sabiduría hizo a la flor o que Dios o lo que sea. Quiero saber cuál es la respuesta científica” [La Jornada 29/12/2016]. Es decir no necesito una respuesta referida a la cosmovisión, busco una respuesta para entender la vida en los saberes cotidianos. Lo que no niega el

papel de la madre tierra ni de Dios, sino que los remite a un saber cotidiano que necesita entender y vivir la realidad.⁵

Gran parte de los que estudian cosmovisiones indígenas propone la incompatibilidad que existe entre las mismas y el pensamiento occidental; las plantean como incompatibles, pese a que la investigación de campo evidencia que los sujetos y microgrupos indígenas utilizan para sus padecimientos, tanto la MT como la biomedicina, inclusive las Medicinas Alternativas y Complementarias (MACS) [Menéndez 2018: 2002], es decir que la incompatibilidad es parte del marco ideológico que manejan los intelectuales y no del saber cotidiano de la población. Lo que no ignora que los sujetos y microgrupos cuestionen gran cantidad de aspectos de la biomedicina, como lo hacen de los curadores tradicionales. Esta compatibilidad refiere a la situación mexicana y de varios países latinoamericanos, como podemos observarlo en el caso venezolano, cuando Freire sostiene que en ninguno de los grupos indígenas estudiados:

Encontramos choque entre las concepciones indígenas de la salud, sus tratamientos y explicaciones de la enfermedad; y las de la biomedicina. Por el contrario los pueblos indígenas, incluso aquellos más alejados de la sociedad nacional geográfica y culturalmente han incorporado buena parte de las terapias biomédicas a sus propias nociones de salud y enfermedad [Freire 2007: 14].

Ahora bien, la propuesta de una concepción del mundo mesoamericana integrada y coherente se basa en la exclusión sistemática de otras concepciones y de aspectos de la realidad, como son las fuertes presencias del catolicismo y de otras creencias, de los partidos políticos, de la biomedicina, de las escuelas, de las mercancías, del crimen organizado en la vida cotidiana de la mayoría de los pueblos originarios. Más aun , según varios

⁵ La discusión sobre el papel de la ideología y la vida cotidiana ha sido especialmente estudiado para la Alemania nazi, dado el papel que el nazismo le dio a la ideología convertida en cultura. Y entre la masa de material revisado me interesa citar las conclusiones de una investigación realizada sobre las acciones asesinas que debía realizar el ejército alemán, encontrando que “Los investigadores suelen centrar su estudios en las formas simbólicas de praxis social —como por ejemplo ‘ideología’, ‘concepciones del mundo’, ‘objetivos políticos’— y con ello pasar por alto que las prácticas sociales de la vida cotidiana ‘poseen un efecto formativo muy superior: entre otras razones porque no se accede a ellas reflexivamente” [Neitel *et al.* 2012: 43]. En sus conclusiones señalan que la lucha contra el bolchevismo, según los combatientes, no fue por ideología ni por razones políticas, sino porque los soldados debían luchar y ganar la guerra. Era su trabajo cotidiano.

especialistas, en ciertos aspectos, los saberes católicos son los dominantes y no sólo en México [Güémez 1992; Maya 2015; Minero 2012; Orta 2010; Press 1975; Ramírez 1980; Zolla 1994a]. Dichos saberes aparecen como parte inconsciente de los sujetos y en épocas tempranas, como, sobre todo, concluye Gruzinski [1974] para quien los delirios de origen alcohólico o psicótico de los indígenas mexicanos —según testimonios de misioneros jesuitas entre 1580 y 1620— se expresaban por medio de palabras e imágenes cristianas, lo cual supone una aculturación profunda de manera inconsciente. Por último, necesitamos recuperar el hecho de que los nativos convertidos a religiones protestantes o a algunas sectas son los que más han rechazado la brujería.

Es en la vida cotidiana donde registramos los usos reales de las cosmovisiones; por ejemplo, Berrio señala que cuando trata de ver dónde está la cosmovisión respecto de los procesos de SEAP en mujeres indígenas, encuentra que éstas le hablan de lo frío y lo caliente; del papel de la partera en términos técnicos, sobre todo, de las relaciones sociales. De hecho, Berrio consultó con tres antropólogas que trabajan con parteras, quienes han tenido experiencias similares [comunicación personal, 2015]. Lo que también encontré en Ticul y Pustunich, ya que no observé en la gente ninguna cosmovisión organizada, fueron las referencias prácticas de lo frío y lo caliente en términos de alimentación, de enfermedad, de medio ambiente, que previamente también había encontrado McCullough [1974] para la misma comunidad. La vida cotidiana de la gente nos indica, en el caso de comunidades yucatecas, que más allá de las referencias abstractas a la cosmovisión, el mal de ojo, según las madres, opera sobre todo entre junio y septiembre, cuando dominan las peores condiciones alimentarias. No olvidemos que en estas comunidades los hambrientos pueden también ojear.

Es en la vida cotidiana cuando vemos operar el pragmatismo de los sujetos y microgrupos indígenas para enfrentar los padecimientos, por medio de los cuales podemos observar el uso de diferentes y aparentemente opuestas cosmovisiones. Lo que no niega que los grupos indígenas tengan concepciones, cosmovisiones, pensamientos propios, pero que operan pragmáticamente junto con otros saberes. Y es en la vida cotidiana donde necesitamos observar el papel de la biomedicina en los saberes y cosmovisiones actuales de los pueblos originarios, pero también necesitamos observar cuáles son las principales enfermedades tradicionales que operan en las mismas, dado que, como Imberton [2002] y Cuadriello y Megchun [2013] han observado, muchos antropólogos prefieren estudiar ciertos tipos de enfermedades tradicionales dadas las cualidades culturales que tienen, especialmente cosmogónicas, dejando de lado otras enfermedades tradicionales, pese a son éstas las que más impactan en las comunidades.

El análisis de las cosmovisiones específicas implica reconocer cuáles son las funciones que cumplen las mismas; en principio ellas tratan de establecer explicaciones respecto de lo que no se entiende, como explicar quién creó la tierra y a los animales, hasta explicar por qué nos enfermamos y morimos. Es decir, las cosmovisiones tratan de darnos alguna seguridad sobre lo que existe, más allá de que las soluciones no estén en la vida cotidiana. Las cosmovisiones nos dan explicaciones sobre las catástrofes y problemas que nos acechan, con los que convivimos; es en esto que reside su eficacia. Dichas cosmovisiones son básicamente operadas por los curadores tradicionales, especialmente por los denominados chamanes; pero, como hemos señalado, el número de curadores tradicionales, sobre todo de chamanes, se reduce constantemente, por lo que desaparece la principal fuente viva de las cosmovisiones.

Además, están desapareciendo lenguas indígenas enteras y se reduce constantemente el porcentaje de personas que hablan una de ellas, constituyendo otra restricción al papel de las cosmovisiones nativas, dado que es por medio de la lengua específica que se piensa y usa la cosmovisión, reconociendo los antropólogos con la teoría de Sapir-Whorf su intraducibilidad y su incompatibilidad. Según el INEGI, en 2022 existían 23 200 000 indígenas, de los cuales sólo 7 364 645 hablaban una lengua indígena. Este no constituye sólo un problema mexicano, sino mundial, ya que en el siglo xx el número de lenguas en el ámbito mundial pasó de 10 000 a 6 000 y se supone que en el siglo xxi desaparecerá el 95% de las 6 000 lenguas que se hablan en el mundo [C. González 2003: 193].

La lengua fue tenida durante años por los antropólogos como el principal indicador de identidad; se reflejaba en los censos que el principal criterio para ser indígena era el uso de su lengua original. La lengua constituye el principal medio no sólo de interacciones sociales sino de transmisión oral de las narrativas locales; es por medio de la lengua que se genera la mayor cantidad y calidad de procesos culturales propios. Toda una serie de ceremonias, de rituales, de procesos de sanación se basan en la lengua; la palabra para los nativos americanos posee un poder fundador, mágico, ritual, terapéutico que cohesiona y da continuidad a dichos grupos [Baldrán *et al.* 1982].

Las cosmovisiones han sido pensadas en términos esencialistas por una parte de antropólogos e intelectuales latinoamericanos, más allá de que lo creyeran que constituyera una táctica ideológico-política o ambas posibilidades a la vez. Pero, además, dichos intelectuales generan interpretaciones que tienen poco que ver con los saberes de los pueblos originarios. Así, Zibechi cuestiona la relación sujeto/objeto propio de la cultura occidental,

que contrasta con las culturas originarias que “no conocían la relación sujeto/objeto, ya que sus cosmovisiones se asentaban en relaciones intersubjetivas en las que todos son sujetos: la pluralidad de los sujetos es su característica más destacada” [Zibechi 2017: 64]. Pero ocurre que esta propuesta ignora el hecho de que en la mayoría de los pueblos originarios la mujer y, en menor medida, los varones jóvenes, tienen un estatus social inferior respecto de los varones adultos; ignora que las mujeres son obligadas a cumplir reglas que las minimizan y subordinan. En estos pueblos son los “ancianos” quienes dominan y mandan, pero además “no obedeciendo”; es decir, son ellos y su cultura los que determinan las relaciones intersubjetivas, negando la agencia de una parte de los sujetos.

Por lo que considero que las reflexiones intelectuales sobre aquello en que consiste la religión, la cosmovisión en los pueblos indígenas, hay que remitirlas a su vida cotidiana; por tanto, Pitarch [2010: 427] señala que:

Si se pregunta a un aborigen por aquello que caracteriza su religión, no responderá hablando de eso en lo que cree [...]. En su lugar, mencionará fundamentalmente lo bien o relativamente bien que funciona su religión para curarse (no es que las otras no curen, pero lo hacen peor. Y sobre todo, el tipo de restricción corporal y alimenticia que esta (religión) les impone: que se puede comer y beber, y que no, con quien se puede tener relaciones sexuales y en qué medida; cuánto dinero hay que desembolsar a cambio de la pertenencia, etc.⁶

Más allá de que lo señalado por Pitarch sólo operé en algunos grupos indígenas, lo que es común a todos los grupos y no únicamente en México es el hecho de que la gran mayoría de los campesinos indígenas y no indígenas ya no viven del campo: “Sus fuentes de ingresos se han modificado drásticamente [...]. El salario por actividades no agrícolas es la principal fuente de ingreso para todos, con excepción de los más pobres; y para éstos, la principal fuente de ingreso son las transferencias públicas y las remesas” [Gordillo 2014]. Lo que necesitamos observar, dada la relación entre las cosmovisiones y “la tierra”, son las consecuencias que ello tendrá en el papel

⁶ Correlativamente, Pitarch [2004a: 116] sostiene que: “Las culturas indígenas se muestran muy poco preocupadas por cuestiones de identidad colectiva [...]. Los indígenas chiapanecos —especialmente los más conservadores— no muestran ninguna dificultad en modificar sus identificaciones y formas de presentación de manera rápida y consecutiva. Esto es evidente, por ejemplo, en los incesantes cambios de adscripción religiosa, cuando los indígenas se ‘convierten’ numerosas veces a distintas iglesias en el plazo de unos pocos años; pero lo mismo sucede con las opciones electorales, las adhesiones políticas, las filiaciones religiosas, etc.”.

de las mismas. Proceso que necesitamos articular con los fuertes cambios que se generan en los procesos de SEAP que padecen los pueblos originarios, dado que dichos procesos constituyen los principales medios a través de los cuales se usan las cosmovisiones en la vida cotidiana. Por lo tanto, necesitamos una vez más incluir la historicidad de los procesos, ya que las cosmovisiones, al igual que las vidas, se constituyen históricamente.⁷

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1986 *Antropología Médica*. CIESAS. México.

Aranda, Patricia

2014 De espacios y violencias: vida cotidiana de jornaleras en comunidades del Noroeste de México. *Región y Sociedad*, 26 (4): 189-216.

Aranda, Patricia et al.

2013 Migración y atención a la salud en jornaleros agrícolas, en *Alternativas a la crisis por la transformación de las políticas sociales en México*, Luis Huesca et al. CIAD, ITESO, Colegio de Sonora, Fundación Konrad-Adenauer, Universidad de Guadalajara. México:151-170.

Báez-Jorge, Félix y Alessandro Lupo

2010 *San Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.). Imprenta del Estado. Veracruz.

Baldrán, Jacqueline y Robert Barciso-Saguier

1982 La "gran palabra" de una memoria herida. *Le Monde Diplomatique*, 20 de marzo.

Berrio, Lina

2017 Redes familiares y el lugar de los varones en el cuidado de la salud materna entre mujeres indígenas mexicanas. *Salud Colectiva*, 13 (3): 471-487.

Bonfil, Guillermo

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. Nueva Imagen. México.

1987 *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS/SEP. México.

Bourdieu, Pierre et al.

1985 *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI Editores. México.

⁷ Dado que para algunas temáticas tratadas existe escasa o ninguna bibliografía antropológica, utilizamos materiales periodísticos o comunicaciones personales de especialistas en MT.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL)

2019 *Medición de la pobreza 2008/2018*. CONEVAL. México.

Cuadriello, Hadlyn y Rodrigo Megchún

2013 El desplazamiento de curanderos y brujos entre los tzeltales de La Cañada de la selva Lacandona, Chiapas, en *Los sueños y los días*, Miguel Ángel Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.). INAH, vol. II. México: 213-228.

Devereux, George

1977 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI Editores. México.

Foster, George

1974 *Antropología aplicada*. Fondo de Cultura Económica. México.

1978 Prólogo, en *La medicina moderna y la antropología médica en la población fronteriza mexicano/estadounidense*, Boris Velimirovic (ed.). Organización Panamericana de la Salud. Washington DC: 5-19.

Freire, Germán (coord.).

2007 *Salud Indígena en Venezuela*. Dirección de Salud Indígena, 2 tomos. Caracas.

González, Cristina

2003 El español en el mundo de hoy: su papel como elemento unificador, en *Renacer de la palabra*, José M. Valenzuela (coord.). COLEF. Tijuana: 187-198.

González, Soledad

2003 Las repercusiones de la violencia hacia las mujeres para su salud reproductiva, en *Salud y derechos reproductivos en zonas indígenas de México*, Soledad González (coord.). Colmex. México: 51-55.

Gordillo, Gustavo

2014 El campo: contra-hechos III. *La Jornada*, 16 de agosto.

Gruzinski, Serge

1974 Delires et visions chez les indiens du Mexique. *Temps Modernes*, LXXXVI (2): 446-480.

Güémez, Miguel A.

1992 Curandero rural en Yucatán: persistencia y funcionalidad. *Rev. de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 7 (182): 37-45.

Haro, Armando y Ramón Martínez

2015 Salud para los pueblos indígenas en México; avances y retrocesos a la vuelta del milenio, en *Saúde indígena políticas comparadas na América Latina*, Esther J. Langdon y Marina D. Cardoso (eds.). Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina: 33-60.

Holland, William. R.

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. INI. México.

Imberton, García

2002 *La vergüenza: enfermedad y conflicto en una comunidad chol, San Cristóbal de las Casas*. UNAM. México.

La Jornada

- 2004 *La Jornada*, 1 de febrero.
 2011 *La Jornada*, 16 de abril.
 2015 *La Jornada*, 16 de febrero.
 2015 *La Jornada*, 3 de agosto.
 2016 *La Jornada*, 9 de agosto.
 2016 *La Jornada*, 29 de diciembre.
 2019 *La Jornada*, 21 de mayo.
 2019 *La Jornada*, 11 de agosto.
 2023 *La Jornada*, 7 de julio.

Lévi-Strauss, Claude

1968 *Antropología estructural*. EUDEBA. Buenos Aires.

Maya, Alfredo P.

2015 Ritual, parentalidad y el proceso salud/enfermedad/atención en una comunidad indígena. El caso Tatelcingo, Morelos, tesis de doctorado en antropología, UNAM. México.

McCullough, John y Christine

1974 Las creencias del síndrome de “calor/frío” en Yucatán y su importancia para la antropología aplicada. *Anales de Antropología*, xi: 295-305.

McKeown, Thomas

1976 *The modern rise of population*. Academic Press. Londres.

Mendoza, Zuanilda

1994 De la biomedicina a la medicina popular: el proceso de salud/enfermedad/atención en San Juan Copala, Oaxaca, tesis de maestría en Antropología Social. ENAH. México.

Menéndez, Eduardo L.

- 1970 Ideología, ciencia y práctica profesional en *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, Rosalía Cortez (selec.). Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires:101-124.
 1990 Medicina tradicional o sistemas práctico/ideológicos de los conjuntos sociales como primer nivel de atención, en *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. CIESAS. México: 205-229.
 2002 La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo. Ediciones Bellaterra (hay edición Prohistoria, Rosario 2010). Barcelona.
 2009 *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar Editorial. Buenos Aires.
 2017 Los racismos son eternos, pero los racistas no. UNAM. México.

- 2018 [1981] *Poder, estratificación social y salud*. Universitat Rovira i Virgili. Tarragona.
- 2021 Las relaciones sociales sanan, pero también enferman, matan y controlan. Una reinterpretación de la medicina tradicional. *AM. Rivista della societa italiana di antropología medica*, 22 (52): 31-75.

Mínero, Fabiola

- 2012 Las mujeres sabias y las veladas con “hongos sagrados”: el chamanismo mazateco, tesis de licenciatura en Etnología. ENAH. México.

Muchembled, Robert

- 2010 *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Editorial Paidós. Barcelona.

Neitel, Sönke y Harald Welzer

- 2012 *Soldados del tercer Reich. Testimonios de lucha, muerte y crimen*. Crítica. Barcelona.

Orta, Andrew

- 2010 Misioneros y municipios: inculturación y descentralización política, en El Altiplano boliviano, en *San Juan Diego y la Pachamama: Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.). Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. México: 370-422.

Pitarch, Pedro

- 2004a En el museo de la medicina maya, en *Salud e interculturalidad en América Latina*, Gerardo Fernández Juárez (coord.). Perspectiva Antropológica, ABYA-YALA. Quito: 233-250.
- 2004b Los zapatistas y el arte de la ventriloquia. *ISTOS*, 5 (17): 95-132.
- 2010 Indios, judíos y musulmanes, en *San Juan Diego y la Pachamama: Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.). Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. México: 423-456.

Reforma

- 2005 *Reforma*, 30 de agosto.

Page, Jaime

- 2002 *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y Chiapas, 1857-1995*. UNAM/UNACH. México.

Press, Irving

- 1975 *Tradition/adaptation in a modern Yucatan Maya village*. Greenwood Press. Connecticut.

Ramírez, Martha

- 1980 Dinámica y conceptos sobre enfermedad y salud en Ticul, Yucatán, tesis de licenciatura en antropología social. ENAH. México.

Restrepo, Iván

2023 Los jornaleros golondrinos. *La Jornada*, 29 de mayo.

Rodríguez, Gabriela

2023 Acción por la salud de las mujeres. *La Jornada*, 02 de junio.

Rubel, Arthur et al.

1989 Susto. Una enfermedad popular. Fondo de Cultura Económica. México.

Sandstrom, Alan

2010 Respuesta de la religión huasteca a la globalización y la invasión protestante, en *San Juan Diego y la Pachamama: Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.). Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. México: 158-195.

Sartre, Jean Paul

1963 *Critica de la razón dialéctica*. Editorial Losada, 2 vols. Buenos Aires.

1976 *Realidad social y expresión política*. Ediciones Síntesis. Buenos Aires.

Worsley, Peter

1964 El tercer mundo: una nueva fuerza vital en los asuntos internacionales. Siglo XXI Editores. México.

Zibechi, Raúl

2015 El extractivismo se tambalea. *La Jornada*, 29 de mayo.

2017 *Extractivismo y resistencia*. Editorial Tierra del Sur. Buenos Aires.

Zolla, Carlos

1994a *La medicina tradicional en los pueblos indígenas*, Carlos Zolla (dir.). INI, 3 vols. México.

1994b *Diccionario enciclopédico de la Medicina Tradicional*, Carlos Zolla (dir.). INI, 2 vols. México.

Zolla, Carlos et al.

1988 *Medicina Tradicional y enfermedad*. CIESAS. México.

La Inquisición de Tlalhuacpan: el culto a la lluvia entre los otomíes del Mezquital

David Méndez Gómez*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ENAH-INAH).

RESUMEN: *El proceso de indios de Tlalhuacpan es un documento inquisitorial de principios del siglo XVI, donde se narra haber encontrado a un par de indios otomíes por parte de las autoridades coloniales, realizando autosacrificios para sus antiguas deidades prehispánicas. La finalidad de este artículo es analizar los personajes y las acciones que se llevaban a cabo en este ritual y comprender su importancia entre las poblaciones otomíes cercanas, zona conocida actualmente como Valle del Mezquital. Este documento se examina mediante un análisis de corte etnohistórico, en la que se confrontan diferentes fuentes escritas como la etnográfica, arqueológica e histórica, con el fin de comprender el cercano vínculo que tuvo este ritual para el mantenimiento social, con la esperanza de tener buenas cosechas y propiciar las lluvias.*

PALABRAS CLAVE: *documento inquisitorial, culto a la lluvia, otomíes históricos, ritualidad otomí, cosmovisión otomí.*

The inquisition of Tlalhuacpan: cult of rain among otomíes
of the Mezquital

ABSTRACT: *The process of indians of Tlalhuacpan is an inquisitorial document of the early sixteenth century, where it is narrated to have found a pair of otomíes indians by the colonial authorities, making self-sacrifices to their ancient pre-hispanic deities. The purpose of this article is to analyze the personages and actions that were carried out in this ritual to understand its importance among the otomíes populations, an area that is currently known as Valle del Mezquital. This document is examined through an ethnohistorical analysis, in which different written sources such as ethnogra-*

* david_mendez@enah.edu.mx

phic, archaeological and historical are confronted, in order to understand the relation that this ritual had for social maintenance, with the hope of having good harvests and propitiating the rains.

KEYWORDS: *inquisitorial document, cult of rain, historical otomies, otomi rituality, worldview otomi.*

INTRODUCCIÓN

En el Archivo General de la Nación (AGN) existen importantes documentos coloniales de los cuales podemos comprender ciertos aspectos de la vida prehispánica que poseían los habitantes del Valle del Mezquital en el actual estado de Hidalgo, uno de ellos es la denominada *Inquisición de Tlalhuacpan* o *Proceso de indios de Tlalhuacpan*, así nombrado por Carrasco Pizana en su libro *Otomies, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana* [1979]. El autor nos muestra la importancia de este documento para comprender ciertos aspectos religiosos, de cosmovisión y organización social entre los grupos otomies de principios del siglo XVI, además de algunas prácticas de tradición prehispánica que aún se realizaban en la región suroccidental del Valle del Mezquital. La documentación original tiene por título *Proceso del Santo Oficio contra Tacatetl y Tanixtetl, indios por idólatras* [1536], la cual posee 10 fojas. Al igual existe una publicación editada en 1912 por el AGN, denominado *Proceso de indios, idólatras y hechiceros* [AGN 1912: 1-16], donde se transcribe el documento de forma completa.

La siguiente investigación tiene como objetivo analizar el ritual descrito en el *Proceso de Indios de Tlalhuacpan* y definir su relación con el culto a la lluvia entre los otomies del Valle del Mezquital. Por tal motivo, se usa un análisis de corte etnohistórico, en el que se complementa la información con datos obtenidos de hallazgos arqueológicos y, en lo posible, de analogía etnográfica.¹ Para acercarnos a este tema, el presente artículo se divide en cuatro apartados, en el primero se introduce al documento en sí, su contexto histórico y la ubicación geográfica donde se desarrollaron sus diferentes eventos para continuar, en el segundo apartado, con una introducción al sistema climático de la región y la importancia que tenía el agua entre los

¹ Existen muchos debates en torno al uso de la analogía etnográfica dentro de las ciencias históricas [Gándara 1990: 43-82; Kubler 1972: 1-23]. En este escrito se utiliza esta técnica con el fin de presentar inferencias como apoyo al conocimiento sobre el pasado histórico otomí. Conozco las implicaciones de su uso y problemáticas de disyunción en tiempo y espacio, por tal motivo, sus resultados se presentan como hipótesis para debatirse a la luz de nuevas investigaciones científicas.

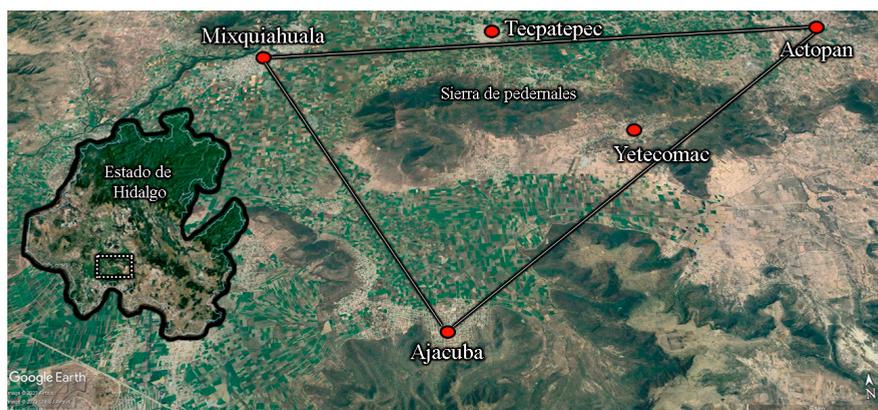
otomíes del Mezquital a principios del siglo xvi. En el tercer apartado se aborda la cosmovisión histórica otomí en torno a eventos climatológicos propiciadores de agua vinculada a las deidades mesoamericanas, dando énfasis a la figura de *Hmü'ye* como señor de la lluvia, al igual se examinan datos etnográficos e históricos vinculados a los *K'angando* y las serpientes sagradas. Finalmente, se contrasta la información obtenida, vinculada al culto a la lluvia con la descripción de los rituales realizados en el *Proceso de indios de Tlalhuacpan*.

CONTEXTO HISTÓRICO Y UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Hacia cerca de 15 años cuando inició el proceso histórico de Conquista en México por parte de las huestes españolas, que Lorenzo Suárez, encomendero del pueblo de Tlalhuacpan (también conocido como Tlanocopan) denunció a dos indios nombrados como Tacatle y Tacuxtetle ante el Fray Juan de Zumárraga, inquisidor apostólico de México, por haber realizado sacrificios a sus antiguas deidades junto con otros naturales de poblados otomíes cercanos [AGN 1912: 1-16]. Según la *Suma de visitas* de 1550, Tlalhuacpan tenía otro pueblo sujeto que se llamaba Teapa y dos estancias: Tecpatepec y Teticpan, ubicándolo entre las cabeceras coloniales de Mixquiahuala, Actopan y Ajacuba [García Castro 2013: 304-305]. Hoy en día su topónimo ha desaparecido en la memoria colectiva. Sin embargo, se pueden ubicar las tres localidades de sus alrededores (figura 1), por tal razón, podemos interpretar que Tlalhuacpan se encontraba sobre o cerca al macizo montañoso, conocido en documentación histórica como Sierra de los Pedernales [Acuña 1986: 149-152].

Desafortunadamente no se tiene mucha información sobre este pueblo en cuestión de gobernadores o principales indígenas, sólo que fue otorgado como encomienda al conquistador portugués Lorenzo Suárez. En la década de 1540 le fue destituida por asesinar a su esposa con un metate, para después convertirse en fraile [Gerhard 1986: 304-309; Hugh 2001: 149]; más adelante la población deja de identificarse en la documentación histórica.

Figura 1. Delimitación de la zona entre Mixquiahuala, Ajacuba y Actopan, en el actual estado de Hidalgo, donde se encontraba el histórico poblado de Tlalhuacpan.



Fuente: *Google Earth*, 2022. Modificación propia.

Desde la época Prehispánica, de las cabeceras más reconocidas en la región se encuentra Tecpatepec, cuando aparece su glifo toponímico en la matrícula de los tributos del *Código Mendoza* [2015: 26v-27r] y en el *Código Osuna* [1878: 34r-36r], donde se identifica como uno de los pueblos dependientes a los tepanecas de Tlacopan. A mediados del siglo XVI, Tecpatepec forma parte del corregimiento de Yetecomac, población otomí al sur de Actopan. En las *Relaciones geográficas del siglo XVI* se hace mención que obedece a la Alcaldía Mayor de Minas Tolnacuchtle; la mayoría de sus habitantes hablan la lengua otomí y algunos la mexicana [Acuña 1986: III, 150-151]. En 1570, la *Descripción del Arzobispado* cita que Tecpatepec es visitada por el cura Juan de Cabrera desde Mixquiahuala, no menciona poblaciones sujetas pero identifica a sus máximas autoridades, en los que se encuentran: Joseph Cortés como gobernador y Francisco de la Cruz, Pedro Sebastián, Baltazar Cortés y Joaquín Cortés como principales [García Pimentel 1897: 185]. De las demás poblaciones citadas en 1550, que la hacían parte de Tlalhuacpan, sólo se puede localizar a Tectipan, pues en documentos posteriores la aluden como un paraje cercano al sitio conocido de "Contreras" sobre la Sierra de los Pedernales [Gómez de la Cortina 1844: 15-16].

Dato interesante es el cercano vínculo que tienen estas poblaciones con los tepanecas de Azcapotzalco y Tlacopan, junto con los otomíes de Jilotepec. Según la *Relación de Tolnacuchtle y su partido*, el primer poblador de Tecpatepec era un indio de origen chichimeco llamado Tlalnenequi, el

cual salió de Azcapotzalco en 1370 d. C. [Acuña 1986: III, 149-154], además de ser parte de los 10 pueblos dependientes de Apaxco, controlados por los tepanecas de Tlacopan. El topónimo de Tlalhuacpan resulta sugerente porque comúnmente era utilizado por los tepanecas para denominar sus propios territorios o parte de ellos, en los que se incluyen Teotlalpan o Tepanoayan [Carrasco 1996: 288-289]. Durán menciona, al recordar la muerte del señor tenochca Itzcóatl, que el señor principal de Tlacopan también se le conocía como rey de Tlalhuacpan o “rey de la tierra enjuta” [Durán 1995: I, 173-174]. En el *Códice Chimalpopoca* [1992: 29] cita que Tezozómoc, señor tepaneca, se entroniza en Tlalhuacpan para después dar principio a la guerra contra las poblaciones chalcas. En los *Cantares Mexicanos* se usa la denominación Tlalhuacpan como sinónimo de Tlacopan en su jerarquía de tercer poder hegemónico [León-Portilla 2011: 196-197], por su parte, el *Códice florentino* menciona los hombres de la tierra seca o Tlalhuacpanecat, junto con otros grupos como los tenochcas, tlatelolcas, acolhuas y otomíes [Sahagún 1577: VIII, 52v].

Parece ser que el topónimo de Tlalhuacpan supera las fronteras de ser una población o paraje bien delimitado, inmiscuyéndose en ser parte de una particular cosmovisión otomí-tepaneca, establecida antes de la hegemonía tenochca, la cual no ha sido analizada por completo. Se debe recordar que la localidad descrita en el *Proceso de indios de Tlalhuacpan*, es parte de una región conocida como Teotlalpan de trasfondo mítico, relacionado a una tierra frágosa, seca y de vegetación espinosa [Palma 2010: 80-85].

TLALHUACPAN; LA IMPORTANCIA DEL AGUA EN LA REGIÓN

Melville en su estudio, *Plaga de ovejas*, explica que las condiciones climáticas eran muy diferentes en el Valle del Mezquital en época Prehispánica y que la imagen de pobreza y sequedad, como idea colectiva de la región, proviene de época colonial, cuando la entrada del pastoreo de ganado mayor y menor provocó la desertificación que actualmente observamos [Melville 1999: 33-71]. Sin embargo, este punto se contradice con el estudio toponímico, sabemos que parte del Valle del Mezquital era conocido como Teotlalpan por lo menos desde el Posclásico Tardío (1200-1521 d. C.), la cual era descrita por ser un lugar seco y lleno de cactáceas. Sahagún cita que uno de los templos que existían en Tenochtitlan la denominaban Teotlalpan y en él tenían muchos géneros de magüeyes y nopales, además de riscos hechos a mano, para crear la idea de ser una tierra frágosa y estéril [Sahagún 1577: II, 111r-111v].

Si traducimos el propio topónimo de Tlalhuacpan del idioma náhuatl, nos ofrece una descripción precisa de la zona, que se puede traducir como:

“sobre la sequedad”, de los morfemas *Tlahuaqui* “sitio seco o sequedad” y el locativo *-pan* [Molina 2013: II, 143v]. Por su parte, sus principales estancias denotan sitios pedregosos como Tecpatepec, “en el cerro de los pedernales”,² y Teticpan, “sobre lugar duro, sobre piedras”.³ La propia *Suma de visitas* confirma la falta de agua en Tlalhuacpan al describirla como una tierra fría y seca, no tener agua corriente más que dos manantiales a manera de pozos, beben principalmente de jagüeyes, los cuales se les secan dos o tres meses al año antes que vengan las aguas. En cuestión de la agricultura, establece que se sembraba algo de maíz y trigo, aunque su cosecha tendía a ser azarosa, ya que los demás años se les secaban las cementeras [García Castro 2013: 304-305].

Con estos datos podemos intuir que la región en general tuvo un panorama árido por lo menos desde finales del Posclásico Tardío, debido a su clima semidesértico, a excepción de algunas regiones del Mezquital en las márgenes de ríos como Tula o el Salado y en las cimas de algunas montañas donde se desarrollan bosques de encino, tales como en la Sierra de Actopan, Ajacuba, Tezontlalpa, y el Xithi [González Quintero 1968: 9-15, 35-49]. Es cierto que la entrada de ganado mayor y menor provocó un cambio climático y ecológico, la cual precarizó la precipitación fluvial, pero la zona ya poseía un clima semiárido que conllevó a caracterizarla como una tierra desértica, establecida en fuentes históricas. Esto no significa que los grupos otomíes desconocieran la agricultura intensiva. Ramírez Calva [2019: I, 19-31] detalla el uso de sistemas de riego por medio de terrazas y canales, aprovechando afluentes de agua permanente a orillas de los ríos, donde podían tener cultivos estables de la dieta común mesoamericana, sin olvidar productos europeos como el trigo y variedad de árboles frutales. Sin embargo, Tlalhuacpan no contaba con estos recursos naturales, por tal motivo la obtención de agua dependía de algunos pozos y del corto ciclo de lluvias que hacían crecer el afluente de los jagüeyes y del riego de las cementeras.

Es importante remarcar el ciclo agrícola, ya que los tiempos de siembra debieron modificarse de aquellas zonas que poseían riego permanente, llegando a obtener cosechas continuas. En el caso de lugares desérticos, conseguir el vital líquido debió convertirse en parte central en la vida de sus poblaciones, junto con otras actividades como la caza-recolección y la explotación económica de los derivados del maguey [Fournier 2007: 183-193].

² Proveniente de la lengua náhuatl, de los morfemas *tecpatl* “pedernal”, *tepetl* “cerro o montaña” y el sufijo locativo *-co* [Molina 2013: II, 93r, 102v].

³ Proveniente de la lengua náhuatl, de los morfemas *tetic* “cosa dura como piedra” y el sufijo locativo *-pan* para denotar sobre [Molina 2013: II, 107v].

Según González Quintero [1968: 12-15], se tienen dos máximos niveles de precipitación en el Mezquital, correspondientes a los meses de junio y septiembre, con un breve temporal que va de finales de mayo a septiembre, cuatro meses y medio. Una descripción interesante lo realiza Pedro Aviay como subprefecto del municipio de Ixmiquilpan en 1826, el cual precisa que las lluvias son sumamente escasas siendo la principal temporada de aguaceros los meses que van de junio a agosto [Ramírez 2016: 62]. Esto provoca un corto ciclo agrícola, pues es difícil sembrar tipos de maíz de maduración larga o razas que se desarrollan por debajo de los 2000 msnm. Por tal razón debió haberse buscado un maíz de menor tiempo y más pequeño que se desarrollara bien en temporal y que lograra madurar en cuatro meses, muy probablemente de tipo cónico con floración a 90 días (tres meses), del cual se tienen evidencias respecto a su siembra desde época Clásica mesoamericana para la zona de Teotihuacan, Estado de México y en Tehuacán, Puebla [Wellhausen *et al.* 1951: 84-93].

La llegada de las lluvias en junio debió haberse considerado, para los otomíes de Tlalhuacpan, como un fenómeno sumamente importante que impactaría no sólo en la producción agrícola, sino en la cantidad de agua que podrían retener en pozos y jagüeyes para los próximos meses de sequía, iniciados a partir de octubre en el Mezquital. Por tal motivo, el intentar controlar los fenómenos naturales por medio del ritual, sustentado en las prácticas religiosas mesoamericanas, fue importante para la sociedad otomí de la región a principios del siglo XVI.

LA COSMOVISIÓN HISTÓRICA OTOMÍ EN TORNO AL AGUA

Para Broda [2019: 116] la cosmovisión es definida como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”. Esta perspectiva tiene su cimiento en la relación que crea el hombre con la naturaleza y su observación sistemática; ante esta definición podemos intuir que la cosmovisión puede tener variaciones, dependiendo de su adaptación con respecto al nicho ecológico donde habita un determinado grupo humano. Por tal motivo, es importante analizar la cosmovisión otomí vinculada al agua, cuya religión prehispánica y sus manifestaciones rituales se encontraban íntimamente inmersos.

Hmü'ye es una de las principales deidades relacionadas con el pensamiento histórico otomí en torno a la lluvia;⁴ su culto se encuentra profundamente emparentado con *Tlálóc* dentro de la cosmovisión mesoamericana, figurado iconográficamente con anteojeras y colmillos en los que se reproducen figuras serpentinas. En el Valle del Mezquital es clara su representación desde épocas prehispánicas en petrograbados y pintura rupestre a orillas del Río Tula [Aguilar 2008: 60-68] o en algunas cuevas y abrigos rocosos como en Ajacuba y Tezoquipan, por citar algunos [Hernández Reyes 1970: 17-19]. Sin embargo, esta deidad no estaba sola, ya que comúnmente se encontraba emparentada con otro grupo de seres míticos, los denominados diosecillos del agua o *k'angandho*⁵ y las serpientes sagradas que atraen las tormentas.

De los primeros, también son conocidos como piedras verdes o azules, la cual es su traducción directa del otomí al español. En términos arqueológicos se relacionan con las pequeñas figurillas de manufactura local conocidas como "ollitas *Tlálóc*" también identificadas como *uema*, que eran dejadas como ofrenda en la cima de las montañas, junto a pequeños adoratorios o cercano a algunos manantiales. Estos objetos estaban dedicados a rituales propiciadores de lluvia principalmente, de amplia tradición en el Valle del Mezquital desde la fase Doyo (1300-1521 d. C.). En la cosmovisión mesoamericana estos objetos se vinculan con los *tlaloques* o *chaneque* desde la cultura nahua, los cuales son descritos como pequeños ayudantes y compañeros de *Tlálóc* [Fournier 2001: 79; 2007: 116-119].

Ya entrada la Colonia, se registra en documentación histórica los *K'angandho* como objetos rituales propiciadores de agua, cosechas, buena suerte y salud. Por ejemplo, Kugel recoge el testimonio del culto a las "piedras verdes" entre los *hñähñu* del Cardonal hacia el año de 1790, donde encontraron a dos mujeres (Angelina María e Isabel María) con posesión de dichas piedras, ante la acusación compareció Juan Miguel García como fiscal de doctrina. Ellas explican que los *K'angandho* poseen ciertos poderes curativos y agrarios, los cuales pueden traer cierta abundancia ante las hambrunas de la región, también las denominan como *Hmü'ye*, señoras de las aguas o piedras rayo [Kugel 2002: 77-104]. En el catecismo de López

⁴ Palabra proveniente de la lengua otomí, con los morfemas *hmü*, "señor", y *'ye*, "lluvia". Fray Esteban García lo identifica como el "dios de las aguas" [Archivo agustiniano 1917: 219].

⁵ Palabra proveniente de la lengua otomí, con los morfemas *k'angi*, "que está verde", y *dho* "piedra" [Hernández et al. 2010: 32].

Yepes de 1826, menciona las diferentes palabras utilizadas para “ídolo” en lengua otomí, a la cual transcribe *cc'ang'ando*. Al igual especifica que los otomíes rinden culto a estos objetos y a otras supersticiones como a los encantadores (*Yeqlha*), ayudadores (*Maste*), adivinos (*Nunhe*), mágicos (*Bädi*), hechiceros (*Yete*) y a los brujos o nahuales (*Zoene*) [López 1826: 56-57].

En el caso de las sierpes, conocemos que existió un amplio culto a deidades que personificaban atributos serpentinos en el área mesoamericana a lo largo del tiempo, podemos observarlas desde el periodo Preclásico (1200-600 a. C.) hasta la Conquista (1521 d. C.), de las cuales se desconoce con precisión su significado. En el caso de los grupos otomíes del Posclásico Tardío se sabe que reverenciaban ídolos tales como *Ek'ëmaxi* (serpiente de plumas) o Quetzalcóatl, el cual representa el viento de lluvia que barre los caminos; es interesante denotar que se está realizando un juego fonético homofónico con la palabra otomí *maxi*, ya que puede significar “barrendero” y “pluma larga” [Wright 2007: 138-139].⁶ *Etaxä K'ak'engüi*, “serpiente blanca de nubes” o Iztac Mixcóatl, se cita en el diccionario de Alonso Urbano [1990: XLV-XLVI] como “dios de los otomíes”, el cual se relacionaba con la caza-recolección y con la figura astronómica de la Vía Láctea [Carrasco 1979: 152-154].

Por su parte, en pintura rupestre se representan figuras míticas relacionadas con una cosmovisión particular otomí en torno a la serpiente y al agua. Los interesantes trabajos de Peña Salinas [2014, 2016] y Valdovinos Rojas [2009] explican la estrecha relación que existe entre los motivos pictóricos y la cosmovisión otomí en torno a diferentes advocaciones de la serpiente que representan eventos climatológicos como trombas y granizadas en el Valle del Mezquital, figurados en el *Bok'yä*, “serpiente negra”, *Mäkäzibi*, “serpiente de fuego”, y el *Kenhe*, “serpiente que se extiende, gran serpiente”. Para los *ñähñu* la mítica serpiente negra simboliza las nubes cargadas de lluvia que se forman en el Mezquital a partir de junio, de naturaleza fría [Luna 2019: 114]. Este ser mítico se representa en la iconografía rupestre a partir de una larga banda con rombos internos o líneas zigzagueantes, donde se desprenden una serie de ollas o cántaros en la parte baja, que denotan la idea de recoger agua de la gran serpiente (foto 1). Sin embargo, no es la única que se forma, también existe la serpiente de fuego caracterizada por ser de coloración roja y es concebida como viento caliente

⁶ Palabra proveniente de la lengua otomí, de los morfemas *keña*, “serpiente”, *ma*, “largo”, y *xi*, “pluma”, para denotar “serpiente de plumas largas”. Esta palabra también se puede traducir como “serpiente barrendero”, de *maxi*, “barrer” [Hernández et al. 2010: 159, 154, 377].

[Luna 2019: 114], desarrollada principalmente en los meses calurosos de mayo y julio en el Mezquital [Méndez 2022: 160-161].⁷

Foto 1. Representación del *Bok'yä* en las pinturas rupestres de Tezoquipan. Alfajayucan Hidalgo.



Fuente: David Méndez, junio 2020.

Cuando se juntan las fuerzas frías del *Bok'yä* y las calurosas del *Mäkä-tzibi*, forman el *Kenhe*, la cual representa la tromba que puede destruir cosechas con sus fuertes vientos y granizo, es normalmente temida y se crea principalmente en los meses de agosto-septiembre [Luna 2019: 115]. Su representación la podemos observar en el conjunto pictórico del *Mandodo* en Tezoquipan, Alfajayucan Hidalgo. Se muestra esta gran serpiente zigzagueante donde se desarrollan en la cabeza una serie de “cuernos” y en la cola un “crótalo”, siendo una figura zoomorfa que evoca la unificación de dos serpientes, la de cascabel (por el crótalo) y el mazacuate (por los cuernos) [Valdovinos 2009: 91-92].

⁷ Mayo y junio son meses en los que se desarrollan los cenitales en el Valle del Mezquital. Se le denomina cenital a la máxima posición vertical del sol sobre el suelo, el cual no “produce sombra a medio día” los días 20-21 de mayo y el 22-23 de julio.

Foto 2. Representación del *Kenhe* en las pinturas rupestres de Tezoquipan. Alfajayucan Hidalgo.



Fuente: David Méndez, junio 2020.

EL PROCESO DE INDIOS DE TLALHUACPAN, EL CULTO A LA LLUVIA

Es interesante lo que describe la *Inquisición de Tlalhuacpan* en contraste con lo anteriormente expuesto porque nos ofrece datos precisos sobre la necesidad que tenían los grupos otomíes para pedir agua y lluvias, vinculada a los viejos ritos prehispánicos de la cosmovisión mesoamericana y las fiestas calendáricas. Diego Xihuitl es uno de los informantes del corregidor Lorenzo Suárez en Tlalhuacpan, menciona en su declaración, al ser interrogado por el paradero de dos naturales nombrados como Tacatle (*Tlacatecuhtli*) y Tacuxtetle (*Tlacohtecuhtli*), que ellos: “Están ahora en sus fiestas que las ordenan para mañana [...] de veinte a veinte días hacen sacrificio a sus dioses”, esta información se complementa con la declaración de los denunciados, al justificar sus acciones, ya que “estaban sacrificando al demonio para que enviase agua”, incluso aclaraban “porque no llovía, hacían una fiesta a sus demonios, y se sacaban sangre y lo presentaban a dichos demonios; y estos sacrificios lo hacían los niños” [AGN 1912: 1-2, 8-9].

La fecha cuando fueron encontrados los naturales realizando este ritual para propiciar las aguas también es importante, el documento dicta: “En la gran ciudad de México de esta Nueva España a veintiocho días del mes de junio, año del nacimiento de nuestro señor Jesucristo de mil quinientos treinta y seis años”. Por su parte, en la confesión de Lorenzo Suárez establece: “Que no puede haber dos días que estando este denunciante en un pueblo suyo llamado Talnocop, instruyendo a los indios de las cosas de nuestra fe católica, preguntó por los sobredichos y por otros muchachos que faltaban en el pueblo” [AGN 1912: 1-2], por tal motivo, podemos decir que los actos rituales se produjeron el 26 de junio de 1536.

Siguiendo las correlaciones generales de quitar 10 días para ajustar el calendario juliano al gregoriano producido a finales del siglo xvi⁸ nos daría una fecha aproximada al 16 de junio en nuestro actual calendario, una época realmente importante para la siembra de temporal en el Valle del Mezquital, ya que se esperan las lluvias para comenzar a sembrar, anterior al 21 de junio, fecha límite para poder realizar estas actividades agrícolas sin uso de riego en milpas de maíz y frijol, que coincide con procesos astronómicos como el solsticio de verano y la visualización del conjunto de estrellas conocidas como Cabrillas o Pléyades en el cielo nocturno [Méndez 2022: 163]. Que los otomíes de Tlalhuacpan esperaran esta fecha para comenzar sus rituales a la lluvia es natural por el sistema climático propio de la región, además, debemos recordar la cita de la *Suma de visitas*: “Beben de jagüeyes que se les secan dos o tres meses del año antes que vengan las aguas” [García Castro 2013: 304-305].

Broda menciona que la observación de la naturaleza es un punto nodal en la cosmovisión prehispánica y que la religión, junto al culto público, tenía como motivación “controlar las manifestaciones contradictorias de los fenómenos naturales mediante los ritos” [Broda 2012: 108-109]. Con esta afirmación podemos deducir que las poblaciones otomíes de la región se encontraban en una situación crítica, donde hacía dos o tres meses que no poseían agua, por tal motivo veían la necesidad de intentar controlar los eventos climáticos por medio del ritual para obtener ayuda divina. Carrasco relaciona las acciones rituales producidas en Tlalhuacpan con la veintena otomí de *anttzungohmü*, traducida como pequeña fiesta de los señores [Carrasco 1979: 177-178].

El documento inquisitorial describe que Pedro Borjas busca a los acusados sobre una serranía a medianoche,⁹ y encontró a un par de muchachos sajándose las piernas a manera de sacrificio ante sus dioses y que en el lugar localizaron:

Hallaron allí muchos palos, papeles, púas de maguey, y copal, y navajas, y vestiduras de ídolos, y plumas, y hierba que llaman yauhtle, y sahumeros y incensarios; todos puestos en un cu de dentro y de fuera, y cántaros de pulque,

⁸ A mediados del siglo xvi existía un desajuste de 12 días con relación al equinoccio de primavera, definida el 21 de marzo por el Concilio de Nicea, por tal motivo se decidió suspender 10 días en el periodo que corre del 4 al 15 de octubre de 1582. Esta reforma calendárica dio paso a la adopción del calendario gregoriano, en Nueva España entró en vigor un año después [Prem 2008: 50-51].

⁹ La cual ha sido identificada como Cuyuntepec sobre la Sierra de los Pedernales [Méndez 2020: 204-212].

y comida y cacao, y otros géneros de cacaos, y géneros de bebidas, y muchos ranchos alrededor del dicho cu, recién hechos, y derramada mucha sangre por el dicho cu [AGN 1912: 2].

Al igual encontraron objetos idolátricos, unos los llevaban los muchachos sacrificados que describían como “ídolos buenos” y que ellos llamaban padres, otros los tienen en diferentes puntos de la serranía, principalmente en una cueva donde:

Halló en ella hasta nueve ídolos grandes, y muchas maneras de carátulas que no contó, puestas en sus cajas, de los cuales ídolos trajo dos ante su señoría, y algunas carátulas[...] Y que de allí fue con el muchacho este testigo a una cueva, donde halló muchos ídolos y máscaras con sangre, puestos en sus cajas; y que trajo de los dichos ídolos, tres y algunas máscaras, y mucha ropa, y otras cosas de sacrificios[...] Uno de los dichos muchachos los llevó a este testigo y a Pedro Borjas dentro y a otro indio a una sierra, luego otro día de mañana, en una cueva que estaba tapada, que no tenía descubierto más de un agujero, cuanto se podrá meter una cabeza de hombre, y que derribaron la puerta de la dicha cueva; y quedando este testigo a la puerta, entró el dicho Pedro Borjas dentro, y halló muchos ídolos, de los cuales tomó tres y otras muchas carátulas; y que estaban las paredes ensangrentadas de la dicha cueva, de los sacrificios que hacían [AGN 1912: 3-4, 6].

Las cuevas son sitios sagrados dentro de la cosmovisión otomí; Luna Tavera las denomina de forma metafórica como *ok'yä* o hueco de la serpiente. Dichas cavidades son una entrada al inframundo y al lugar de los antepasados, sitio donde salen y entran las serpientes sagradas, llegando al lugar de nuestra venerable madre *Mazinana'íhe*, la dueña de las serpientes [Luna 2019: 176-180]. Como anteriormente se mencionó, las serpientes sagradas representan eventos climatológicos que propician las lluvias o secas, éstas provienen del inframundo, las cuevas o cavidades rocosas son los sitios de donde salen o se ocultan, desafortunadamente el *Proceso de indios de Tlalhuacpan* no cita los nombres de los ídolos encontrados dentro de la cueva, pero al encontrarla ensangrentada además de las máscaras o carátulas, denota el sentido ritual de la propia cavidad.

Por su parte, los muchachos quienes se horadaban las piernas y objetos tales como púas de maguey y navajas hacen hincapié en una de las acciones rituales más frecuentes en Mesoamérica a lo largo de su historia, el autosacrificio. Según González Torres [1980: 158-159, 242-243] el objetivo principal de estos ejercicios sacrificiales era de establecer o fortalecer una unión entre

el devoto y su dios de forma íntima, donde el dolor y la propia pérdida de sangre eran factores para la comunicación con lo sagrado. Al igual propone dos tipos de sacrificantes: los *individuales* que buscan los beneficios de lo sacro para uso personal, como obtener estatus, prestigio y poder; en segundo lugar se encontraban los *colectivos*, cuyo fin recaía en las poblaciones y comunidades para controlar eventos que influían en su salud y alimentación, como las sequías, inundaciones, buenas cosechas, etcétera.

Es interesante el caso de Tlalhuacpan porque el ritual tenía un doble propósito: uno colectivo y otro individual; el primero se relaciona con la búsqueda de ayuda divina para pedir lluvias y el segundo para hacer que los muchachos obtuvieran un cierto grado religioso, ya que “les decían que les querían hacer sacristanes, para tener cargo de sus ídolos y que les enseñaban para ello” [AGN 1912: 7-8]. Sin embargo, la acción del sacrificio no se produce en cualquier sitio, debe existir una preparación por parte de los sacrificantes, al mismo tiempo, debe ocurrir en un sitio sacralizado. Entre los mexicas se pensaba que la sangre poseía la fuerza vital del individuo, ya que tiene la función de hacer vivir y crecer a las personas. Por tal motivo podía transmitirse por contacto a otros individuos u objetos sagrados para dotarlos de fuerza y crear un puente de comunicación con ellos, estas acciones rituales se desarrollaban ampliamente durante las celebraciones de las veintenas correspondientes al *xiuhpohualli* [Aguirre 2004: 87-88, 95-100]. Por esta razón, el hecho que encontraran este par de muchachos en un ritual de autosacrificio, donde colocaban sangre a objetos como ídolos y carátulas, y a sitios específicos como en el caso de las paredes de la cueva, es un acto normalizado por la religión prehispánica que tenía lugar en una de las fiestas de las veintenas (*anttzungohmü*), con el fin de propiciar la lluvia ante las sequías registradas en la zona, facilitando la salida de las serpientes sagradas del *ok'yä* y creando un lazo de comunicación con sus particulares ídolos que debieron estar relacionados con los *K'angandho* y el señor de la lluvia o *Hmü'ye*.

Lo que podemos corroborar en esta fuente histórica, son algunos de los personajes que se encontraban en el sitio y que tenían un alto rango político-religioso entre los otomíes de la región:

Entre los cuales estaban el Tecatecle y Tanixtecle, y otros siete indios guardias de los dioses, o papas, que se llaman Tetlatoa, y es el mayor de todos, y el otro Tlenamaxa, y otro Tolaluchi, y el otro Apiztlatohua, Suchicalcatl, Tlacuxcalcatl, y el otro es un compañero del Tlaluctli [AGN 1912: 6].

En esta lista, cuatro de ellos tienen cargos político-militares bien identificados, que son el Tacatecle (*Tlacatecuhtli*), Tanixtecle (*Tlacochtecuhtli*), el Suchicalcatl (*Xochicalcatl*) y el Tlacuxcalcatl (*Tlacochcalcatl*), los demás son cargos religiosos como el Tetlatoa (*Tecuhtlatoa*), Tlenamaxa (*Tlenamacac*), Tolaluchi (*Tlalocltli*) y un compañero de éste, además del Apixtlatoa (*Apixtlatoa*).

Tlacatecuhtli y *Tlacochtecuhtli* indicaron ser cristianos bautizados con los nombres de Antonio y Alonso respectivamente, además, confesaron que en el sitio ritual estaban otros tres principales llamados Micuxcatl (*Mixcoatl*), OPOCH (*Opochtli*) y Jututla (*Xoxotla*) [AGN 1912: 3-4]. Es importante señalar que los primeros antropónimos se relacionan con deidades del panteón mesoamericano, Mixcóatl o *K'ak'engüi* (serpiente de nubes) es el principal dios de los otomíes, vinculado a las serpientes sagradas; *Opochtli* era una deidad relacionada con los *Tlaloque*, inventor de las redes para pescar y cazar aves [Sahagún 1577: I, 15v-16r], por último, *Xoxotla*,¹⁰ se traduce de la lengua náhuatl como “sajar, tajar, despedazar o jassar sangrando”, lo que nos remite a la acción del sacrificio y autosacrificio [Molina 2013: 73r, 104v, 106v, 111v].

De los cargos político-militares se menciona por parte de los muchachos sacrificados, que el *Tlacatecuhtli* y el *Tlacochtecuhtli* tenían la responsabilidad de recoger los tributos del pueblo para ofrecerlos a sus dioses, al igual dictan que son sacrificadores e idólatras además de tener la capacidad de “tornar tigres, y adives, y puercos y perros” por medio de unos “patles y cosas que hacían” [AGN 1912: 4], acciones que son comúnmente conocidas como nahualismo [Martínez 2011: 81-88]. Según López Yepes [1826: 56-57], dentro de los cargos supersticiosos entre los otomíes, se encontraban los *Zoene* descritos como “brujos o nahuales”, su traducción puede relacionarse con *Suni* o *Tsuni* para denotar el acto de “picar o punzar; agujiar; herir clavando el puñal; picada o picadura de espina, o cosa así” [Lastra *et al.* 2012: 373]. El *Suni* o *Zoene* describe precisamente las acciones realizadas por *Tlacatecuhtli* y *Tlacochtecuhtli* a los muchachos, ya que ellos “les cortaron con una navaja las piernas, y la sangre se la ofrecían a los ídolos”, además de que “trabajasen de traer indios pequeños, medianos y mayores para ser sacristanes, para sacrificarles de las piernas, orejas y brazos” [AGN 1912: 3-4].

El mayor de todos es el *Tecuhtlatoa*, el cual fray Bernardino de Sahagún [1577: x, 125v] lo identifica como el supremo y gran sacerdote dentro de los *otontlamacazque* (sacerdotes otomíes), traducido como “habla con los se-

¹⁰ La palabra náhuatl *xoxotla* también puede significar “carmesí, cosa tejida o luciérnaga” [Molina 2013: 161v-162r].

ñores o principales”.¹¹ Como se mencionó anteriormente, aquí el término “señor” se vincula con la designación de divinidades otomíes como en el caso del “señor de la lluvia” (*Hmü’ye*) o el “señor de los otomíes” (*Otontecuhltli*), por tal motivo, podemos definir que el *Tecuhtlatloa* era el sacerdote encargado de entablar comunicación entre las necesidades de su población y las diferentes divinidades, siendo el ritual en Tlalhuacpan la forma de construir este vínculo con lo sagrado. Sin embargo, se involucraban otros personajes como el *Tlalocltli*, sacerdote representante de Tláloc, además del *Tlenamacac* traducido al náhuatl como “el que incienso”, también conocidos como sacerdotes sahumadores [Códice Chimalpopoca 1992: 74]. Debemos recordar que Pedro Borjas encontró en el lugar sahumeros e incensarios, además de copal y *yauhtli*, que es una hierba nombrada como *hmijwä* en otomí,¹² también conocida como pericón, íntimamente relacionado con el ciclo agrícola y el culto a Tláloc [Núñez 2014: 256-261], las cuales eran quemadas para producir fuertes olores por medio del humo causado por los *Tlenamacaque* [Ortiz 1980: 290-294].

Por último, tenemos al *Apixtlatoa*. Desafortunadamente no se tiene mucha información sobre este sacerdote dentro de las fuentes históricas. Sin embargo, un análisis etimológico de la lengua náhuatl nos daría pistas sobre su presencia e importancia en este ritual, en primera instancia se puede traducir como el que “habla con agua para siembra” de los términos *atl*, “agua”, *pixoa*, “sembrar esparciendo”, y *tlatoa*, “hablar” [Molina 2013: II, 7v, 82v]. Esta definición marca el profundo sentido agrícola del ritual, donde existe un especialista sacerdotal encargado de entablar comunicación con el agua de siembra y no solamente con la precipitación en general, como lo veríamos en la figura de Tláloc o *Hmü’ye*. Se sabe bien, entre los agricultores del Mezquital, que no toda la lluvia es benéfica para la milpa, ya que el granizo, fuertes vientos o la inundación por medio de la tromba pueden dañar irremediablemente los retoños de maíz o frijol. La intercesión del *Apixtlatoa* representa la necesidad por parte de la población de lograr buenas cosechas y obtener lluvias abundantes, pero no dañinas para la siembra. Este punto refuerza la hipótesis de que la veintena de *anttzungohmü* estuvo dedicada al culto a la lluvia, necesaria para el mantenimiento humano, tanto bebida

¹¹ Palabra proveniente de la lengua náhuatl, de los morfemas *tecuhtli*, “señor, caballero o principal”, *tlatoa*, “hablar”, para denotar “habla con los señores o principales” [Molina 2013: I, 108v, II, 93v]

¹² Palabra proveniente de la lengua *hñäñho* de Amealco Querétaro, de los morfemas *Hmí*, “cara o rostro”, *Ajua-Jwä*, “dios”, para denotar “el rostro o cara de dios” [Núñez 2014: 259].

como para obtener ciertos alimentos por medio de la agricultura, que en el Mezquital tendía a ser normalmente azarosa.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Se observa entre los otomíes de Tlalhuacpan una organización política-religiosa bien estructurada. Se citan a los encargados de dominar y ejercer poder entre la población local como en el caso de Antonio *Tlacatecuhtli* y Alonso *Tlacochtecuhtli*, quienes podían recoger tributos, llevar víctimas para sacrificios humanos y a jóvenes que se autosacrificaran en las celebraciones rituales, sin olvidar que tenían la capacidad de transformarse en diferentes animales. Es posible que junto a ellos se encontrara el *Xoxotla*, que serían los principales sacrificadores, identificándolos como los *Zoene*, quienes marcan las fuentes históricas. En el caso de la estructura religiosa podemos citar a los sacerdotes que establecen comunicación con las divinidades y con la naturaleza, tal es el caso del *Apixtlatoa* y el *Tecuhtlatoa*, siendo este último el principal entre los otomíes; después se establecen a los que personificaban dioses prehispánicos solicitando su intercesión para el mantenimiento de la sociedad, citando a *Mixcoatl* (*K'ak'engui*), *Opochtli* y el propio Tláloc (*Hmü'ye*). Por último, tenemos al *Tlenamacac* como un sacerdote vinculado al fuego, con la responsabilidad de sahumar el lugar con el fin de llevar a cabo la actividad ritual. Debo mencionar que mi intención no es formular una separación tajante entre lo político y religioso dentro de las sociedades otomíes, se conoce bien que éstas estaban muy intrincadas y que la religión regía en muchas actividades de la vida nativa mesoamericana, sin embargo la *Inquisición de Tlalhuacpan* establece roles sociales bien establecidos que perduraron en los primeros años de la época Colonial.

Al igual, podemos comprender que el calendario tiene un uso práctico, cuyo objetivo es medir las actividades humanas en un espacio de tiempo específico, por tal motivo las acciones de diferentes comunidades no pueden ser las mismas para diversos nichos ecológicos que habitan una región, ya que sus necesidades deben ser satisfechas de manera distinta con relación al medio ambiente en que habitan, esto puede crear variaciones en su manera de comprender el mundo. Los otomíes de Tlalhuacpan son un ejemplo de ello, a pesar que tienen especialistas rituales acordes al mundo mesoamericano, como el culto a Tláloc, el uso de sacerdotes propios otomíes (*otontlamacazque*) en las figuras del *Tecuhtlatoa* y el *Apixtlatoa* denotan esta diferenciación con los grupos nahuas y con prácticas que pueden ser más apropiadas de una región. El *proceso de indios de Tlalhuacpan* es un documento esencial para conocer la importancia que tiene el agua entre los otomíes del Valle del

Mezquital. La descripción del rito, realizado el 26 de junio de 1536, nos ofrece datos valiosísimos de investigación sobre su organización política-religiosa y la cosmovisión otomí, tanto los personajes como las acciones realizadas denotan este culto a la lluvia, el cual busca obtener el vital líquido para mitigar la sed en una región semiárida, llenando sus pozos y jagüeyes, incluso para obtener una cosecha que les diera ciertos mantenimientos en una época del año, a falta de un afluente de agua permanente.

REFERENCIAS

Acuña, Rene

1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), III tomos. UNAM. México.

Aguilar Falcón, Juan de Dios

2008 *Arte rupestre asociado al río Tula*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de Hidalgo. Pachuca.

Aguirre Molina, Alejandra

2004 El ritual del autosacrificio en Mesoamérica. *Anales de antropología*. 38 (1): 85-109.

Archivo Agustiniiano

1917 Crónica de la Provincia de México, en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*. Madrid. <https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/archivoagustiniano/archivofondos/archivo1917/archivo_1917.pdf>. Consultado el 29 de agosto del 2022 [PDF].

Archivo General de la Nación (AGN)

1536 *Proceso del Santo Oficio contra Tacatetl y Tenixtetl, indios por idolatras*. AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición, inquisición (61), volumen 37, expediente 1. México: 1-10 ff.

1912 *Proceso de indios, idolatras y hechiceros*, III tomos. Publicaciones del AGN. México: 1-16.

Broda, Johanna

2012 Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas, en *La relación hombre-naturaleza: reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, Brígida Von Mentz (coord.). CIESAS. México: 102-135.

2019 Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días, en *Unidad y diversidad en Mesoamérica. Debates antropológicos, etnográficos, históricos*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.). ENAH. México: 113-129.

Carrasco Pizana, Pedro

1979 *Otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México. México.

1996 *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. México.

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles

1992 Facsímil digital. UNAM. México. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/000/codice_chimalpopoca.html>. Consultado el 23 de septiembre de 2022 [HTML].

Códice Mendoza

2015 Facsímil digital. INAH. México. <<https://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>>. Consultado el 09 de agosto de 2022 [HTML].

Códice Osuna

1878 Facsímil de la *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*. Imprenta de Manuel G. Hernández. Madrid. <<https://collections.lib.utah.edu/file?id=313699>>. Consultado el 09 de agosto de 2022 [PDF].

Durán, Diego

1995 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, II tomos. Cien de México, CONACULTA. México.

Fournier, Patricia

2001 Gigantes, enanos y alfareros: Mito y cosmovisión mesoamericana entre los *hñāhñu* de la región de Tula, Hidalgo. *Dimensión Antropológica*, 8 (21): 71-84.

2007 *Los hñāhñu del Valle del Mezquital. Maguay, pulque y alfarería*. ENAH. México.

Gándara, Manuel

1990 La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad, en *Etnoarqueología Coloquio Bosch-Gimpera*, Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (coords.). UNAM. México: 43-82.

García Castro, René

2013 *Suma de visita de los pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, René García Castro (coord.). UAEM. Toluca.

García Pimentel, Luis

1897 *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570, y otros documentos*, Luis García Pimentel (ed.). José Joaquín Terrazas e Hijos impresores. México.

Gerhard, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. UNAM. México.

Gómez de la Cortina, Ana María

1844 *Títulos de la tierra de comunidad de los pueblos de Mixquiahuala y Tecpatepec*, Ana María Gómez de la Cortina (ed.). Ignacio Luis Morales Impresor. México.

González Quintero, Lauro

1968 *Tipos de vegetación del Valle del Mezquital, Hgo.* INAH. México.

González Torres, Yolotl

1980 *El sacrificio humano entre los mexicas*, tesis de doctorado. FFyL-UNAM. México.

Hernández Cruz y Victoria Torquemada

2010 *Diccionario hñāhñu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*. Instituto Lingüístico de Verano A.C. México.

Hernández Reyes, Carlos

1970 *Pinturas rupestres del Valle del Mezquital y de la Teotlalpan Hgo.*, en *Reconocimiento arqueológico de la huasteca hidalguense*. INAH. Pachuca.

Hugh, Tomas

2001 *Quién es quién de los conquistadores*. Salvat Editores. Barcelona.

Kubler George

1972 La evidencia intrínseca y la analogía etnográfica en el estudio de las religiones mesoamericanas, en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda*, Litvak Jaime y Noemí Castillo (eds.). Sociedad Mexicana de Antropología. México: 1-23.

Kugel, Verónica

2002 ¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del archivo parroquial del Cardonal (s. XVIII). *Estudios de Cultura Otopame*, 3: 77-104.

Lastra, Yolanda y Doris Bartholomew

2012 *Diccionario etimológico del otomí colonial y compendio de gramática otomí por Lawrence Ecker, Yolanda Lastra y Doris Bartolomé*. UNAM. México.

León-Portilla, Miguel

2011 *Cantares Mexicanos*, Miguel León-Portilla (ed.), III volúmenes. UNAM. México. <<https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02.html>>. Consultado el 14 de agosto de 2022 [PDF].

López Yepes, Joaquín

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*. Alejandro Valdés Editor. México.

Luna Tavera, Francisco

2019 *Nda Kristo: Rā Äjuä nehñu, Cristo el dios caminante. La historia otomí de la creación del mundo y de la humanidad*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. Pachuca.

Martínez González, Roberto

2011 *El nahualismo*. UNAM. México.

Melville, Elinor

1999 *Plaga de ovejas, consecuencias ambientales de la Conquista de México*. Fondo de Cultura Económica. México.

Méndez Gómez, David

2020 *El mapa de Atenco-Mixquiahuala: su escritura y cartografía*, tesis de licenciatura. ENAH. México.

2022 *El paisaje ritual y la apropiación del tiempo en la región otomí de Ajacuba-Tecomatlán para el Posclásico tardío*, tesis de maestría. Posgrado en Historia y Etnohistoria-División de Posgrado-ENAH. México.

Molina, Alonso

2013 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, II libros. Editorial Porrúa. México.

Núñez López, Roberto Aurelio

2014 *Fitonimia hñähño: una aproximación a la etnotaxonomía de la flora útil del pueblo ñähño de Amealco Querétaro*, tesis de maestría. Estudios Amerindios y Educación Bilingüe-Universidad Autónoma de Querétaro. Querétaro.

Ortiz de Montellano, Bernardo

1980 Las hierbas de Tláloc. *Estudios de Cultura Náhuatl* (14): 287-314.

Palma Linares, Vladimira

2010 *La Teotlalpan, tierra de los dioses. Etnicidad entre los otomíes*. Primer Círculo Editores. México.

Peña Salinas, Daniela

2014 *Negrura de llovias entre dioses: el arte rupestre del Boyé*, tesis de licenciatura. FFYL-UNAM. México.

2016 Caminos encontrados: Serpientes Sagradas y tradición oral en el arte rupestre del Valle del Mezquital. *Alrededor de la lluvia: imágenes pasadas y presentes en América*, María Elena Ruiz Gallut (coord.). Secretaría de Cultura de la Presidencia. San Salvador: 306-322.

Prem, Hanns J.

2008 *Manual de antigua cronología mexicana*. CIESAS-Miguel Ángel Porrúa. México.

Ramírez Calva, Verence Cipatli

2016 *Razón estadística de la municipalidad de Yxmiquilpan, 1826*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Pachuca.

2019 *Cuando el agua era nuestra... Historia de los sistemas de riego derivados del río Tula y afluentes, siglos XVI-XX*, II tomos. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Pachuca.

Sahagún, Bernardino

1577 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, XII libros. Library of Congress. Washington D. C. <<https://www.loc.gov/item/2021667837>>. Consultado el 09 de agosto de 2022 [HTML].

Urbano, Alonso

1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*. Ed. René Acuña. UNAM. México.

Valdovinos Rojas, Elda Vanya

2009 *Bok'yä, la serpiente de lluvia en la tradición Nāhñü del Valle del Mezquital*, tesis de licenciatura. FFyL-UNAM. México.

Wellhausen E. Julius, Roberts L. M. y Efraín Hernández X.

1951 *Razas de maíz en México, su origen, características y distribución*. Secretaría de Agricultura de México. México.

Wright Carr, David Charles

2007 Los dioses en las lenguas otomí y náhuatl. *Miradas regionales a la Historia de México*, Angélica Peregrina y Elisa Cárdenas Ayala (coord.). El Colegio de Jalisco A.C, Universidad de Guadalajara. Zapopan: 129-155.

Explorando la vida cotidiana en Guiengola. Mapeo arqueológico con tecnología LiDAR

*Pedro Guillermo Ramón Celis**

UNIVERSIDAD DE INDIANA BLOOMINGTON

*Itzel Chagoya Ayala***

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, UNIDAD OAXACA. UNAM.

*Mario Alberto Soto Fuentes****

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

RESUMEN: *El presente artículo presenta los resultados del proyecto arqueológico Guiengola, enfocado en el mapeo exhaustivo del sitio arqueológico. Este importante asentamiento que previamente no había sido mapeado en su totalidad reveló ser un complejo centro urbano, abarcando una extensión de 300 ha. Mediante el uso de un escaneo LiDAR aerotransportado, se logró documentar la extensión del sitio y su división en zonas de ocupación socialmente diferenciadas. Los hallazgos revelaron valiosa información sobre la evolución y desarrollo de este antiguo asentamiento. Se documentó tanto la conservación de las tradiciones y cultura de la población zapoteca de los Valles Centrales de Oaxaca, como la adopción de prácticas culturales propias del Istmo. Este estudio representa un avance significativo en la comprensión de la vida cotidiana de la población zapoteca en el Istmo de Tehuantepec en el transcurso del tiempo.*

PALABRAS CLAVE: *LiDAR, zapotecos, Oaxaca, urbanismo, hibridación cultural.*

* pgramonc@iu.edu

** chagoyaayalaitzel107@gmail.com

*** albertosotofuentes@gmail.com

Exploring everyday life in Guiengola. Archaeological mapping with LiDAR technology

ABSTRACT: *This article discusses the results of the Guiengola archaeological project, which focused on fully mapping this archaeological site. The previously unmapped site spans 300 hectares and has been discovered to be an intricate urban center. Using airborne LiDAR scanning technology, the archaeological site has been documented to show socially differentiated occupancy zones. The project has revealed valuable information about the evolution and development of this ancient settlement, including the preservation of Zapotec traditions and culture and the adoption of practices typical of the Isthmus. This study significantly advances our understanding of the daily life of the Zapotec population in the Isthmus of Tehuantepec over time.*

KEYWORDS: *LiDAR, Zapotecs, Oaxaca, urbanism, cultural hybridity*

INTRODUCCIÓN

Una de las características más interesantes del sitio arqueológico de Guiengola y que ha contribuido a crear un aura de misticismo y orgullo, no sólo para la población zapoteca de Tehuantepec, descendientes de las personas que habitaron este sitio, sino también para la población oaxaqueña, es que Guiengola se ha incorporado en el imaginario popular a lo largo del tiempo. Esta ciudad arqueológica se encuentra presente de forma importante en las costumbres y tradiciones de Tehuantepec, además de estar asociada muy estrechamente con un rico *corpus* de textos históricos. La versión más extendida del sitio arqueológico es la que describe a este asentamiento como la fortaleza que Cocijoeza, cuando el rey de Zaachila utilizó para defenderse de los ejércitos mexicas. Esta narrativa es enseñada en las escuelas, en programas de radio y transmitida de manera recurrente por tradición oral en el Istmo de Tehuantepec por medio de festivales, tanto en Español como en Zapoteco. Inclusive las personas que viven en las cercanías del sitio arqueológico hablan de sus vestigios arquitectónicos como “trincheras”.

Michel Oudijk [2008a: 89] rastreó la creación de esta narrativa a la publicación en 1888 de la novela *El Rey Cocijoeza y su familia* por el historiador Manuel Martínez Gracida. Debido a este trabajo, que sintetizó y compiló de manera minuciosa, un gran número de fuentes coloniales, muchos de los escritos posteriores que lo han citado, no realizaron un proceso profundo de escrutinio o verificación de los eventos descritos en él. La obra de Gracida y el también influyente estudio de José Antonio Gay [1982], basaron sus descripciones de los sucesos acaecidos en Guiengola en la obra de Francis-

co de Burgoa, quien describió con sumo detalle la historia de la provincia de Antequera por medio de informantes locales y códices. Burgoa describe al sitio de la siguiente manera:

[...] en un gran cerro que corre como muralla del río, desde enfrente de Jalapa, hasta una legua de Tehuantepeque, mando que en la cima se hiciesen de lajas y peñas un muro y contramuro para retirarse dentro con una grande muchedumbre de gente de guerra y bastimentos para un año [...] allí había en la cumbre algunas manantiales perennes de agua suficiente para todos y no obstante hizo un grande y profundo jagüey y llenarlo de agua y de pescado vivo del río y todo prevenido con saetas y arpones envenenados, se subió a su fortificación[...] [1989: 342].

Afortunadamente para el sitio, al estar ligado con la historia oficial zapoteca y al encontrarse relativamente cerca de Tehuantepec, han sido numerosos exploradores y arqueólogos quienes han llevado a cabo descripciones, visitas y proyectos en el sitio arqueológico. Sepúlveda realizó un recuento de los trabajos y expediciones llevados a cabo hasta el año 2005, contabilizó 11 exploraciones [Sepúlveda 2005a, 2005b], enfatizando las llevadas a cabo por Guillermo Dupaix en 1807, Aureliano Estrada en 1892, Eduard Seler en 1892, James Forster en 1955 y David Peterson y Thomas Mac Dougall en 1972. Todas estas investigaciones son una importante fuente de información sobre la plaza principal del sitio arqueológico, actualmente abierta al público.

A esta lista de trabajos es importante añadir los estudios de investigación y restauración realizados por el centro INAH-Oaxaca con el arqueólogo Enrique Fernández Dávila, quien realizó exploraciones entre los años 2006 y 2008, incluso, le debemos la descripción de la mayor parte de los edificios del área que hemos denominado Epicentro del sitio arqueológico. En su recorrido menciona la identificación de 83 edificios distribuidos por medio de nueve “conjuntos”; sin embargo fue claro cuando afirmó que no fue posible completar un inventario completo de los edificios debido a la espesa vegetación de la montaña de Guiengola y al gran número de estructuras que se encuentran en el lugar [Fernández *et al.* 2006; Fernández 2021].

Gracias a las exploraciones arqueológicas, se ha develado gradualmente la magnitud e importancia que el sitio arqueológico de Guiengola tuvo durante el Posclásico Tardío. Fernández Dávila reconoció que, a pesar de no haber podido completar el mapeo del asentamiento, es evidente que el sitio no se trata únicamente de una fortaleza, sino que se trató de una ciudad con población permanente y que habitó el sitio por varias generaciones.

A continuación se muestran los resultados del Proyecto Arqueológico Guiengola, llevado a cabo entre los años 2018 y 2023, en los cuales se realizó un recorrido sistemático del sitio, el registro en planta de 90 edificaciones y el análisis tipológico de los materiales arqueológicos asociados a éstas. En añadidura, se muestra por primera vez el mapa completo de la ciudad, resultado de la combinación del recorrido de superficie mencionado y el escaneo de 400 ha de la montaña con un dispositivo LIDAR aerotransportado, pudiendo identificar más de 1 100 estructuras en el sitio.

EL MAPEO DEL SITIO ARQUEOLÓGICO DE GUIENGOLA

El Proyecto Arqueológico Guiengola se ha enfocado en comprender cómo y por qué la población zapoteca que no era parte de la nobleza acompañó a las élites en la construcción de nuevos espacios urbanos fuera de su lugar tradicional de origen en los Valles Centrales de Oaxaca, trasladándose a la ciudad y fortaleza de Guiengola, en el sur del Istmo de Tehuantepec. Hasta la fecha, la mayor parte de la investigación realizada para comprender este proceso de adaptación acaecido en el Posclásico Tardío ha sido llevado a cabo mediante el estudio de documentos y fuentes históricas, las cuales fueron escritas para describir la vida y obra de los nobles y las élites políticas prehispánicas [Oudijk 2000, 2008b, 2019; Zeitlin 2003, 2005].

Como consecuencia, el fenómeno de conquista y migración zapoteca de los siglos xiv y xv ha sido interpretado como resultado de una lucha y competición entre élites percibiendo de esta manera al grueso de la población, como meros espectadores y seguidores fieles de los deseos de sus gobernantes. En este sentido, la investigación de este proyecto se diseñó para ir más allá de la historia escrita por las élites enfocándose en las decisiones que el pueblo llano tuvo que enfrentar una vez se establecieron en el sitio de Guiengola.

Para comprender esta toma de decisiones y el grado de autonomía que pudieron haber desarrollado, se requirió de la creación de un mapa del sitio arqueológico en el cual se pudieran identificar las similitudes y diferencias existentes entre los distintos sectores del sitio, incluyendo distribución de los materiales arqueológicos, técnicas arquitectónicas y la distribución urbana por medio de las distintas partes de la ciudad. Así, el proyecto visibilizó los esfuerzos y estrategias realizadas por la población que no únicamente construyó el sitio, sino que, además, cargó con el esfuerzo de este movimiento humano y contribuyó para que fuese un éxito.

A continuación se mostrarán los resultados del mapeo del sitio y el análisis de la organización espacial de la ciudad. En añadidura se presentan los

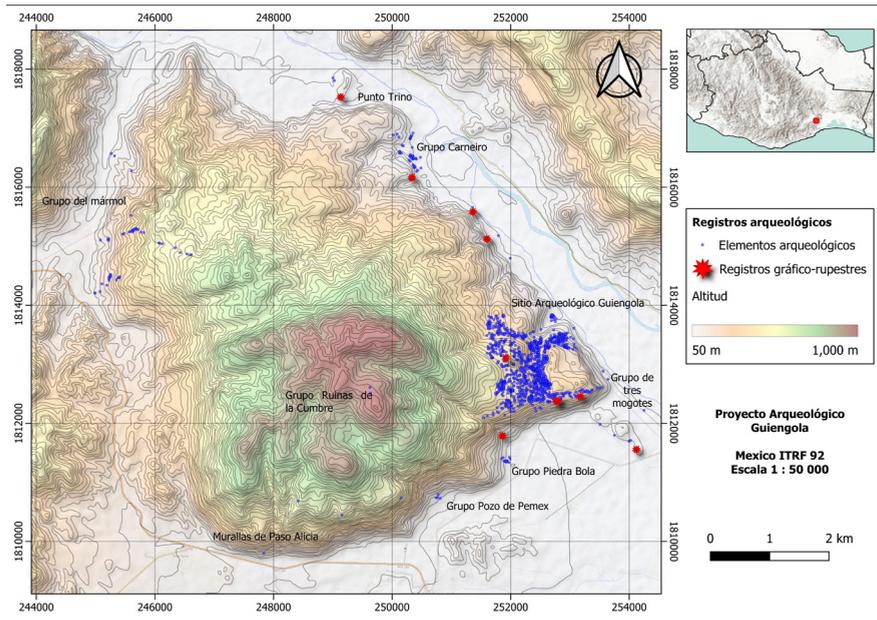
resultados del análisis de materiales registrados en las distintas áreas de la ciudad, con lo que fue posible comprender el proceso de adaptación por parte de la población zapoteca al Istmo de Tehuantepec, un proceso que involucró la conservación de tradiciones y el modo de vida característico de los Valles Centrales de Oaxaca, incluso la adopción de costumbres y aspectos materiales propios de la planicie costera del Istmo; a este proceso lo hemos analizado a la luz de la etnógenesis y la hibridación cultural.

EL RECORRIDO SISTEMÁTICO Y ESCANEO LIDAR

El primer paso para elaborar el mapa del sitio arqueológico consistió en realizar un reconocimiento sistemático del área en el año 2018 de la montaña de Guiengola. En este reconocimiento preliminar se pudieron delimitar nueve principales concentraciones de estructuras, además de otros elementos aislados con registros gráfico-rupestres (mapa 1). La concentración de estructuras arqueológicas se localizó al sureste de la montaña Guiengola. Con base en estos preliminares se comenzó a realizar el registro en planta por medio de un levantamiento arquitectónico y un registro de materiales arqueológicos por edificio. Durante los años 2021, 2022 y 2023 se realizó un levantamiento de 90 edificios de esta manera. Desde el año 2021 se documentó que la mayor parte de los edificios contaba con al menos 100 m² de superficie [Ramón 2021].

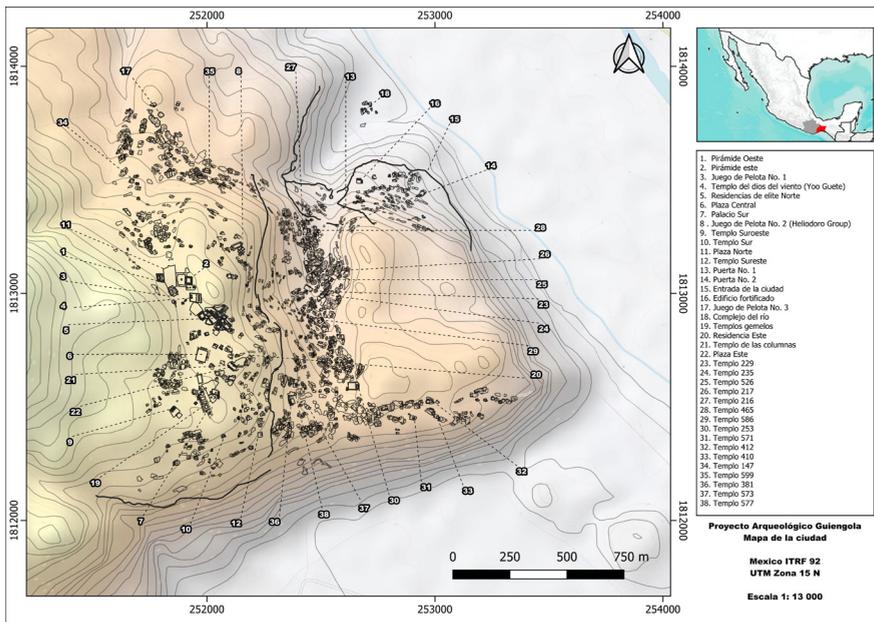
Se determinó que un escaneo LIDAR sería la mejor forma de poder documentar el sitio, debido a la selva baja caducifolia que cubre a las estructuras [Martín *et al.* 2011]. Se descartó el uso de fotogrametría asistida mediante una Unidad Autónoma de Vuelo (*dron*) y fotografía aérea, ya que la densa vegetación, aún en época de seca, no permitía realizar una documentación detallada de los vestigios arqueológicos en superficie. En contraste, un escaneo LIDAR produce imágenes que pueden registrar elementos en superficie de al menos 20 cm de superficie en el terreno, independientemente si se encuentren debajo o no de la cubierta vegetal.

Mapa 1. Elementos arqueológicos y ubicación del sitio arqueológico Guiengola.



Una vez llevado a cabo el vuelo, los datos fueron procesados y georeferenciados para obtener una nube de puntos. Se generó un Modelo Digital de Terreno (MDT) que fue utilizado para realizar los análisis de fotointerpretación, pues al obtenerse la imagen, ésta no toma en cuenta la cubierta vegetal de la montaña, exponiendo todos los elementos arqueológicos del sitio. Este MDT contó con una precisión de registro de elementos mayores a 20 cm en terreno (mapa 2). Andrew Flemming [2012] es enfático en su llamado al no depender totalmente en los resultados obtenidos mediante sensores remotos como el LIDAR. Él sostiene que los arqueólogos tienen que utilizar su conocimiento y experiencias en el campo para apoyar o refutar cualquier interpretación arrojada por estos métodos, así, un escaneo LIDAR no es el sustituto para un trabajo de campo intensivo; Rosenswig [2013: 1493] coincide, arguyendo que el nivel de detalle que se puede obtener de imágenes LIDAR es dependiente de los métodos tradicionales de muestreo y es mejor contrastar muestras de superficie con las imágenes aéreas.

Mapa 2. Sitio arqueológico de Guiengola.



Por esta razón, los 90 edificios que fueron escogidos para su levantamiento arquitectónico y registrados entre 2018 y 2023 fueron utilizados para apreciar la precisión del escaneo LIDAR. La comparativa entre el LIDAR y el levantamiento con brújulas, GPS y cinta métrica mostró que el recorrido sistemático y el registro tradicional son críticos e importantes para la comprensión de la distribución interna y detallada de los edificios de Guiengola, especialmente en los elementos como puertas, pasillos, escalinatas o pequeños cuartos que aún son visibles. La combinación de estas dos estrategias es aún importante para la comprensión de cómo las personas diseñaron sus casas y las diferentes funciones que estos edificios pudieron haber tenido.

Resultados

Después de un minucioso análisis y procesamiento de las imágenes obtenidas a partir del escaneo, así como la incorporación de la información recopilada durante las tres temporadas de registro sistemático, por fin se logró discernir la extensión completa del sitio arqueológico de Guiengola. La magnitud de este hallazgo no puede subestimarse, ya que proporciona

una visión detallada de la vida cotidiana de la población zapoteca en vísperas del contacto europeo. La extensión del área de ocupación sugiere una compleja estructura social y un desarrollo urbano significativo en tiempos prehispánicos.

Este fascinante descubrimiento reveló una sorprendente área de ocupación de 360 ha, consolidándola como una de las trazas urbanas prehispánicas más impresionantes y mejor conservadas encontradas hasta la fecha. En este espacio se documentaron 1 173 edificaciones, incluyendo edificios de carácter público, religioso y doméstico, también se lograron identificar modificaciones al terreno como terrazas y plataformas de nivelación. Adicionalmente fue posible confirmar la existencia de una serie de murallas edificadas no sólo para la protección de la ciudad, sino para el control de la circulación de las personas al interior de ésta (mapa 7). En este sentido, identificamos, de manera clara, una separación entre los espacios dedicados a las residencias de élite y de la población en general.

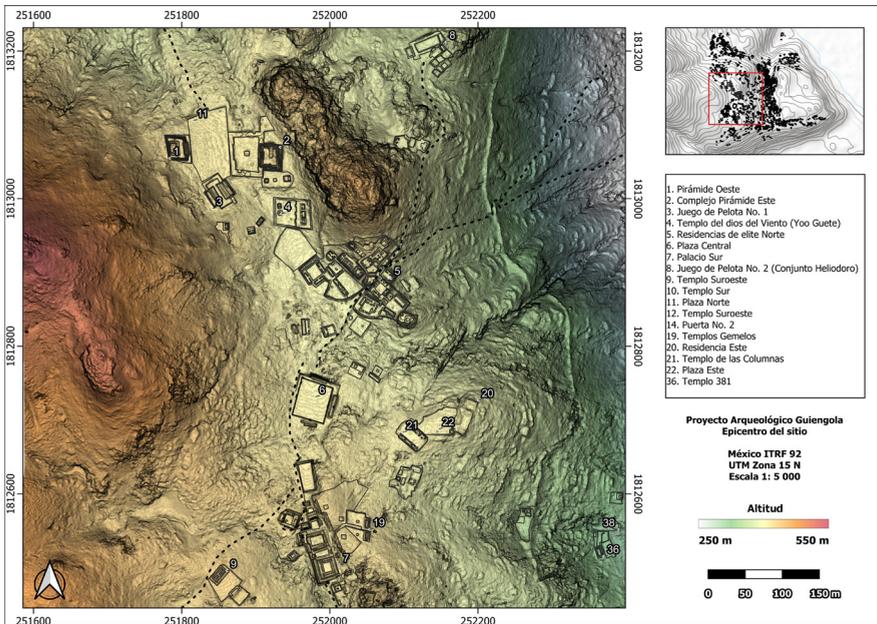
Para realizar el análisis espacial del sitio se siguió la propuesta de Michael Smith para el estudio de espacios urbanos en el Posclásico mesoamericano [Smith 2005]. Así se delimitó un área denominada “Epicentro” e identificó cinco áreas residenciales en su espacio circundante y un complejo de estructuras fuera de la ciudad propiamente establecida.

El Epicentro (mapa 3) es el área donde los edificios más grandes y la mayor concentración de edificios públicos fue encontrada. Aquí es posible encontrar las plazas más grandes asociadas con basamentos piramidales y juegos de pelota; es donde las residencias de élite y el palacio de los gobernantes del sitio fueron encontrados. El Epicentro del sitio incluye 104 estructuras, incluyendo dos juegos de pelota, tres plazas abiertas y 15 residencias de élite. El levantamiento LIDAR nos permitió observar que el Epicentro se levanta sobre una gran plataforma que niveló el suelo al crear una superficie plana para la construcción de las edificaciones que se encuentran aquí.

Peterson y Mac Dougall registraron lo que denominaron como “Área residencial de élite”, la cual fue descrita en detalle por Enrique Fernández [Peterson *et al.* 1974; Fernández 2021]. Con base en el análisis de imágenes LIDAR, fue interesante observar que estas residencias estaban divididas, por lo que se definió como el camino principal del sitio, el cual conecta al Epicentro con el río Tehuantepec, este camino también se dirige hacia estas residencias con la Plaza Central y el Palacio Sur. Un segundo camino las comunica con un espacio privado con estructuras domésticas muy bien conservadas que rodean lo que denominamos Juego de Pelota No. 2, la estructura fue también descrita por Enrique Fernández, quien la denominó como “Grupo Heliodoro”. El camino conecta las dos estructuras sugiere que el

acceso a esta cancha pudo haber estado limitado únicamente a las élites. El análisis LIDAR sugiere también que el área alrededor de esta estructura no tuvo comunicación directa con el resto de la ciudad, ya que se encuentra rodeada de afloramientos rocosos, acantilados y la muralla principal del sitio. Para diferenciar este espacio de otras residencias de élite se denominó al área como Área Residencia de Élite Norte.

Mapa 3. Epicentro y caminos del sitio arqueológico de Guiengola.



La porción sur del Epicentro fue registrada también por Fernández, aunque en nuestro recorrido encontramos que no todas las estructuras que reportó están orientadas apropiadamente, en especial la Plaza que le asignó el número 4, registrada con su eje N-S con una rotación adicional de 90° [Fernández 2021: 286]. La Plaza tiene una superficie de 2 250 m², aproximadamente 45 m en su eje E-W y 50 m N-S y con 14.05° E. Se encuentra aproximadamente en la parte central del Epicentro, por lo que la denominamos como “Plaza Central”. Tiene tres edificios en sus costados norte, sur y este, mientras que el costado oeste está abierto y con comunicación al camino del sitio.

Al sur de la plaza se encontró, a 50 m, lo que denominamos “Palacio Sur”. Este complejo de estructuras se diseñó con un eje constructivo N-S. Se configura por un patio o plaza rectangular, seguido por dos patios rodeados de edificios coronados por un cuarto cada uno; están conectados con el camino que proviene de la Plaza Central. Inmediatamente al sur, se encontró una imponente construcción compuesta por cuatro grandes patios ubicados sucesivamente hacia el sur. Todos ellos comunicados por medio de un pasillo al oeste del Palacio. El Palacio cuenta además con tres estructuras asociadas, la más grande es una casa de grandes dimensiones, ubicada al este del Palacio y separada por el camino. Los materiales arqueológicos analizados en esta casa revelaron una gran cantidad de utensilios para la preparación y servicio de alimentos, incluyendo comales, metates, molcajetes, jarras y vasos, por lo que pensamos que el área fue un espacio dedicado al servicio del Palacio. Este tipo de estructuras de servicio ha sido reportado en otras edificaciones zapotecas, como en la Casa de los Altares, la Casa de Oriente y la Casa del Sur en Atzompa [Robles *et al.* 2011]. Al sur del Palacio se identificó una terraza con tres patios, uno de los cuales presenta una estructura cuadrangular hundida; al oeste del Palacio se identificó una estructura cuadrangular con un patio; en total, este complejo arquitectónico tiene nueve patios y 24 cuartos extendiéndose por una superficie de 6 500 m². El Palacio, además, está protegido en su costado este por una barda de piedra sobre un acantilado, el cual fue claramente modificado. La única entrada en esta barda conduce a una plaza doble, con dos templos, a los que denominamos “templos gemelos”.

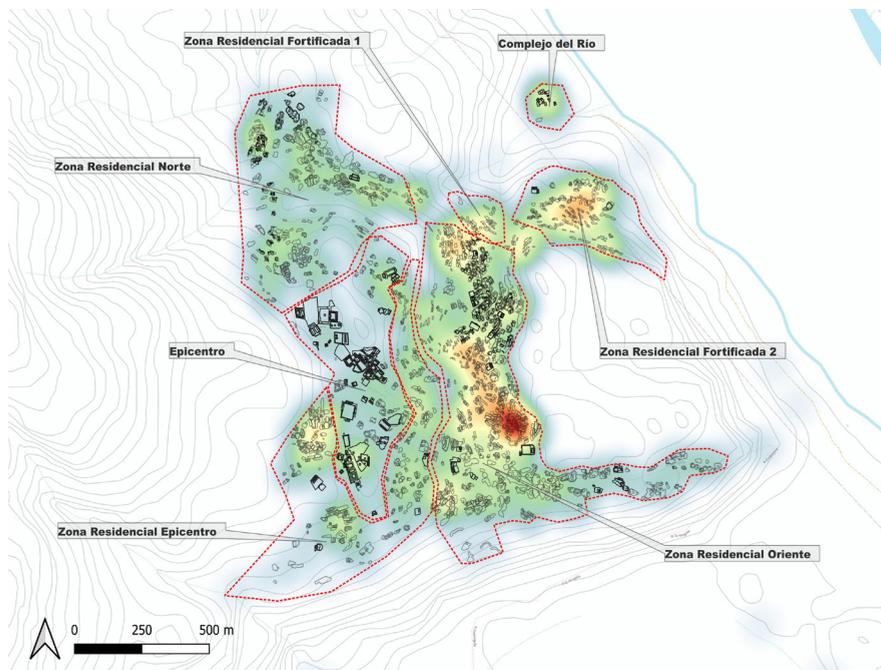
En la arquitectura posclásica zapoteca se han documentado otros edificios que comparten similitudes con el Palacio Sur en Guiengola. Uno de los más conocidos es el Palacio de los Seis Patios en Yagul [Bernal *et al.* 1974; Carrillo *et al.* 2019], el grupo de la Iglesia y el Palacio de las Columnas en Mitla [Robles 2016] y el Cerro la Muralla en la región de Nejapa, donde fue descrito una construcción de 32 cuartos y ocho patios [King *et al.* 2014]. Carballo [2011] menciona que los complejos palaciegos fueron utilizados, además de servir como la residencia de los gobernantes, como el lugar donde los intercambios de productos entre las familias nobles y los matrimonios políticos entre las grandes y pequeñas élites sucedían. Estas funciones se reflejan en la complejidad interna de dichas estructuras.

La presencia de espacios comunales y estructuras ceremoniales dentro de los complejos implican su función como un punto de encuentro para la elaboración de festividades, donde la clase dominante mostraba su poder e influencia. Además, la ubicación estratégica y el tamaño de este complejo nos hacen inferir que Guiengola era la sede de una importante familia go-

bernante, la cual jugaba un rol central en negociaciones políticas, intercambios culturales y compromisos diplomáticos dentro del Estado zapoteco.

Al norte del Epicentro es donde se localizan los edificios más importantes del sitio, los denominados, desde las expediciones de Edward Seler, como la Pirámide Este, Oeste, el Juego de Pelota No. 1. Estas estructuras han sido descritas en extenso por el investigador, además de Peterson y Mac Dougall, sin olvidar a Enrique Fernández, por lo que no nos detendremos mucho en su descripción.

Mapa 4. Zonificación del sitio arqueológico, y análisis de la densidad de construcciones.



Fuera del Epicentro (mapa 4) se identificaron cinco zonas residenciales localizadas al norte y al oriente, separadas por la muralla principal del sitio al oriente y hacia el norte con el final de la plataforma de nivelación. Esta separación creó una división social. Las zonas fueron denominadas: Zona Residencial del Epicentro, Zona Residencial Norte, Zona Residencial Oriente, Zona Residencial Fortificada No. 1 y Zona Residencial Fortificada

No. 2. La distribución de la arquitectura dentro de estas zonas tampoco es homogénea.

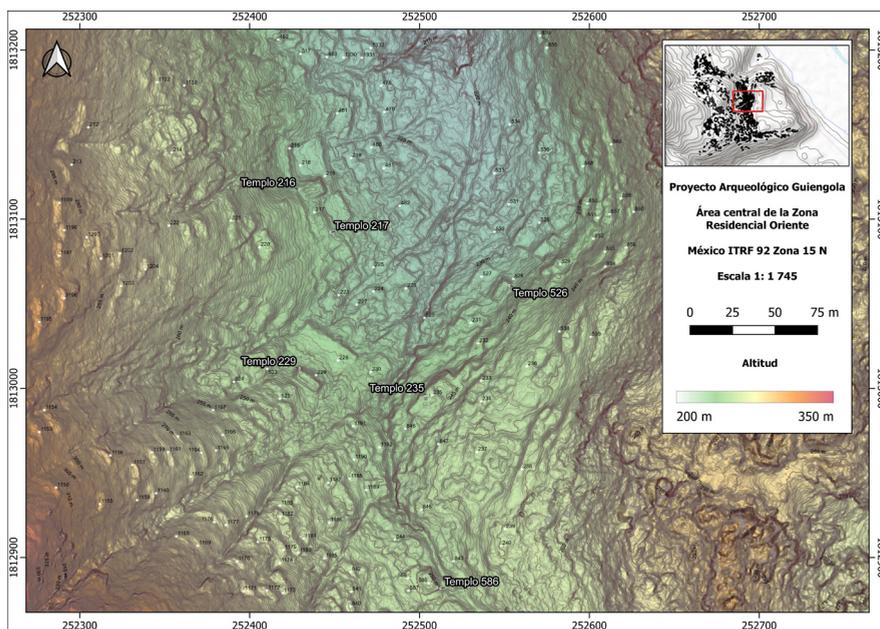
Cuadro 1. Análisis de la densidad de construcción en las distintas zonas del sitio arqueológico.

Zona	Número de edificios	Superficie (ha)	Densidad de edificios (ha)
Epicentro	104	22.5	4.6
Zona Residencial del Epicentro	182	30.43	5.98
Zona Residencial Norte	186	33.81	5.5
Zona Residencial Oriente	501	46.17	10.8
Zona Residencial Fortificada 1	26	2.43	10.7
Zona Residencial Fortificada 2	117	11.59	10.09
Complejo del Río	21	2.13	9.9

La diferencia más notable entre el patrón de asentamiento dentro del Epicentro y el resto de la ciudad está en el tamaño de las estructuras residenciales y la densidad del espacio construido (cuadro 1). La creación del mapa mediante el uso de sistemas de información geográfica permitió el análisis de la densidad de ocupación del sitio. El análisis muestra que, si bien la Zona Residencial Oriente y las dos zonas residenciales fortificadas presentan un número distinto de construcciones, el número de sus construcciones por hectárea es similar, cercano a 10. En tanto que la Zona Residencial Norte y el área que rodea al Epicentro comparten un valor similar de 5.9 y 5.6 edificios por hectárea. El número más bajo de estructuras por hectárea es el Epicentro, empero, estas construcciones también son las de mayores dimensiones en el sitio.

En casos donde la arquitectura monumental se localizó fuera del Epicentro ésta se encuentra inmediatamente adyacente a los conjuntos domésticos. Sólo en pocas ocasiones éstos están junto a otras estructuras monumentales, los cuales muestran cómo dentro del sitio arqueológico existió también una diferencia entre las élites, existiendo una nobleza menor o élites intermedias, en palabras de Elson y Covey [2006]. La diferencia entre la nobleza es significativa, pues muestra la complejidad política de Guiengola, nuevamente ubicándola como un centro político importante dentro del paisaje político del Estado zapoteco.

Mapa 5. Área Central de la Zona Residencial Oriente.

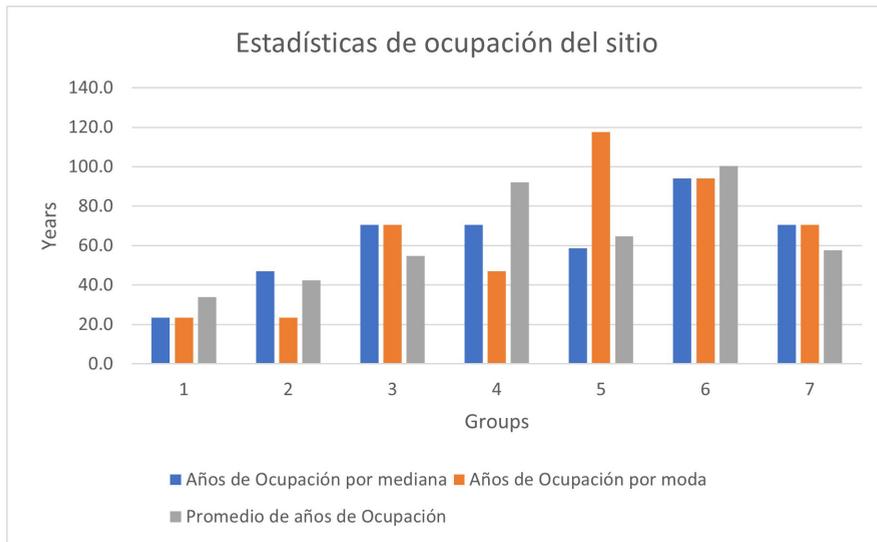


La Zona Residencial Oriente (mapa 5) es el espacio con la mayor densidad de construcciones y donde se encuentra el mayor número y variedad de edificaciones. Se localiza flanqueando un arroyo de temporal que se extiende por 750 m en un eje N-S, entre las murallas que protegen a la ciudad de su acceso por el río al norte y por un acantilado de 400 m de altura hacia el sur, también conectado con el exterior del sitio por medio del camino principal del sitio. Después del análisis espacial se pudieron identificar 14 templos de un total de 501 edificaciones. Esta zona es donde vivió la mayor parte de la población; de ahí se documentaron la mayor parte de los complejos conjuntos domésticos del sitio. Algunos de ellos, como el No. 237 (mapa 6), presentan una combinación de estructuras construidas sobre terrazas de nivelación.

Este conjunto doméstico tiene una construcción principal de siete patios asociada a otra estructura de 12 patios, denominado conjunto 233. El análisis de materiales arqueológicos mostró que ambas estructuras estaban claramente diferenciadas en cuanto a su función, pues el conjunto 233 fue utilizado principalmente como residencias para una familia extendida, mientras que la estructura 238, que presenta muros de menor calidad y una

mayor cantidad de cerámica relacionada con la preparación de alimentos, pudo estar destinada a diversas actividades o talleres. Ambas estructuras se encuentran conectadas, por lo que pudieron albergar a una sola familia extendida, la cual dividió espacialmente su residencia, separando los lugares de actividad meramente residencial de los de producción económica. Los diferentes conjuntos domésticos de la Zona Residencial Oriente están separados entre sí por pequeños arroyos y caminos. La topografía de esta área fue el principal factor que determinó el orden y organización urbana, ya que los complejos residenciales claramente siguen las riberas de estos pequeños arroyos. El uso de estos arroyos de temporal fue ventajoso, ya que al estar secos la mayor parte del año proveían de una superficie relativamente plana sin vegetación, entonces creaban un mecanismo perfecto para la comunicación entre los distintos complejos arquitectónicos.

Gráfica 1. Cálculo estadístico de la ocupación del sitio arqueológico de Guiengola.



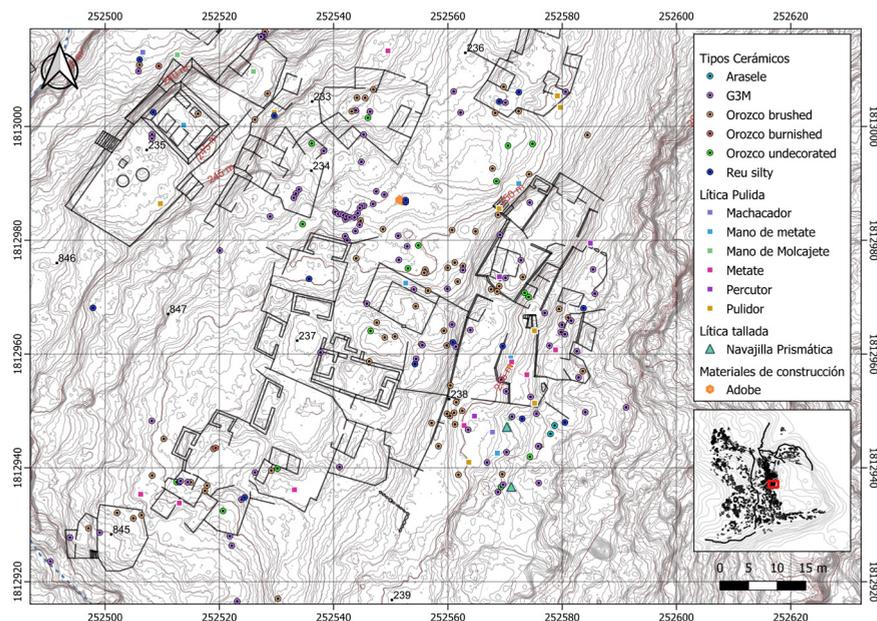
Al comparar los edificios de la Zonas Residenciales Oriente y Norte, encontramos diferencias importantes, tanto en la densidad de construcción como en su extensión de estas. Se documentaron 35 edificios en la Zona Norte y 44 en la Oriente, distribuidos en siete grupos de registro, estando los grupos 1 al 3 y el grupo 7 en la Zona Norte y los grupos 4 al 6 en la Zona Oriente. Se contabilizó el número de patios existentes en cada uno

de los conjuntos, con la finalidad de estimar el tiempo de ocupación de los espacios. Una vez obtenido el número, se obtuvo la mediana y la moda de cada uno de estos grupos, ya que se consideró que este análisis estadístico es más significativo que el promedio del número de patios, porque elimina situaciones excepcionales en la muestra, como edificios atípicos con un número particularmente excesivo de patios. Esta metodología está basada en el trabajo de Tourtellot [1988], quien realizó extensos estudios para comprender el crecimiento de las unidades residenciales mesoamericanas.

La mediana y la moda (gráfica 1) obtenidas fueron multiplicadas por 23.5, este número fue propuesto por Michel Oudijk en su análisis genealógico de los linajes zapotecas del Posclásico, es decir para su estudio, él consideró que cada generación puede medirse en periodos de 23.5 años. Es consciente de que este número es arbitrario, por lo que hace una reflexión extensiva basada en otros autores como Alfonso Caso, Mary Smith o Marteen Jansen, quienes han abordado el tema [Oudijk 2008b: 100]. Una vez realizado este cálculo obtuvimos que los grupos 1 al 2, ubicados en la Zona Norte del sitio, presentaron una ocupación de 23.5 años, donde la mayor parte de sus componentes presentan únicamente un patio, en tanto que los grupos 3 y 7 presentaron una ocupación de 70.5 años, debido a que la mayor parte de los edificios presentes en ellos tuvieron tres patios. Por otra parte, la Zona Residencial Oriente presentó una ocupación más prolongada, encontrando un rango de ocupación para el grupo 4 de 47 años, cuya mayor parte de sus edificios contaron con dos patios. Los grupos 5 y 6 presentaron una ocupación de 117.5 y 94 años, ya que la mayor parte de sus edificios contaron con cuatro y cinco patios respectivamente.

En estos sectores residenciales fue realizado un análisis de materiales arqueológicos de superficie (mapa 6), dicho análisis se realizó *in situ*, porque georreferencia cada artefacto localizado, describiéndolo tipológicamente y dejándolo en su lugar, con la finalidad de perturbar en lo más mínimo al sitio arqueológico. La base de datos se llenó por medio del software ArcGIS Survey 123 App. Cada tiesto, vasija y artefacto lítico fue descrito durante el recorrido. Los datos recopilados para cada artefacto fueron tipo, forma, función; dimensión x, y, z; color de gráfico Munsell y se tomaron fotografías de alta resolución. Tenemos la confianza de que los materiales arqueológicos *in situ* son representativos de los edificios donde se encontraron, ya que los edificios del sitio permanecen en excelentes condiciones. Los patios, cuartos y paredes son lo suficientemente altos para evitar la dispersión de materiales arqueológicos. Además, se encontraron varias vasijas agrietadas o colapsadas pero la mayor parte de su material aún se encontraba unido, lo cual evidencia que la dispersión de materiales fue mínima.

Mapa 6. Distribución de materiales arqueológicos en el Conjunto 237 y 238.



El análisis también separó los materiales arqueológicos por fase cerámica. Descubriendo que 1 482 o 77% de los tiestos de muestra son diagnósticos de la fase Ulam o Posclásico Tardío (1300-1521 d. C.). 424 o 22.1% de los tiestos de la muestra fueron identificados como tipos encontrados en la fase Aguadas o Posclásico Temprano (900-1300 d. C.); sin embargo, en su estudio detallado sobre la Cerámica Clásica y Posclásica de la cuenca del Río de los Perros, Judith Zeitlin menciona que la mayoría de las formas y tipos de esta época continuaron presentes en los sitios del Posclásico Tardío que estudió, en especial los tipos Barbacana, Nicolás, y Orozco, que fueron los que encontramos para esta fase [Zeitlin 1978]. Sólo 13 o 0.67% de los tiestos de la muestra fueron tipos del Tixum o Clásico Tardío (600-900 d.C.) y se encontraron inmersos en contextos llenos de cerámica del Posclásico Tardío, asociados a patios y cuartos, así que pensamos que estos 13 tiestos podrían haber sido traídos, de alguna manera, por los pobladores de Guiengola, porque no encontramos otro testimonio de ocupación anterior.

Los artefactos de cerámica analizados, encontrados en el sitio, se utilizaron principalmente para fines domésticos, como cocinar y servir alimentos. En Guiengola los cuencos cónicos domésticos de loza gris con soportes zoomórficos fueron el tipo de cerámica más frecuente. Estos cuencos pre-

sentaban típicamente águilas, jaguares, murciélagos, serpientes y lagartos como animales representados.

Dividimos la muestra de cerámica más allá de la tipología de Zeitlin separando los tiestos según su función. Con este planteamiento encontramos vasijas para cocinar o preparar alimentos como comales, pichanchas, chil-moleras y cántaros; recipientes para servicio de alimentos, tales como platos, tazones cónicos, tazones semiesféricos y tazones de silueta compuesta; vasijas para almacenar comida, agua u otros artículos como apaxtles y cántaros. Como cada tiesto fue georreferenciado, se pudo crear mapas de distribución de las diferentes funciones dentro de los conjuntos domésticos, encontrando probables áreas de actividad como la cocina en muchos de los edificios. En los conjuntos más grandes, como en el conjunto 237 (mapa 6), observamos la evidencia de patios especializados, ya que tenían patios sin evidencia de artefactos, mientras que otros patios y el exterior de la casa presentaban una gran cantidad de cerámica para cocinar y servir alimentos. Curiosamente, los contextos rituales, como los templos y algunas plazas, carecían de artefactos, como si estos hubiesen sido limpiados antes de ser abandonados. Una excepción a esta situación fue la Plaza Central del sitio, donde se documentaron evidencias de vasijas para cocinar.

Finalmente, uno de los análisis más importantes fue identificar qué tipos pueden estar relacionados directamente con materiales de los Valles Centrales de Oaxaca. En este sentido identificamos 1 100 tiestos con tipos diagnósticos de los Valles Centrales, como vasijas G3m, o la variedad producida localmente que se identificó como copia de estos últimos Suristmo Reu Sitly Grey; La presencia de comales ha sido identificada como evidencia de la presencia zapoteca en el Istmo [Zeitlin 1978: 96], así que los incluimos en esta categoría. Por otro lado, identificamos 829 tiestos de tipos identificados por ser fabricados en el sur del Istmo; encontramos que la mayoría de estas vasijas eran grandes ollas del tipo Orozco *brushed*. Probablemente dichos recipientes se usaron para almacenar agua dulce, como las encontradas actualmente en las casas del Istmo de Tehuantepec.

Los artefactos líticos también fueron domésticos. Pulidores, martillos, manos de metate, de molcajetes y hachas de mano. Los materiales fueron georreferenciados, fotografiados y analizados, los cuales describen su forma, función y materia prima, encontrando que fueron fabricados con granito, basalto, arenisca y riolita.

DISCUSIÓN

Michel Oudijk y J. Zeitlin han descrito el proceso de conquista del Istmo de Tehuantepec por los gobernantes de Zaachila durante el Posclásico Tardío [Oudijk 2000, 2019; Zeitlin 2005]. Mencionan que alrededor del año 1350, Cocijoeza 11 Agua, con la creación de alianzas y matrimonios políticos, crearon una confederación de ciudades donde conquistaron y ocuparon al Istmo de Tehuantepec, fundaron poblaciones como Guevea y Jalapa en tierras pertenecientes a poblaciones mixes, huaves, chontales y zoques. Una segunda ola migratoria sucedió en 1450, cuando la hegemonía de Zaachila en los Valles Centrales desapareció. Esto obligó a parte de la familia gobernante de Zaachila, dirigida por Yecaquiahuitl o Cocijopii, a trasladarse al Istmo donde establecieron su capital, en la población de Tehuantepec capturada a los huaves, y desde donde consolidaron su poder y presencia política. Oudijk enfatiza que estos aliados militares formaron el núcleo de los diferentes *yoho* o barrios leales a los gobernantes. Una vez que las conquistas fueron consolidadas, las tierras ocupadas fueron divididas entre los diferentes líderes de estos *yoho*, quienes también dividieron su tierra entre sus seguidores.

Con base en el análisis del registro etnohistórico en conjunto con los rangos de tiempo de construcción de los grupos explorados en Guiengola, proponemos como hipótesis que las secciones de la ciudad que estuvieron habitadas por más tiempo, los grupos No. 5 y No. 6, ubicados en la Zona Residencial Oriente, tuvieron un lapso similar al que transcurrió entre la fundación de los primeros asentamientos zapotecos en el Istmo y el derrumbe del dominio de Zaachila en los Valles Centrales. Específicamente este rango temporal abarca desde las primeras campañas militares de Cocijoeza 11 Agua en 1350 hasta el traslado final de la familia real de Zaachila a Tehuantepec en 1450, abarcando un siglo en total.

Basados en nuestros hallazgos, que muestran una posible ocupación de 100 años, proponemos que Guiengola se fundó inicialmente durante la primera ola de invasiones y la consolidación del poder zapoteca dentro del Istmo de Tehuantepec, alrededor de 1350. Permaneció como un centro de poder político durante un siglo, antes de ser finalmente abandonado durante la segunda ola de colonización que se produjo en 1450. Esto se apoya, además, al no haber encontrado material relacionado con algún tipo de ocupación de la época colonial. Este fenómeno, puede deberse al traslado de la familia real de Zaachila a Tehuantepec, donde establecieron una nueva capital que serviría como centro de su poder en la región. Las familias nobles de Guiengola fueron conscientes de las ventajas que podía traer la

cooperación en la creación de la nueva capital zapoteca. Como resultado, optaron por participar en este importante evento sociopolítico. Futuras exploraciones, enfocadas en registrar la dimensión temporal de espacios, mediante la identificación de subestructuras en plazas y patios, podrán ayudarnos a corroborar esta hipótesis.

Este proyecto se diseñó principalmente para comprender cómo la población Zapoteca se transformó, adaptó y conservó sus tradiciones, prácticas culturales y modos de vida en este nuevo asentamiento alejado de su tierra natal. El concepto de Etnogénesis es importante, ya que nos permite examinar los procesos que ocurren cuando las personas experimentan migraciones o desplazamientos a un nuevo hogar. Usualmente en estas situaciones, nuevas formas de identidad emergen, desafiando aquellas nociones que consideran a la identidad como un fenómeno estático [Roosens 1989; Hu 2013; Voss 2015].

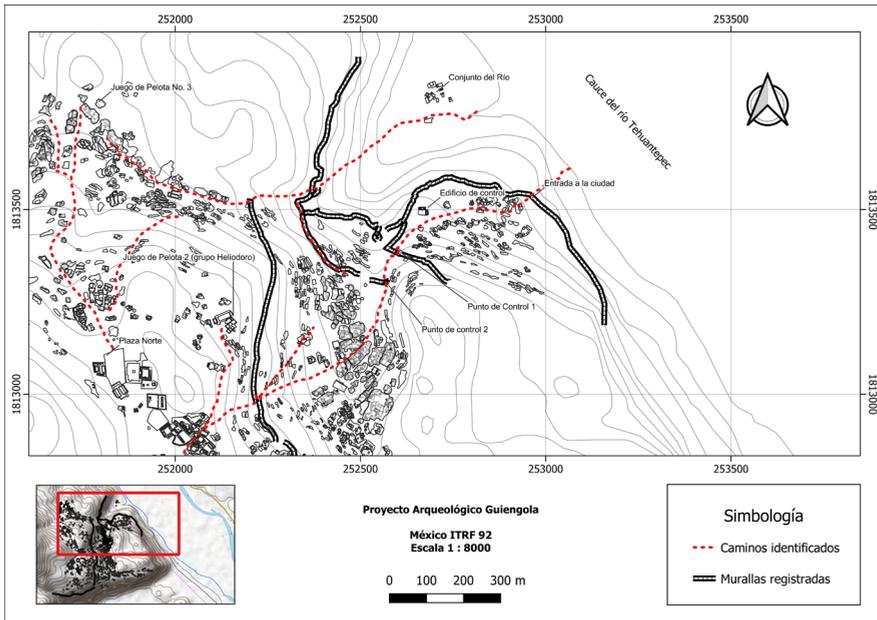
Los zapotecas que migraron al Istmo llegaron a un espacio con una presencia multicultural. El concepto de hibridación nos resulta útil para comprender los procesos de cambio cultural que experimentaron los habitantes de Guiengola. Este concepto sugiere que las personas interactúan y transforma sus prácticas cotidianas en contextos de contacto cultural [Bhabha 2012; Card 2013; Deagan 2013; Silliman 2015; Fithratullah 2019]. El concepto de hibridación cultural nos permite comprender cómo las tradiciones, formas de adaptación y actos de resistencia interactúan en contextos donde culturas diferentes se encuentran en estrecha convivencia. Con este proyecto, examinamos las decisiones de las personas que vivieron en Guiengola cuando se enfrentaron a un nuevo ambiente, reconfigurando su paisaje social y aprovechando nuevas oportunidades.

García Canclini [García 1997, 1999, 2018] examina la hibridación cultural en el marco de la comunicación intercultural. Destaca la interacción entre las culturas locales y globales, cuando argumenta que este fenómeno es un proceso de criollización o mestizaje cultural. Explora cómo la hibridación da forma a las prácticas sociales, las identidades y las dinámicas de poder en las sociedades contemporáneas, en especial con el proceso de sumisión y agencia. Los procesos son análogos a las estrategias descritas por Nyongesa [2018], quien muestra que los inmigrantes eligen entre la hibridación cultural y la fijación como estrategias de resistencia para sobrevivir en nuevos entornos. En el contexto de Guiengola es importante abordar estas opciones como decisiones que los grupos no pertenecientes a la nobleza tenían disponibles, mientras construían su nuevo hogar, decidían qué bienes de consumo adquirir y mantener, incluso tomaban decisiones sobre qué artículos reemplazar o reinventar para sobrevivir en este nuevo espacio.

La presencia de materiales arqueológicos pertenecientes tanto a tipos de los Valles Centrales, como al Istmo de Tehuantepec sugiere la adopción de costumbres y prácticas culturales propias de la región. Ollas especializadas en la cocina de especies nativas o una gran presencia de ollas de gran formato para el almacén de grandes cantidades de agua nos hablan de cómo los zapotecos ya habían amoldado sus prácticas cotidianas al modo de vida del Istmo. Judith Zeitlin [1978: 252] menciona además elementos culturales como los enterramientos dorsales extendidos que, junto con el uso de comales, nos habla de tradiciones culturales arraigadas que fueron transportadas sin modificaciones.

Como conclusión, el escaneo LIDAR y el recorrido de superficie han brindado información valiosa sobre un centro político regional zapoteca, previamente desconocido. El análisis espacial reveló una ciudad en expansión que abarcó 360 ha. La ciudad presenta evidencia de una intrincada organización social basada en estructuras fundamentadas en el parentesco, como los primeros barrios coloniales documentados en Tehuantepec. El descubrimiento de un sofisticado sistema amurallado de fortificaciones (mapa 7), intrincadas redes de caminos internos y evidencia de una ciudad organizada jerárquicamente, arrojó luz sobre las complejidades, no sólo del control y la autonomía del sitio, sino sobre cómo los grupos sociales no perteneciente a la nobleza vivieron y organizaron económica, religiosa y socialmente, construyendo espacios y modificando el paisaje para crear su hogar.

Mapa 7. Murallas al norte de la ciudad, se remarcan los caminos identificados con el escaneo LiDAR así como los diversos puntos de acceso que estos atraviesan.



Estos hallazgos tienen profundas implicaciones para nuestra comprensión del urbanismo del Posclásico Tardío. Se han obtenido valiosos conocimientos al examinar los complejos detalles de este asentamiento, que incluye las tácticas y dinámicas empleadas por el pueblo llano en la construcción de sus barrios y las diferencias significativas entre estas áreas y las áreas de habitación de las élites. La existencia de barrios y áreas residenciales tan vastos, intrincados y diversos, desafía las suposiciones previas sobre las capacidades de los pobladores para organizar y crear sus propias comunidades, mostrando que había un grado de agencia y que no eran seguidores ciegos de los deseos de los altos rangos de la nobleza. Gracias a esta investigación, profundizamos nuestra comprensión de las complejidades sociales, políticas y económicas de la organización de los barrios prehispánicos del Posclásico Tardío, al allanar el camino para una mayor exploración y apreciación más profunda de la organización social zapoteca.

Agradecemos a la fundación Wenner-Gren por proporcionar los fondos para esta investigación por medio de la beca Gr. 10341, así como al Colegio de Ciencias y Artes de la Universidad de Indiana. También un sincero agradecimiento al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antro-

pología e Historia (INAH), por aprobar esta investigación durante las temporadas 2018, 2021 y 2022-2023. Por último, agradecemos a la población de Tehuantepec, especialmente a los habitantes de las Tejas y al Comisariado de Bienes Comunales de Lieza por siempre abrirnos sus puertas y permitir estos trabajos de exploración.

REFERENCIAS

Bernal, Ignacio y Lorenzo Gamio

1974 *Yagul, el palacio de los seis patios*, vol. 16. IIA-UNAM. México.

Bhabha, Homi K.

2012 *The location of culture*. Routledge. Nueva York.

Burgoa, Francisco de

1989 *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, 2 vols. Editorial Porrúa. México.

Carballo, David M.

2011 Advances in the Household Archaeology of Highland Mesoamerica. *Journal of Archaeological Research*, 19 (2): 133-189.

Card, Jeb J. (ed.)

2013 *The Archaeology of Hybrid Material Culture*, Jeb J. Card (ed.). Southern Illinois University Press. Carbondale, Illinois. <<https://muse.jhu.edu/book/27471>>. Consultado el 13 de octubre de 2021.

Carrillo Bosch, Vania y Leobardo Pacheco Arias

2019 Fotogrametría digital, técnica de apoyo de mapeo y registro en la zona arqueológica de Yagul, Oaxaca. *Cuadernos del Sur*, 24 (47): 22-36.

Deagan, Kathleen

2013 Hybridity, identity, and Archaeological Practice, en *The Archaeology of hybrid material culture*, Jeb J. Card (ed.). Southern Illinois University Press. Carbondale Illinois: 260.

Elson, Christina M. y R. Alan Covey

2006 *Intermediate Elites in Pre-Columbian States and Empires*. University of Arizona Press. Arizona.

Fernández Dávila, Enrique

2021 *Guiengola, Tehuantepec. Orgullo zapoteca*. INAH. México.

Fernández Dávila, Enrique, Tito Mijangos y Alexis Sepúlveda

2006 Informe técnico del recorrido de superficie para la elaboración del expediente técnico para declaratoria de zona federal en el cerro Guiengola, Tehuantepec, Oaxaca, México. INAH. México.

Fithratullah, Muhammad

2019 Globalization and Culture Hybridity; The Commodification on Korean Music and Its Successful World Expansion. *Digital Press Social Sciences and Humanities*, 02, 30 de mayo: 83-89.

Fleming, Andrew

2012 The future of landscape archaeology, en *Landscape Archaeology between Art and Science*, Sjoerd J. Kluiving y Erika B. Guttmann-Bond (eds.). Amsterdam University Press (From a Multi- to an Interdisciplinary Approach). Amsterdam: 461-470.

García Canclini, Néstor

1997 El debate sobre la hibridación. *Revista de crítica cultural*, 5: 42-44.

1999 *La globalización imaginada*. Planeta. México.

2018 La antropología ante los narradores de la globalización. *Encartes*, 1 (1): 27-38.

Gay, José Antonio

1982 *Historia Antigua de Oaxaca*. Porrúa. México.

Hu, Di

2013 Approaches to the Archaeology of ethnogenesis: Past and emergent perspectives. *Journal of Archaeological Research*, 21 (4): 371-402.

King, Stacie M., Elizabeth Konwest, Andrew Workinger et al.

2014 Más que conquista: un cuento de dos fortalezas en la región de Nejapa. *Cuadernos del Sur*, 19 (36): 21-41.

Martín Regalado, Cintia Natalia, Rosa María Gómez-Ugalde et al.

2011 Herpetofauna del cerro Guiengola, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. *Acta Zoológica Mexicana*, 27 (2): 359-376.

Nyongesa, Andrew

2018 *Cultural Hybridity and Fixity: Strategies of Resistance in Migration Literatures*. Mwanaka Media and Publishing Pvt Ltd. Oxford. <<https://ebook-central.proquest.com/lib/iub-ebooks/detail.action?docID=5535235>>. Consultado el 18 de octubre de 2021.

Oudijk, Michel R.

2000 *Historiography of the Bènizàa: the Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 AD)*. Universitait of Leiden. Leiden.

2008a Una nueva historia zapoteca: la importancia de regresar a las fuentes primarias, en *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*, van Doesbourg, Sebastián (ed.). Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Oaxaca de Juárez: 89-116.

2008b *The Postclassic period in the Valley of Oaxaca: The archaeological and ethnohistorical records*. University of Colorado Press (After Monte Albán: Transformation and Negotiation in Oaxaca, Mexico). Boulder, Colorado.

2019 *Cambiar para seguir igual, la fundación y caída del cacicazgo de Tehuantepec (Siglos XV y XVI)*. IJ-UNAM, Doctrina Jurídica, 849. México.

Peterson, David A. y Thomas B. Mac Dougall

1974 *Guiengola. A Fortified Site in the Isthmus of Tehuantepec*, vol. 10. Vanderbilt University (Vanderbilt University publications in anthropology). Nashville, Tennessee.

Ramón Celis, P. Guillermo

2021 Informe de actividades de la temporada 2021 del Proyecto Arqueológico Guiengola. Dinámicas del desplazamiento humano durante el Posclásico Tardío en el Istmo de Tehuantepec. INAH. México.

Robles García, Nelly M.

2016 *Mitla, su desarrollo cultural e importancia regional*. Fondo de Cultura Económica. México.

Robles García, Nelly M. y Agustín E. Andrade Cuautle

2011 El Proyecto Arqueológico del Conjunto Monumental de Atzompa, en *Monte Albán en la encrucijada regional y disciplinaria: Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Monte Albán*, Nelly M. Robles García y Ángel I. Rivera Guzmán (eds.). INAH-Oaxaca. Oaxaca de Juárez: 285-313.

Roosens, Eugen E.

1989 *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Sage Publications, Inc. Newbury Park, California.

Rosenswig, Robert M., Ricardo López-Torrijos, Caroline E. Antonelli et al.

2013 Lidar mapping and surface survey of the Izapa state on the tropical piedmont of Chiapas, Mexico. *Journal of Archaeological Science*, 40 (3): 1493-1507.

Sepúlveda Chiñas, Alexis

2005a Guiengola: Histórica descripción/I. *Ciudad Principal-Guique Guidxi*, 1 (1): 9-13.

2005b Guiengola: Histórica descripción/II y última. *Ciudad Principal-Guique Guidxi*, 1 (2): 6-11.

Silliman, Stephen W.

2015 *A requiem for hybridity? The problem with Frankensteins, purées, and mules*. *Journal of Social Archaeology*, 15 (3): 277-298.

Smith, Michael E.

2005 City size in Late Postclassic Mesoamerica. *Journal of Urban History*, 31 (4): 403-434.

Tourtellot, Gair

1988 Developmental Cycles of Households and Houses at Seibal, en *Household and*

Community in Mesoamerican Past, Richard Wilk R. y Wendy Ashmore (eds.). University of New Mexico Press. Albuquerque, Nuevo México: 97-119.

Voss, Barbara L.

2015 What's new? Rethinking ethnogenesis in the archaeology of colonialism. *American Antiquity*, 80 (4): 655-670.

Zeitlin, Judith Francis

1978 *Community Distribution and Local Economy on the Southern Isthmus of Tehuantepec: An Archaeological and Ethnohistorical Investigation*, tesis de Ph.D. Dissertation. Yale. New Heaven, Connecticut.

2003 Recordando a los reyes: el lienzo de Guevea y el discurso histórico de la época colonial, en *Escritura Zapoteca: 2,500 años de historia*, María de los Ángeles Romero Frizzi (ed.). CIESAS, INAH. México: 265-304.

2005 *Cultural politics in colonial Tehuantepec : community and state among the Isthmus Zapotec, 1500-1750*. Stanford University Press. Stanford, California.

Sumisión química en mujeres y sus representaciones en medios de comunicación españoles

*Diego Fernández Piedra**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

*Enrique Gallego Granero***

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

*Patricia Hontoria Zaidi****

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN: *Este artículo analiza la problemática de la sumisión química y el tratamiento que ésta ha recibido por parte de los medios de comunicación españoles durante el verano de 2022. Se llevó a cabo una investigación mixta en la que, a partir de una exhaustiva revisión bibliográfica y documental previa, se realizaron 10 entrevistas y 142 cuestionarios online a mujeres residentes en España, con edades comprendidas entre los 18 y 30 años. El fin del estudio fue analizar las representaciones sociales proporcionadas por los medios de comunicación sobre la sumisión química y la posible problemática social y de salud, vinculada a un determinado sector de la población española. Los resultados obtenidos mostraron cómo éstas, enfocadas en señalar de qué manera las sustancias son las culpables de la situación, eximen así al agresor y culpan a la víctima por no haber llevado a cabo prácticas de cuidados que hubieran evitado la agresión.*

PALABRAS CLAVE: *sumisión química, medios de comunicación, violencia sexual, prácticas de cuidados, drogas.*

* diefer05@ucm.es

** enrigall@ucm.es

*** patriciahontoria@gmail.com

Chemical submission in women and its social representations in Spanish mass media

ABSTRACT: *This article analyzes the problem of chemical submission and the treatment it has received by the Spanish media during the summer of 2022. A mixed investigation was carried out in which, based on an exhaustive bibliographic and documentary review, 10 interviews and 142 online questionnaires were carried out with women residing in Spain between the ages of 18 and 30. The purpose of this study was to analyze the social representations provided by the media on chemical submission and the possible social and health problems linked to a certain sector of the Spanish population. The results obtained showed how these representations, focused on showing how substances are to blame for the situation, exonerate the aggressor and blame the victim for not having carried out care practices that would have prevented the aggression.*

KEYWORDS: *Chemical Submission, mass media, sexual violence, care practices, drugs.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo, enmarcado en el campo disciplinario de la psicología social, pretende mostrar cómo la realidad que se nos presenta acerca de la sumisión química varía en función del enfoque empleado para tratar esta problemática. Los medios de comunicación, por medio de diferentes campañas de concientización, que se centran en las víctimas y en la sustancia, promueven modificaciones en la cognición social, las actitudes y los procesos de socialización [Álvarez 2012], que crean discursos para enlazar la responsabilidad de la víctima y criminalizan las drogas, en lugar de señalar al agresor y hablar de las sustancias desde otra postura menos estigmatizadora, utilizada, a su vez, en la exposición mediática. Ante el auge de la temática en los *mass media* y las susceptibilidades colectivas, generadas en torno a ello, se observa la alta capacidad persuasiva de los medios frente al mensaje ofrecido (Teoría de la Bala Mágica), tal y como lo refiere Cruz Mendoza [2021].

No podemos olvidar el peso que en esta realidad tiene el uso de procesos de influencia social, los cuales persiguen “el efecto que produce la situación sobre las personas, sobre lo que hacen, sobre lo que piensan y sobre lo que sienten” [Sabucedo *et al.* 2018: 160]. De esta forma, se constata lo establecido por Cialdini [2001] acerca de cómo los procesos que ponen en marcha los individuos bajo influencia socialmente inducida son diferentes a los que se desarrollarían sin ella. Dicha manera de tratar la información tiene la finalidad de causar miedo a las personas para que modifiquen sus compor-

tamientos, no acudan a determinados espacios denominados como peligrosos y actúen de manera esperada según ciertas características, siendo el género determinante en el fenómeno que estamos analizando al responder las mujeres más positivamente a las estrategias de persuasión presentadas [Orji *et al.* 2015]. Con base en el germen ideológico heteropatriarcal [Esteban 2009: 27.41] y contrario a modelos emergentes más contemporáneos de resolución de cuestiones psicosociológicas de manera contraria a la lógica dominante [Martínez *et al.* 2019: 167-176], se muestra que:

Desde la infancia, la sexualidad de las mujeres está construida en oposición a la de los hombres y está impregnada de significados que asientan las bases del riesgo y de la amenaza. Los mecanismos de transmisión son muchos y difusos: en la escuela, en casa, en el grupo de amigas/os. Ellas son orientadas desde pequeñas a tener precaución y una clara orientación heterocentrada sobre sus cuerpos [Barjola 2018: 105].

Este tipo de mensajes muestran cómo las mujeres no pueden vivir su sexualidad igual que los hombres debido a que están condicionadas por la inseguridad.

El discurso de los medios de comunicación sobre las agresiones sexuales se basa en detalles morbosos que causan miedo y perduran en el imaginario colectivo, provocando que ciertas prácticas se prohíban para el género femenino, pues si traspasan esos límites, adoptarán el papel de “mala mujer” que no ha cumplido con las prácticas de cuidados para no evitar agresiones [Barjola 2018]. Si a este mensaje le sumamos el conflicto de las drogas, la información se vuelve aún más alarmista, ya que se apoya también en los prejuicios y estereotipos que rodean a las sustancias para narrar los delitos, ya que, tal y como se señala en Borraz [2022], enfocarse únicamente en las agresiones facilitadas por el uso de drogas ha puesto en construcción una nueva problemática al situar en un primer plano la figura de aquellos agresores que son desconocidos para la víctima y que suministran la sustancia para la aproximación, porque configuran una realidad no correspondiente a muchos de los hechos acontecidos.

Una de las polémicas que rodean al consumo de información es que, en gran parte de los casos, las personas no la afrontan de manera crítica, sino que asumen como verdadero el mensaje de los medios de comunicación [González *et al.* 1989]. La obra *Pánicos Morales* [Cohen 2017] habla de cómo los *mass media* son capaces de establecer ideas representativas de diferentes fenómenos que perduran en el imaginario social. Por ello, es importante que la manera en la que tratan la información no sea sesgada ni esté in-

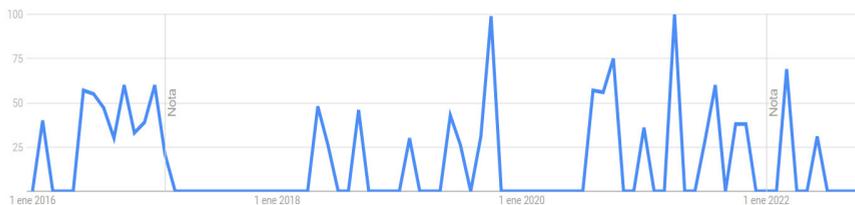
fluida por ningún tipo de interés, ya sea político, comercial o económico. Según Cohen, cuando en una sociedad un fenómeno es definido como una amenaza para el “común”, estamos ante la construcción de un pánico moral [Hernández 2015]. Este hecho es presentado de manera estereotipada y sencilla para que pueda permear en la memoria popular y producir, a su vez, el denominado Efecto de Saliencia. En concordancia con lo expuesto por Álvarez Gálvez [2012], en dicho efecto las personas interiorizan algunos temas con mayor relevancia debido a la gran cobertura por parte de los medios de comunicación. Por ello, sus juicios se redirigen más hacia los propios mensajes resaltados por los *mass media* frente a la propia realidad, al tener lugar, entonces, un efecto cognitivo de rápida automatización al proporcionar los criterios que deben adoptar para evaluar sus actitudes y conductas ante el tema presentado.

METODOLOGÍA

Se implementó un diseño de investigación mixto con el fin de estudiar las representaciones sociales proporcionadas por los medios de comunicación sobre la sumisión química y la posible problemática social y de salud vinculada a un determinado sector de la población española. Es decir, se parte de la idea de la complementariedad existente entre lo cualitativo y lo cuantitativo, además de proveer diferentes tipos de conocimientos y ventajas al investigador como la información más detallada y nuevos enfoques [Boeije 2010]. Las herramientas de producción de datos seleccionadas fueron la revisión documental, la entrevista y el cuestionario, que nos permitieron trabajar tanto con datos cuantitativos como cualitativos primarios, los cuales pudimos cruzar con los recopilados anteriormente de la revisión bibliográfica.

El 21 septiembre de 2016, el periódico español *El País* confirmó el primer caso de agresión sexual, vinculado a la burundanga [Domínguez 2016]. Tras esta situación, noticias similares comenzaron a aparecer de manera recurrente en los medios informativos españoles, provocando así un aumento notable en las búsquedas de Internet relacionadas con este fenómeno (ver gráfica 1).

Gráfica 1. Interés de búsqueda en relación al término “burundanga” y “sumisión química” en el buscador de Google.



Fuente: Adaptado de Google Trends.

Tomando los gráficos facilitados por Google Trends, se observa el fenómeno que justifica la realización de un análisis del tratamiento de la sumisión química en las ediciones digitales de aquellos periódicos con mayor número de visitas, según el Estudio General de Medios, en su segunda y tercer ola: *El País* (>1 000 000), *El Mundo* (>600 000), *La Vanguardia* (>500 000) y *ABC* (>400 000). El periodo de análisis elegido abarca desde el 1 de febrero —pico de búsqueda según la anterior figura— hasta el 31 de septiembre de 2022, fecha cuando las consultas en Google bajaron considerablemente.

De la muestra definida han resultado más de 50 noticias entre los cuatro medios seleccionados, sólo eligiendo aquellas páginas que hablaban sobre la problemática analizada. Para recoger y analizar los datos recabados, se utilizó lo expuesto en el siguiente cuadro.

Cuadro 1. Variables establecidas para el análisis.

	Variables	Valores
1	Medio	<i>El País, El Mundo, La Vanguardia, ABC</i>
2	Fecha	1 de febrero al 31 de septiembre de 2022
3	Temática	Sumisión química Drogas Agresión sexual
4	Sección	Lugar en donde se inserta la noticia
5	Resumen y tratamiento	Lenguaje, palabras usadas, etcétera

Fuente: Elaboración propia.

El perfil seleccionado para conformar la muestra sobre la que se realizó tanto las entrevistas como el cuestionario, emana de la consulta de diferentes estudios, acción hecha con la finalidad de conocer qué pautas se repiten más como personas agresoras y víctimas. En ellas se pudo ver cómo, en la mayoría de los casos, la persona agresora era un hombre conocido por la víctima, mientras que la persona afectada suele ser mujer con una edad media de 25.9 años. Así pues, para la captación de personas informantes, se llevó a cabo un muestreo no probabilístico discriminatorio exponencial mediante la técnica “bola de nieve”, basado en los siguientes criterios de inclusión provenientes del perfil antes citado: ser mujer de entre 18 y 30 años con residencia en España, mayoritariamente en la Comunidad de Madrid y haber consentido de manera expresa participar en la investigación.

En todo momento se respetó la confidencialidad y privacidad de las personas informantes, con base en la Ley Orgánica 7/2021 de 26 de mayo, realizando un proceso de anonimato mediante la codificación según el género, la edad y el número de la entrevista. Finalmente, para esta investigación se contó con la colaboración de 152 mujeres, de las cuales 10 fueron entrevistadas y 142 contestaron al cuestionario

El cuestionario se realizó mediante Google Forms, por lo que fue llevado a cabo vía Internet. Su distribución se hizo en redes sociales —aplicaciones de mensajería instantánea, Instagram, Twitter—. Para este menester, se solicitó a personas cercanas que distribuyeran el enlace a la herramienta de producción de datos mediante los medios antes citados. Con la intención de generar una distribución lo más homogénea posible y distante a las personas investigadoras, los sujetos iniciales quedaron excluidos de la investigación. En él se preguntó a las participantes: sus datos demográficos, prácticas de consumo de drogas, conocimiento sobre la sumisión química, los medios de comunicación, sus prácticas de cuidados y tipo de ocio. Los temas fueron elegidos en función a los objetivos que buscamos, ya que tienen en cuenta las variables más importantes de nuestro estudio. Los datos recabados fueron recogidos y tratados en el programa Microsoft Excel, usando su módulo de análisis de datos que es la herramienta de estadística descriptiva; gracias a este proceso pudimos describir las características y comportamientos de la muestra seleccionada, mediante el análisis de frecuencias, representado en diversos gráficos.

En el caso de las entrevistas, la modalidad elegida fue la semiestructurada. Al tratarse de este tipo de instrumento, era necesaria la realización de un guion previo a llevarlas a cabo. Las preguntas seleccionadas versaron sobre el fenómeno de la sumisión química, el tratamiento de los medios de comunicación, las pautas de consumo de las entrevistadas en espacios

de ocio y experiencias vinculadas con casos de sumisión química cercanas a ellas. Se eligió esta técnica porque, por medio de la recolección del discurso de los informantes, se recaban experiencias personales cercanas a la problemática de la sumisión química. Dicho fenómeno, por ser un tema construido como tabú por gran parte de la sociedad al estar estrechamente relacionado con lo sexual y las drogas, difícilmente es accesible a su conocimiento de otra forma que no sea con este procedimiento.

Se llevó a cabo un análisis descriptivo de los datos obtenidos en los cuestionarios, al enmarcar en el campo disciplinar de la psicología social como herramienta teórico-metodológica para dar respuesta a los objetivos mediante su cuantificación, pues “permite evidenciar las inferencias seguidas en el razonamiento y las reglas de interpretación utilizadas para arribar a nuevos conocimientos” [Blas *et al.* 2010: 102]. Se consideró adecuado realizar este tipo de análisis debido a que la sumisión química es un fenómeno que afecta al grueso de la sociedad, por ende, permite explicar cómo viven y entienden esta problemática un grupo determinado de mujeres de dicho contexto social global. Por otro lado, los resultados obtenidos en las entrevistas fueron interpretados mediante un análisis de contenido temático, con la intención final de recopilar los discursos más relevantes para el tema de investigación y agruparlos en bloques temáticos que pudiesen ser interpretados desde la percepción existente del fenómeno estudiado [Díaz 2018].

EL FENÓMENO DE LA SUMISIÓN QUÍMICA

A pesar de parecer que la sumisión química es un fenómeno de nuevo desarrollo en la actualidad, se trata de un término francés (*soumission chimique*) acuñado en el año 1982 para definir a todo tipo de agresión que se realiza mediante la administración de drogas a la víctima sin su conocimiento y disminuir su grado de consciencia [Cruz Landeira *et al.* 2008]. Como la agresión sexual es el delito más reiterado por medio de la administración subrepticia de sustancias, seguido por los robos [Telemadrid 2023], se creó el concepto *drug-facilitated sexual assaults* (agresión sexual facilitada por drogas) para referirse únicamente a los delitos de sumisión química que estén relacionados con lo sexual [García Caballero *et al.* 2017].

La problemática de la sumisión química puede dividirse en dos conceptos diferentes: sumisión química oportunista o vulnerabilidad química, usado para referirse a todos los delitos en los que el agresor se aprovecha del estado de indefensión de la víctima por el consumo voluntario de sustancias [García Caballero *et al.* 2014]; y la sumisión química proactiva, cuyas agresiones ocurren por la administración subrepticia de drogas a la

víctima [García Caballero *et al.* 2014]. Algunos autores también contemplan un tercer caso: cuando los sucesos que acabamos de explicar ocurren de manera conjunta, es decir, casos en los que hay un consumo voluntario de sustancias por parte de la víctima, junto con la administración de éstas por parte de la persona agresora [García Caballero *et al.* 2014].

Las drogas más vinculadas a esta problemática suelen ser las depresoras, ya que su detección en el cuerpo es compleja puesto que se eliminan de manera rápida, además de hacer efecto en un periodo corto de tiempo [Carrero *et al.* 2019]. Estas sustancias resultan idóneas porque actúan sobre el sistema nervioso central al producir síntomas similares a una intoxicación etílica, tales como amnesia, confusión, desorientación o desinhibición [Cruz Landeira *et al.* 2008]. En los medios informativos, las sustancias más nombradas son siempre las drogas no institucionalizadas, es decir, todas aquellas cuyo consumo está prohibido, penalizado y son percibidas como un problema, provocando que no sean aceptadas socialmente y se perciba al consumidor como una persona desviada de la norma [Pons *et al.* 1999].

La sustancia con mayor presencia en los casos acontecidos de sumisión química es el alcohol etílico, tal y como se señala en Monk y Jones [2014], quienes analizan la relación entre el consumo de alcohol y las agresiones sexuales, denunciadas entre jóvenes del Reino Unido. En esta investigación, el 93.3% de las víctimas admitieron el uso voluntario de esa sustancia, previamente a la agresión, situación ratificada posteriormente mediante un análisis químico-toxicológico que demostró cómo el 80% de las víctimas estaban en estado etílico reseñable. Otro ejemplo es el estudio de Cruz Landeira, Quintela y López [2008], en el cual realizan un análisis de las características principales de la sumisión química, concluyendo que el 71% de las víctimas admitieron el consumo voluntario de alcohol previamente a la agresión. De manera similar a la investigación presentada anteriormente en este párrafo, estos datos se corroboraron con un análisis químico-toxicológico en el que se expuso que el 61.7% de las víctimas dieron positivo en etanol.

El *binge drinking* o “consumo por atracción” se ha ido instaurando en España en los últimos tiempos, fenómeno que consiste en la consumición de altas cantidades de alcohol en un tiempo reducido, ya que aumenta la diversión, la sociabilidad y las posibilidades de mantener relaciones sexuales [Romo *et al.* 2020]. A su vez, se trata de una de las sustancias que mayor cantidad de dinero deja al Estado en impuestos [Sempere 2022]. Junto con estos datos, encontramos que el ocio nocturno en España representa 1.8% del Producto Interior Bruto español y emplea a más de 200 personas, siendo éste el motivo de su poca penalización [Hosteltur 2019]. Así pues, con base en Isorna Folgar y Rial Boubeta [2015], algunas drogas, por ejemplo

el alcohol, son interpretadas como facilitadoras para mantener relaciones sexuales entre los jóvenes por su efecto desinhibidor. Esta problemática se ratifica con el análisis llevado a cabo por Romero Sánchez y Jesús Mejía [2010], en el cual el 28% de los hombres reconocieron que habían dado alcohol, de manera premeditada, a mujeres para conseguir tener relaciones sexuales con ellas, a lo que el 44% de las participantes contestaron que habían sufrido este tipo de prácticas. Los datos recogidos por García Caballero, Quintela y Cruz Landeira [2017] identifican a las víctimas como mujeres jóvenes con edades comprendidas entre los 13 y 29 años y que los agresores suelen ser hombres conocidos por las víctimas, haciendo que éstas se sientan en un espacio seguro exento de peligro.

Tras el alcohol se detectaron medicamentos recetados en el 31.8% de las víctimas, los más usados fueron las benzodicepinas, los antidepresivos y los antibióticos; el 71.4% de estas personas los habían mezclado con bebidas alcohólicas, tal y como relata la investigación efectuada por López Rivadulla, Cruz Landeira y Quintela [2005]. Esta realidad no sólo se encuentra presente en la víctima, también está en la persona agresora cuando demuestra cómo la cultura de consumo de alcohol está inmersa en la sociedad.

Podemos encontrar otra sustancia depresora vinculada a este fenómeno: el gammahidroxibutirato (GHB); aunque no ha sido hallada de manera habitual en casos de sumisión química, es denominada, junto con la burundanga, como la “droga de la violación” [Cruz Landeira *et al.* 2008].

La práctica del *needle spiking* (pinchazos) comenzó en Inglaterra en 2021, fue hasta ese año cuando empezó a replicar el fenómeno en diferentes países europeos como Francia, España, etcétera. Siguiendo a Bendau *et al.* [2023], estas agresiones buscan administrar una sustancia por medio de un pinchazo, sin que la víctima se entere, con fines sexuales, presentando un caso de sumisión química proactiva. Actualmente, aunque hay una gran alarma generada por los medios de comunicación, diferentes estudios toxicológicos como los llevados a cabo por el Ministerio del Interior español, no han encontrado evidencias de administración de sustancias mediante este método [Ambarova *et al.* 2022].

Existen dudas sobre los pinchazos, ya que no es sencillo inyectar una droga a alguien sin tener los conocimientos necesarios, junto con la situación de hacerse en espacios oscuros y con mucho movimiento [Controla Club 2022]. Burillo, coordinador de la Sociedad Española de Medicina de Urgencias y Emergencias habla de cómo en la mayoría de los casos no están detectando algo, además, si se estuviera inyectando alguna sustancia, dejaría un bulto en la piel de las víctimas que han reportado estos casos [20 minutos 2022]. Este autor, en el mismo medio antes citado, añade cómo los

síntomas que experimentan las víctimas pueden ser causados por una reacción vagal debido al dolor del pinchazo, al estrés y a la ansiedad a la que se ven sometidas. El hecho de que no se estén inyectando drogas, no exime a la persona agresora del delito que está cometiendo ya que el pinchazo tiene una intencionalidad: causar miedo [Escalante 2007] y tratar de agredir sexualmente a una persona [Bendau *et al.* 2003]. Esto podría interpretarse como una “violación alegórica” [Segato 2003], ya que, a pesar de no haber algún tipo de contacto que pueda ser definido como sexual, hay una intencionalidad que causa el mismo sentimiento de horror y miedo que el de una violación. El foco, como sostiene la autora, debería centrarse en el agresor y en relatar cómo, mediante la imitación simbólica de una agresión sexual, se están produciendo casos en los que las personas agresoras pinchan a las víctimas para tratar de aprovecharse de ellas, pues presentan metafóricamente mecanismos reproductores de la violencia falocéntrica [Huacuz 2009].

Las prácticas de prevención que se recomiendan de forma generalizada, expuestas por Janos y Espinoza [2019], para evitar estas agresiones, recaen sobre las víctimas. Si los cuidados no se implementan por parte éstas, sufren un proceso de responsabilización social al haberse alejado de la norma fenómeno que evidencia una metáfora de la violencia estructural ejercida hacia la mujer, expresada y vivida en la actualidad de manera similar a lo planteado por Rosenberg [2013]. Asumir estas medidas favorece la creencia de que quienes las cumplen son capaces de evitar estos peligros, situación que desarrolla procesos justificadores de las agresiones [Janos *et al.* 2019]. Es por esto que se han implementado diferentes dispositivos como los cubrevasos para evitar situaciones de sumisión química, los cuales sólo son útiles en casos proactivos y son vendidos en estos espacios, sesgando económicamente su acceso a las personas [NiusDIario 2022].

RESULTADOS

Del conjunto de búsquedas realizadas en los medios citados en el apartado de metodología, los términos que más resultados ofrecieron fueron “sumisión química” “burundanga” y “agresiones sexuales”, por este orden. De manera antagónica, proyecciones sobre conceptos como “agresión sexual y drogas facilitadoras”, “sumisión química oportunista”, entre otros, no ofrecieron resultados.

Como ya se ha comentado, el término “burundanga” empieza a tener mucho peso en los medios a partir de 2016 y “sumisión química”, a partir del 2017 (ver cuadro 2).

Cuadro 2. Ejemplo titular de prensa 1.



LA VANGUARDIA

Barcelona

ALMINUTO / INTERNACIONAL / POLÍTICA / OPINIÓN / SOCIEDAD / DEPORTES / ECONOMÍA / LOCAL / GENTE / CULTURA / SUCEOS **SUSCRIBETE**

A PLENA LUZ DEL DÍA

Detenido por abuso sexual a una mujer drogada en un banco de paseo de Gràcia

- Los hechos sucedieron este martes sobre las seis de la tarde
- La vivienda social se convierte en arma electoral

Fuente. Periódico *La Vanguardia*, 15 de mayo de 2019. <<https://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20190515/462256697716/detenido-abuso-sexual-mujer-paseo-gracia-barcelona.html>>.

Concretamente en España, esta información comienza a repuntar de manera pareja en los medios durante el verano de 2016, época cuando se produce una violación en grupo en unas fiestas populares muy famosas en el ámbito nacional y que genera la mimetización entre los conceptos antes citados.

Cuadro 3. Ejemplo titular de prensa 2.



EL PAIS

Cataluña

Los Mossos investigan cinco denuncias por pinchazos a chicas en discotecas

Una nueva forma de sumisión química que fue detectada por primera vez en zonas de ocio de Francia llega a Cataluña

Fuente. Periódico *El País*, 26 de julio de 2022. <<https://elpais.com/espana/catalunya/2022-07-26/los-mossos-investigacion-cinco-denuncias-por-pinchazos-a-chicas-en-discotecas.html>>.

Esta concatenación entre sumisión química y agresiones sexuales, ayudada por la aparición de ciertas sustancias poco conocidas, contribuyen a simplificar la realidad de este fenómeno, reduciendo todo a casos concretos: ocio, personas jóvenes, uso de drogas. A continuación, se analiza lo que supone para la subjetividad de las personas que han participado en la presente investigación, la creación de este tipo de referentes contextuales.

De los resultados obtenidos sorprende que, a pesar de que la sumisión química se describe como un fenómeno que afecta a muchas mujeres jóvenes, sólo una de ellas respondió de manera afirmativa haber escuchado hablar de este fenómeno en un centro educativo, frente a 71% de las que contestaron que había sido en los medios de comunicación. Este tipo de respuesta muestra que, a pesar de ser una problemática que existe desde hace mucho tiempo, cada día es más conocida por su visibilización en los medios de comunicación, como comenta una de las entrevistadas.

Pues ahora como está en auge, y han salido bastantes testimonios, que ha salido la iniciativa de denuncia tu bar y [...] Los medios de comunicación han estado bastante alerta de estas situaciones y han informado bastante sobre ello. Creo que se ha tratado de una manera desfavorable para las mujeres. Por ejemplo, en el caso de la chica que denunció al dueño de un bar porque la encerró dentro para violarla después de drogarla, sacaron incluso después al agresor a hablar en los medios de comunicación [...] Pero claro, si tú muestras a un posible agresor en los medios de comunicación, estás dando pie a que otras mujeres no quieren denunciar para no verse en esa situación [Mujer 21, 1].

La sumisión química es una problemática tan compleja que no puede ser explicada sin tener ciertos conocimientos específicos, al verse influida por diferentes variables como las drogas o el género. Así, muchas de las noticias publicadas no son contrastadas con personas expertas, causando que la información sea confusa y sensacionalista al basarse en estereotipos, prejuicios y mitos en la mayor parte de los casos. Con base en la postura de Sánchez [2021], si a esto le sumamos que el foco está sobre la víctima y la sustancia, como hemos comprobado con el análisis de las noticias y con el relato de una de las entrevistadas por medio de su experiencia personal, nos encontramos con discursos en las noticias que perjudican a las víctimas. Las realidades relatadas desde los medios de información no se basan en hechos fehacientes, por lo que muchas víctimas no se identifican con esas narraciones y acaban por no denunciar gracias al miedo de ser revictimizadas o por no sentirse representadas con esos hechos.

Como hemos presentado al inicio de este apartado, durante la investigación se han seguido de cerca las diferentes noticias que se publicaron durante el 1 de febrero y el 31 de septiembre de 2022 en España sobre la sumisión química y en prácticamente ninguna se aprecia un discurso donde se penalice al agresor o se hable de prácticas de cuidados que vayan más allá de las que puedan ejecutar las posibles víctimas. Como muestra, una

de las entrevistadas cuenta la manera en que se percibe la actitud sensacionalista en los medios de comunicación:

A ver, yo creo que los medios de comunicación dieron mucha visibilidad a un problema que no se conocía y al final lo que hicieron fue decir: “Mira, este problema existe y hay que tener cuidado con ello”. Y bueno, sí que es verdad que hay gente que dice que exageran, puede ser que exageren. A lo mejor pues, no ocurre como lo cuentan, pero yo creo que sí que los medios de comunicación exageran para tener más visualizaciones y ser como más vistos, pero tienen ese punto de realidad [Mujer 21, 2].

Como se ha comentado anteriormente, los titulares con relación a la sumisión química siempre están llenos de términos como “droga del violador”, “pinchazo de droga”, “droga más usada”, “drogas invisibles”, entre otras, siempre en términos criminalizadores de las sustancias. El foco, por lo regular, está constantemente sobre el peligro de las drogas y lo que pueden causar como si fueran un agente con intencionalidad.

Al hablar de manera frecuente sobre las sustancias desde los medios de comunicación, el tipo de sumisión química más nombrado es el proactivo, cuando el más repetido es el de vulnerabilidad química. Sin embargo, este último delito no se ajustaría a los diferentes discursos que se plantearon desde los medios, debido a que en éstos se habla de personas agresoras que suministran sustancias a las víctimas y no de cómo el alcohol es la sustancia más común en la mayor parte de todos los casos, situación utilizada por la persona agresora que aprovecha la intoxicación de la víctima.

Para conocer el efecto que pudieran tener este tipo de noticias, quisimos preguntar por el tipo de sustancias que se utilizaban para provocar sumisión química. Así pues, se presentan las respuestas en el siguiente cuadro:

Cuadro 4. Descripción del porcentaje de veces que fue elegida la sustancia por las encuestadas.

Burundanga	Alcohol	Benzodiacepinas	GHB	Cocaína
66%	34%	21%	6%	4%

Fuente: Elaboración propia.

Como se puede observar, la sustancia que eligieron las encuestadas como la más empleada en los casos de sumisión química es la burundanga, droga que no se corresponde con la más presente, según los laboratorios toxicológicos, en los análisis realizados a personas que han sufrido este tipo de agresiones. De igual forma, en la problemática más reciente acerca de los pinchazos, también se habla de la burundanga como posible droga presente en este tipo de delitos y, al igual que con el resto de los casos de sumisión química, no se han encontrado indicios del empleo de esa sustancia [Ill *et al.* 2022].

A ver, pues no estoy muy puesta en el tema de drogas, pero hubo un boom de la burundanga, que luego también salió a raíz de ahí otro tipo de droga que era como la droga zombi o algo así la llamaban y yo creo que pueden utilizar la burundanga. También he escuchado algunos casos prácticos de compañeras que lo han sufrido, que creo que me decían, del éxtasis, también ha sido muy sonado. O el MDMA también. Sobre todo, MDMA, LSD y todas esas sustancias que al final te hacen perder un poco... no los papeles, sino la razón, ¿sabes? Como que dejas de tener tu pensamiento y dices: "Se me está yendo de las manos." ¿Sabes? [Mujer 21, 2].

Es muy importante analizar cómo la prensa difunde esta información porque crean discursos que no se corresponden con la realidad como ocurre con la burundanga. El relato hegemónico en la población estudiada relaciona de manera mayoritaria el uso de esta sustancia con casos de sumisión química, cuando ocurre todo lo contrario. No obstante, dicha droga tarda hasta 60 minutos en hacer efecto, por lo que no cumpliría con la característica de la inmediatez necesaria [Gómez 2016]. Si a esto le añadimos, siguiendo con lo expuesto por el autor, que los síntomas que produce —fuertes delirios, convulsiones o fiebre— no se corresponden con las sustancias que

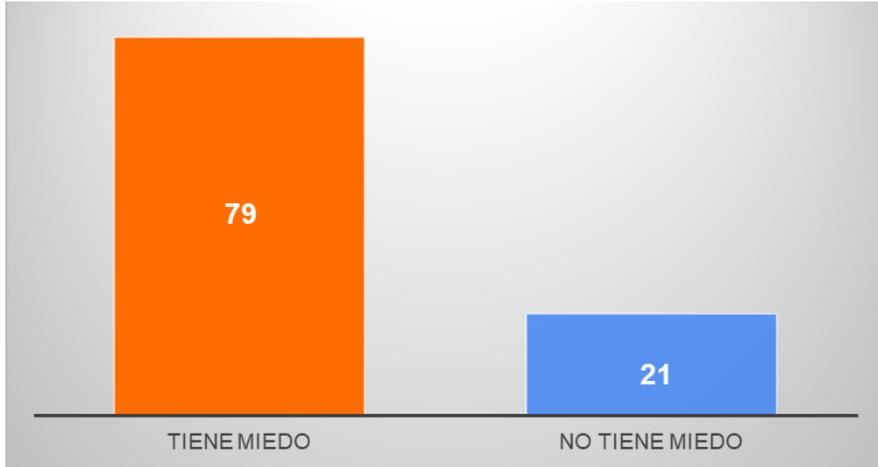
se emplean en la sumisión química, hace complicado que sea un reflejo de la realidad

Durante la investigación se observa cómo las entrevistadas no hablaban del alcohol como una droga, indicador de la normalización de su consumo.

Pues a ver, yo creo que actualmente en España salir de fiesta está muy condicionado al uso de alcohol, o de ingerir otro tipo de drogas. Pero mayoritariamente de ingerir alcohol. O sea, no creo que sea una cosa que haga yo aisladamente, yo creo que es una cosa que hacemos todas [Mujer 21, 1].

Alrededor de las agresiones facilitadas por drogas, se ha creado un discurso basado en una persona proveedora malvada y una consumidora vulnerable, vinculado a la primera realidad al género masculino y la segunda al femenino; encuentra legitimación por parte del patriarcado, el cual permite este fenómeno con base en el aprovechamiento de las oportunidades sexuales que brinda una persona vulnerable por parte de una sexualidad masculina desmesuradas y la protección vinculada a la sexualidad femenina, mediante una socialización desde el miedo y la cautela, la cual limita y construye todo lo exterior en términos de amenaza [Pascual 2016]. No obstante, normalizar contribuye al continuo desarrollo de las políticas del miedo y los relatos del terror sexual, en el que las mujeres sienten miedo en ciertas situaciones por cómo se han narrado o contado diferentes hechos presentados como límites que no deben de ser pasados para evitar posibles agresiones [Borraz *et al.* 2021]. Este fenómeno ha influido en las entrevistas, puesto que el 79% confiesan tener miedo a sufrir la problemática de la sumisión química.

Cuadro 5. Porcentaje de mujeres que relatan tener miedo cuando frecuentan espacios de ocio. Nocturno.



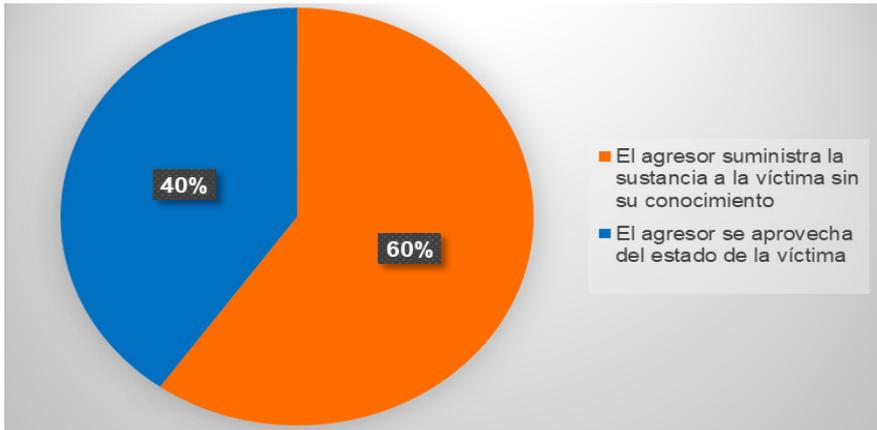
Fuente: Elaboración propia.

El relato basado en el terror sexual ayuda a que el discurso que se presenta desde los medios de comunicación sea menos incómodo y genere menos resistencia. Éste, sustentado en una persona agresora, malvada, desconocida, responde más a un mito que a la propia realidad, pues quien lleva a cabo este tipo de agresiones suele ser una persona conocida por parte de la víctima [Ribas 2022]. Sin embargo, el 72% de las personas encuestadas creían que el agresor y la víctima no tenían una relación previa a la agresión, como muestran estos extractos de entrevistas en los que relatan la problemática de la misma forma que los medios de información, demostrando así su influencia en el imaginario social al crear un relato diferente se asemeja a lo ocurrido realmente.

Puede ser un total desconocido, como el caso del que ha hablado de la chica que simplemente era el camarero del bar [Mujer 21, 1].

Yo creo que en la mayoría de los casos son desconocidos, porque si tú conoces a una persona lo más normal es que no creas que te vaya a drogar. O sea, yo tengo un montón de amigos hombres, que yo cuando salgo con ellos, lo último que voy a pensar es que me van a drogar, si no, no saldría con ellos [Mujer 21, 2].

Cuadro 6. Porcentaje que responde a “¿Cree que la mayor parte de los casos de sumisión química se producen porque el agresor suministra algún tipo de sustancia a la víctima sin el conocimiento de esta? ¿O porque el agresor se aprovecha del estado de intoxicación de la víctima?”.



Fuente: Elaboración propia.

Lo mismo ocurrió cuando se preguntó acerca del delito, es decir, si creían que la sumisión química más común era la oportunista o la proactiva.

Yo creo que aprovecharse de una persona que no está en sus capacidades es decir que esté borracha o algo así. Pienso que es más accesible [Mujer 26, 3].

Del mismo modo, la mayor parte de las agresiones sexuales que ocurren por sumisión química se piensa que son proactivas, como muestran las respuestas de nuestras encuestadas. Lo más habitual, el 60%, cree que el agresor suministra algún tipo de sustancia a la víctima. Sin embargo, lo que realmente ocurre es la vulnerabilidad química. En un estudio realizado por García, Quintana y Cruz Landeira [2017], el 73% de las víctimas reconocieron haber consumido alcohol de manera voluntaria. Si a este hecho se le añade que se encontraron rastros biológicos en el 68.9% de las víctimas, se muestra cómo las agresiones eran oportunistas.

En la mayor parte de los artículos de prensa consultados durante la investigación, se trata la sumisión química como una problemática basada en la administración subrepticia de drogas. En casi ninguna noticia se nombra la vulnerabilidad química o si se hace es para mostrar que hay dos variables del fenómeno y/o para hablar de las prácticas de cuidados que

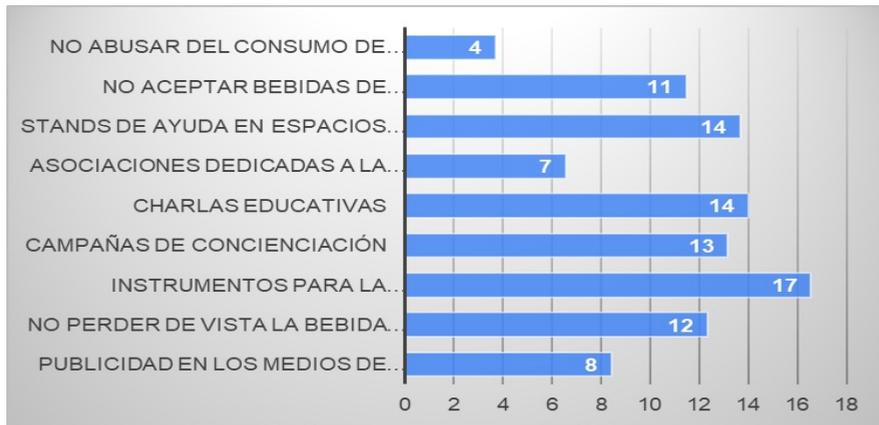
deben llevar a cabo las posibles víctimas para minimizar la posibilidad de que suceda el fenómeno. De forma unánime, siempre se recomienda, como ejemplifica López [2018], reducir el consumo de drogas, vigilar su bebida, comprar diferentes dispositivos que las ayuden a detectar drogas en su bebida, etcétera.

Sobre todo cuidar el vaso, en plan, mi madre siempre me lo dice cada vez que salgo, ten cuidado con el vaso [Mujer 22, 4].

Mi madre siempre me decía, lo típico de no te vayas sola a ningún sitio, no te vayas con gente que no sea de confianza. Cuida tu copa. Y no tomes nada de lo que te ofrezcan, ni bebas de las copas de por ahí [Mujer 23, 5].

El efecto de estos discursos acerca de la minimización de los riesgos se puede observar en los resultados de nuestro cuestionario respecto a quién debe llevar a cabo las prácticas de cuidados, puesto que el 72% de las mujeres respondieron que son ellas mismas quienes deben implementar las prácticas de cuidados. Las opciones más votadas han sido aquellas que tienen que llevar a cabo las víctimas, como utilizar instrumentos de detección de drogas en la bebida, no perder el vaso de vista o *stands* de ayuda en espacios de ocio como se puede observar en el cuadro 7.

Cuadro 7. Porcentaje de las prácticas que las encuestadas creen que se deberían llevar a cabo para frenar el fenómeno.



Fuente: Elaboración propia.

La bibliografía y noticias encontradas acerca de las prácticas de cuidados es escasa, además de estar destinada únicamente a las víctimas, como se ha comentado anteriormente. Por ello, lo más correcto sería dotar a las personas susceptibles de sufrir este tipo de violencia de conocimientos suficientes para entender los riesgos que engloba la sumisión química proactiva y oportunista [López 2018]. Por medio de la educación se debería de construir la idea de que si alguien se encuentra bajo los efectos de cualquier droga es una oportunidad para mantener una relación sexual [Panyella *et al.* 2020].

CONCLUSIONES

Que la sumisión química o los pinchazos no hayan sido tratados de la manera correcta no significa que no sean fenómenos presentes en nuestra sociedad, de hecho, son problemáticas muy complejas, vinculadas con realidades como el género, los intereses económicos y las drogas, las cuales son interpretadas de manera superflua.

Los medios de comunicación tienen gran poder de influencia en la sociedad española, lo que se puede apreciar en el hecho de que el 71% de las mujeres que participaron en esta investigación conocen el fenómeno de la sumisión química por medio de ellos. Su representación ha permeado el imaginario colectivo hasta tal punto que los discursos sobre la sumisión química se construyen en la opinión pública sobre la imagen que ellos construyen. Es decir, se nos presenta una persona agresora desconocida que droga a la víctima sin su conocimiento, quien es la responsable máxima del acto por no llevar a cabo ciertas medidas de prevención para poder evitar esa agresión. Los avances tecnológicos, periódicos digitales y redes sociales han provocado un exceso de información, a veces conocido como “infoxicación”, que puede confundir a las personas acrecentando el proceso que acabamos de reseñar. Estas fuentes de información ejercen violencia sexual en tanto que no realizan noticias descriptivas y culpan, en muchas ocasiones, a la víctima de su propia situación, generando que más mujeres se sientan violentadas e interpeladas por esos relatos. Si a esto se suma que en muchas ocasiones este tipo de delitos se rodean de impunidad, normalización y silenciamiento, gran número de las víctimas prefieren no hacerlos públicos ni denunciarlos porque significa un proceso de victimización secundaria que nada les va a subsanar.

En esta investigación se ha presentado, desde una perspectiva distinta a las hegemónicas, una interpretación diferente sobre el fenómeno de la sumisión química, basada, según los datos manejados, en la existencia de una

mayor prevalencia de casos de vulnerabilidad química, en vez de sumisión proactiva. En ellos la persona agresora se aprovecha del estado de embriaguez de otra que ha consumido, casi siempre, alcohol para cometer una agresión sexual. El hecho de que la víctima haya consumido algún tipo de sustancia no rebaja la cuantía del delito, ya que las personas agredidas que están borrachas no deben ser vistas como una presa fácil. Que el alcohol no sea percibido en muchas ocasiones como una droga, debido a la tradición cultural de España, donde su consumo está totalmente normalizado, hasta el punto de ser el segundo país que más alcohol consume todos los días, no exime a esta sustancia de su implicación en el fenómeno tratado.

Los datos expuestos muestran cómo la economía y el consumo es una realidad que también está presente en el fenómeno de la sumisión química porque la mayor parte de los delitos sexuales que se producen ocurren en espacios de ocio, usualmente ocio nocturno, implicando que son lugares que amasan beneficios por medio de la venta de bebidas alcohólicas, en su gran mayoría, por lo que una publicidad o tratamiento negativo por parte de los medios, en los que se hablara del alcohol como la droga de los violadores, no beneficiaría a empresas, instituciones, etcétera.

Se corrobora de esta forma cómo el consumo de drogas no es percibido de la misma manera si es realizado por parte del género femenino que del masculino, pues la interpretación y la prevención variarán según el género de la persona que las realiza o recibe la agresión.

Este tipo de percepciones muestran cómo la sociedad patriarcal está presente en todo tipo de espacios y situaciones, donde lo femenino participa desde una posición social, biológica y cultural abnegada. La manera en que las mujeres experimentan los espacios de ocio y las relaciones que en éstos se desarrollan, es totalmente distinta a la que viven los hombres. Ellas, desde pequeñas, son educadas en el miedo, haciendo que siempre tengan presente la protección frente a cualquier tipo de agresión, y si no lo hacen sienten culpa y vergüenza, dos sentimientos que sirven para callar a las mujeres porque piensan que no van a ser creídas y serán cuestionadas por su comportamiento. No se puede hablar de agresiones sexuales sin tener en cuenta el tipo de educación sexual que reciben los jóvenes, ya que siempre se basa en mostrar la responsabilidad de la víctima sobre su propia situación, en lugar de hablar de la responsabilidad de quien agrede y del consentimiento en la relación.

REFERENCIAS

Álvarez Gálvez, Javier

2012 Modelos teóricos sobre los efectos de los medios de comunicación de masas. *Universidad Complutense de Madrid*. <<http://eprints.ucm.es/45398/>>. Consultado el 10 de febrero de 2022.

Ambarova Elizaveta y Dalila M. Olmo López

2022 Las Fuerzas de Seguridad no ven indicios de sumisión química en más de 200 denuncias por pinchazos. *El Mundo*, octubre, <<https://www.elmundo.es/espana/2022/10/05/633c0f61fdddf30188b45de.html>>. Consultado el 10 de febrero de 2022.

Barjola, Nerea

2018 *Microfísica sexista del poder: El caso Alcàsser y la construcción del terror sexual*. Virus. Barcelona.

Bendau, Antonia, Twila Michnevich, Moritz B. Petzold et al.

2023 Spiking *Versus* Speculation? Perceived prevalence, probability, and fear of drink and needle spiking. *Journal of Drug Issues*, 0 (0). <<https://doi.org/10.1177/00220426231197826>>. Consultado el 28 de agosto de 2023.

Blas, Héctor, María José Sánchez y María Paula Tujague

2010 El Análisis Descriptivo como recurso necesario en Ciencias Sociales y Humanas. *Fundamentos en Humanidades*, 11 (2): 101-114. <<http://fundamentos.unsl.edu.ar/pdf/articulo-22-101.pdf>>. Consultado el 1 de septiembre de 2023.

Boeije, Hennie

2010 *Analysis in qualitative research*. SAGE. Londres.

Borraz, Marta

2022 El relato del terror tras los pinchazos en discotecas que busca “disciplinar” a las mujeres. *elDiario.es*, agosto. <https://www.eldiario.es/sociedad/retrato-terror-pinchazos-discotecas-busca-disciplinar-mujeres_1_9220335.html>. Consultado el 10 de febrero de 2022.

Borraz, Marta y Alba Alfageme

2021 Hoy en día ir por la calle sin miedo es un privilegio reservado a los hombres. *elDiario.es*. <https://www.eldiario.es/sociedad/alba-alfageme-hoy-dia-calle-miedo-privilegio-reservado-hombres_128_8485067.html>. Consultado el 10 de abril de 2022.

Carrero, Antonio, Beatriz Martínez, Daniel Troncoso et al.

2019 Protocolo de actuación y manejo del paciente sospechoso de sumisión química en los Servicios de Urgencias. *Medicine*, 90 (12): 5316-5319. <<https://doi.org/10.1016/j.med.2019.11.017>>. Consultado el 10 de marzo de 2022.

Cialdini, Robert B.

2001 The science of persuasion. *Scientific American*, 284 (2): 76-81. <doi:10.1038/scientificamerican0201-76>. Consultado el 28 de agosto de 2023.

Cohen Stanley

2017 *Demonios populares y pánicos morales*. Gedisa. Barcelona.

Controla Club

2022 Comunicado de Controla Club sobre el fenómeno de los pinchazos en el ocio nocturno. *Controlaclub.org*. <<https://www.controlaclub.org/es/controlaclub/noticias-controlaclub/811-comunicado-de-controla-club-sobre-el-fenomeno-de-los-pinchazos-en-el-ocio-nocturno>> Consultado el 1 de marzo de 2022.

Cruz Landeira, Angelines, Óscar Quintela Jorge y Manuel López Rivadulla

2008 Sumisión química: epidemiología y claves para su diagnóstico. *Medicina Clínica*, 131 (20): 783-789. <<https://www.elsevier.es/es-revista-medicina-clinica-2-articulo-sumision-quimica-epidemiologia-claves-su-13130017>>. Consultado el 15 de marzo de 2022.

Cruz Mendoza, Erik Daniel

2021 Medios digitales y funcionalismo: reflexiones del estreno de Joker. *Anagramas*, 19 (38): 179-94. <<http://dx.doi.org/10.22395/angr.v19n38a9>>. Consultado el 26 de febrero de 2022.

Díaz Herrera, Claudio

2018 Investigación cualitativa y análisis de contenido temático. Orientación intelectual de revista Universum. *Revista General de Información y Documentación*, 28 (1): 119-142. <<https://doi.org/10.5209/RGID.60813>>. Consultado el 1 de septiembre de 2023.

Domínguez, Nuño

2016 Primer caso confirmado de sumisión con burundanga en España . *Ediciones El País S.L.* <https://elpais.com/elpais/2016/09/20/ciencia/1474373883_897730.html>. Consultado el 1 de marzo de 2022.

Escalante, María de la Paloma

2007 *Violencia, vergüenza y violación. ¿Cómo se construye el miedo en la ciudad?* INAH. México.

Esteban, Mari Luz

2009 Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: los cuerpos como agentes. *Política y Sociedad*, 46 (1): 27-41. <<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0909130027A>>. Consultado el 4 de marzo de 2022.

García Caballero, Carlos, Angelines Cruz Landeira y Óscar Quintela

2014 Sumisión química en casos de presuntos delitos contra la libertad sexual analizados en el Instituto Nacional de Toxicología y Ciencias Forenses

(Departamento de Madrid) durante los años 2010, 2011 y 2012. *Revista Española de Medicina Legal*, 40 (1): 11-18. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4657485>>. Consultado el 15 de marzo de 2022.

García Caballero, Carlos, Óscar Quintela y Angelines Cruz-Landeira

2017 Alleged drug-facilitated sexual assault in a Spanish population sample. *Forensic Chemistry*, 4, junio: 61-66. <<http://dx.doi.org/10.1016/j.forc.2017.02.009>>. Consultado el 30 de marzo de 2022.

Gómez Escolar, Antón

2016 *Burundanga: Nunca dejes que la verdad arruine una buena historia*. lasDrogas.info. <<https://bit.ly/38NEsUp>>. Consultado el 1 de marzo de 2022.

González Carlos, Jaime Funes, Sergi González et al.

1989 *Repensar las drogas*. Grupo Igia. Barcelona.

Hernández, Candela

2015 El pánico moral mediatizado. *Apuntes de investigación del CECYP*, 26, diciembre. <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-98142015000200014&lng=es&tlng=es>. Consultado el 29 de agosto de 2023.

Hosteltur

2019 El sector del ocio nocturno factura 20.000 M € y emplea a 200.000 personas. *Hosteltur*. <https://www.hosteltur.com/126787_el-sector-del-ocio-nocturno-factura-20000-m-y-emplea-a-200000-personas.html>. Consultado el 2 de junio de 2022.

Huacuz, María Guadalupe

2018 ¿Violencia de género o violencia falocéntrica?: variaciones sobre un sistema complejo. INAH. México.

Ill, Sergi y Malvesí Lara

2022 El método del pinchazo complica atajar el fenómeno de la sumisión química. *Diario de Sevilla*. <<https://acortar.link/a0VpU2>>. Consultado el 15 de agosto de 2022.

Isorna Folgar, Manuel y Antonio Rial Boubeta

2015 Las drogas facilitadoras de asalto sexual y sumisión química. *Salud y drogas*, 15 (2): 137-150. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83941419005>> Consultado el 30 de agosto de 2023.

Janos, Erika y Agustín Espinosa

2019 A una señorita no le pasan esas cosas: Sexismo y culpabilización de la víctima en comentarios en redes sociales ante una noticia de violencia sexual ocurrida en Lima, en *Violencias contra las mujeres, la necesidad de un doble plural*, Wilson Hernández (ed). Impresiones y Ediciones Arteta E.I.R.L. Lima.

López, Esperanza

2018 Sumisión química. Guía informativa para adolescentes y jóvenes. *Cuader-*

nos de medicina forense, 24 (1-2). <<https://n9.cl/b2mjo>>. Consultado el 3 de abril de 2023.

López Rivadulla, Manuel, Angelines Cruz Landeiro, Óscar Quintela et al.

2005 Sumisión química: antecedentes, situación actual y perspectivas. Protocolos de actuación para estudios multicéntricos. *Revista Toxicología*, 22 (1). <<https://bit.ly/37nfAmc>>. Consultado el 2 de marzo de 2022.

López Hidalgo, Esperanza

2018 Sumisión química. Guía informativa para adolescentes y jóvenes. *Cuadernos de Medicina Forense*, 24 (1-2): 23-26. (EPUB, 21 de septiembre de 2020). <http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-76062018000100023&lng=es&tlng=es>. Consultado el 18 de septiembre de 2022.

Martínez, Naiara, Juan Enrique Nebot García, Beatriz Gil Juliá et al.

2019 Mitos del amor romántico: Rompiendo el marco de la heteronormatividad, en *En busca de buenas prácticas de masculinidades igualitarias desde el ámbito de la universidad*, Rosario Carmona Paredes y Joan Sanfélix Albelda (ed.). Universidad Miguel Hernández. Alicante: 167-176. <http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/190391/Mitos_Congreso%20Masculinidades_2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Consultado el 4 de marzo de 2022.

Monk, Lily y Alyson Jones

2014 Alcohol consumption as a risk factor for sexual assault: a retrospective analysis. *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 23, marzo: 55-61. <<https://doi.org/10.1016/j.jflm.2014.01.015>>. Consultado el 10 de marzo de 2022.

NiusDiario

2022 “Drink Safe”, los coleteros con cubrevasos creados en Pontevedra para evitar la sumisión química. *NiusDiario*. <https://www.niusdiario.es/espana/galicia/20220906/drink-safe-coletero-cubrevasos-contra-sumision-quimica-pontevedra_18_07380923.html>. Consultado el 2 de marzo de 2023.

Orji, Rita, Regan L. Mandryk y Julita, Vassileva

2015 Gender, age, and responsiveness to Cialdini’s Persuasion Strategies, en *Persuasive 2015: Persuasive Technology*, Thomas MacTavish y Santosh Basapur (eds). Lecture Notes in Computer Science. Springer. Cham: 9072. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-20306-5_14>. Consultado el 28 de agosto de 2023.

Panyella Carbó, María Neus, Carles Martin Fumado y Esperanza Gómez Durán

2020 Prevención de los delitos sexuales mediante sumisión química. *Elsevier*, 47 (1); 24-34. <<https://doi.org/10.1016/j.reml.2020.04.001>>. Consultado el 20 de abril de 2022.

Pascual, Alicia

2016 Sobre el mito del amor romántico. Amores cinematográficos y educación. *Dedica. Revista de educación y humanidades*, (10), 63-78. <<https://doi.org/10.30827/dreh.v0i10.6850>>. Consultado el 15 de abril de 2022.

Pons, Javier y Enrique Berjano

1999 El consumo abusivo de alcohol en la adolescencia: un modelo explicativo desde la psicología social. *Plan Nacional sobre drogas*. <<https://pnsd.sanidad.gob.es/profesionales/publicaciones/catalogo/catalogoPNSD/publicaciones/pdf/cabu.pdf>>. Consultado el 9 de marzo de 2022.

Ribas, Nicolás

2022 Las discotecas de Ibiza cierran la temporada con buenas cifras de negocio y denuncias por ruidos. *elDiario.es*. <https://www.eldiario.es/illesbalears/economia/discotecas-ibiza-cierran-temporada-buenas-cifras-negocio-denuncias-ruidos_1_9615157.html>. Consultado el 6 de marzo de 2023.

Romero-Sánchez, Mónica y Jesús Megías

2010 Alcohol use as a strategy for obtaining nonconsensual sexual relations: Incidence in Spanish University students and relation to rape myths acceptance. *Spanish Journal of Psychology*, 13 (2): 864-74. <<http://dx.doi.org/10.1017/s1138741600002511>>. Consultado el 15 de marzo de 2022.

Romo Avilés, Nuria, María Ángeles García Carpintero y Laura Pavón Benítez

2020 Not without my mobile phone: alcohol binge drinking, gender violence and technology in the Spanish culture of intoxication. *Drugs (Abingdon Engl)*, 27 (2): 154-64. <<http://dx.doi.org/10.1080/09687637.2019.1585759>>. Consultado el 30 de marzo de 2022.

Rosenberg, Florence

2013 *Antropología de la violencia en la ciudad de México: familia, poder, género y emociones*. INAH. México.

Sabucedo, José Manuel y J. Francisco Morales

2018 *Psicología social*. Editorial Médica Panamericana. Madrid. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=572400>>. Consultado el 1 de marzo de 2022.

Sánchez, Beatriz

2021 La víctima ideal en los delitos de agresión y abuso sexual. ¿Es posible evitar la victimización secundaria? *UNIVERSITAS. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, extraordinario 38, extraordinario: 2-22. <<https://n9.cl/uuwxcxy>>. Consultado el 10 de marzo de 2023.

Segato, Rita

2003 *Las estructuras elementales de la violencia*. Prometeo. Buenos Aires.

Sempere, Pablo

2022 España recaudaría 1.000 millones más si gravase el alcohol al nivel europeo. *El País S.L.* <https://cincodias.elpais.com/cincodias/2022/03/11/economia/1647018635_835754.html>. Consultado el 6 de mayo de 2022.

Telemadrid

2023 Aumenta en España el uso de la sumisión química para cometer robos y violaciones, 10 de agosto. *Telemadrid*. <Telemadrid.es>. Consultado el 6 de mayo de 2022.

20minutos

2022 Los expertos explican los interrogantes detrás de los pinchazos a mujeres en discotecas: “Lo que se está inoculando es miedo”. *20minutos*, Salud, septiembre. <<https://www.20minutos.es/salud/actualidad/un-experto-explica-los-interrogantes-detras-de-los-pinchazos-a-mujeres-lo-que-se-esta-inoculando-es-miedo-5044021/>>. Consultado el 6 de marzo de 2022.

Emociones y marcos de interpretación en el estudio de los movimientos sociales

Cuitlahuac Alfonso Galaviz Miranda*
COLEGIO DE MORELOS

RESUMEN: *Durante las décadas de 1980 y 1990 se dio una expansión en el interés de las dimensiones simbólicas de los movimientos sociales, como resultado, se desarrollaron modelos analíticos de corte más interpretativo. Algunos de los más importantes son el estudio de las emociones y el análisis de marcos. En el presente artículo se presentan los supuestos básicos que sostienen estas perspectivas teóricas como herramientas de análisis; hay un especial interés en el estudio de las emociones debido a que se trata de un enfoque más reciente y se encuentra menos desarrollado. El artículo argumenta que, aunque las perspectivas estructurales y culturales no son necesariamente excluyentes entre sí, es necesario evadir el presupuesto de la cultura y el mundo de los significados como elementos secundarios para la explicación del origen, desarrollo y fin de los movimientos sociales.*

PALABRAS CLAVE: *movimientos sociales, enfoques interpretativos, emociones, análisis de marcos.*

Emotions and interpretative frames in the study of social movements

ABSTRACT: *During the 1980s and 1990s there was an expansion of interest in the symbolic dimensions of social movements. As a result, more interpretative analytical models were developed. Some of the most important of these are the study of emotions and frame analysis. This article presents the basic assumptions that support these theoretical perspectives as analytical tools; there is a special interest in the study of emotions because it is more recent and less developed approach. The article*

* cuitlahuacgalaviz@hotmail.com

Fecha de recepción: 20 de julio de 2021 • Fecha de aprobación: 29 de septiembre de 2022

argues that, although structural and cultural perspectives are not necessarily mutually exclusive, the assumption of culture and the world of meanings as secondary elements for the explanation of the origin, development and end of social movements must be avoided.

KEYWORDS: *social movements, interpretive approaches, emotions, frame analysis.*

INTRODUCCIÓN

En el estudio de los movimientos sociales han dominado los enfoques teóricos de corte estructural [Chihu 2000] y con base en ellos se ha puesto atención en conceptos como organizaciones, recursos, condiciones estructurales, redes y elección racional [Johnston *et al.* 1995b: 3]. Dichos conceptos son importantes para comprender el origen y el desarrollo de movimientos; nos recuerdan que los fenómenos del mundo social se ven influenciados por pautas más o menos constantes que van más allá de experiencias concretas; pero, al mismo tiempo, los enfoques excesivamente estructurales también tienen sus limitantes [Johnston *et al.* 1995b]; si sólo nos centramos en ellos, seremos incapaces de explicar por qué —ante las mismas situaciones estructurales— las personas toman diferentes decisiones y actúan de formas diversas [Cedillo *et al.* 2014: 280].

Frente a tales planteamientos, los enfoques culturales cobran relevancia. Desde este tipo de perspectivas, lo que se destaca son los “trabajos de producción de significados, [los cuales pueden ser identificados] como los procesos mediante los cuales se da significado a las situaciones y por los cuales se interpreta ese significado” [Chihu 2000: 213]. Es decir, se pone atención en cómo los participantes en movimientos sociales interpretan y dotan de sentido a los elementos de su entorno. Ya desde 1994, Klandermans mencionaba que: “Los analistas de los movimientos sociales son cada vez más conscientes de que los individuos actúan en una realidad que es objeto de percepciones diferentes” [1994: 184]. Incluso, los recursos y las oportunidades políticas tienen que ser interpretados como tal para ser productivos en términos de movilización social. Ante las mismas condiciones estructurales, no todos piensan en los “recursos” y en las “oportunidades” de la misma forma.

Las condiciones estructurales no generan por sí solas acciones de protesta. Después de todo, muchas situaciones que podrían considerarse como problemas solucionables por medio de una movilización social nunca llegan a generar movimientos —aunque pueden ser no menos conflictivas que otras en las que eso sucede. Un “conflicto” se configura únicamente

cuando es percibido como tal. Además, los individuos deben interpretar que la movilización social puede ser un camino adecuado en la búsqueda de una solución [Klandermans 1994: 184-185].

Durante los años ochenta del siglo pasado inició un “giro cultural” en el estudio de los movimientos sociales;¹ a partir de esta década el interés por las dimensiones simbólicas se están haciendo cada vez más habitual, como consecuencia surgieron modelos analíticos de corte más interpretativos. Quizá el que más ha ganado espacio en las discusiones académicas es el análisis de marcos; con desarrollo posterior —iniciado en la década de los noventa—, pero con un gran potencial analítico, el estudio de las emociones es otro de estos enfoques. En el presente artículo se muestran los supuestos básicos y algunos de los conceptos que sostienen tales perspectivas como herramientas de análisis para el estudio de los movimientos sociales; hay un especial interés en el estudio de las emociones debido a que se trata de un enfoque más reciente y menos desarrollado.

EL ANÁLISIS DE MARCOS

El análisis de marcos tiene su origen en la obra de Erving Goffman [2006], quien define que la realidad social no cobra sentido por sí misma, sino que los actores sociales, individuales y colectivos, la ordenan con base en esquemas de interpretación, así, la realidad —que es compleja, dinámica y hasta contradictoria— luce coherente y permite organizar las experiencias sociales [Goffman 2006]. Los esquemas utilizados son, siguiendo a Goffman, marcos de interpretación.

La aplicación de este enfoque teórico al estudio de los movimientos sociales se debe, en buena medida, a David Snow y Robert Benford [Chihu 2006]; estos autores tienen una formación originalmente de corte estructuralista y adaptaron el análisis de marcos como una forma de aceptar e incorporar la importancia de las interpretaciones, las creencias y los valores en las prácticas de quienes participan en movimientos [Snow *et al.* 2006]. Según Snow y Benford los marcos manifiestan: “Un esquema interpretativo que simplifica y condensa el mundo de ahí afuera” [2006b: 125], de

¹ Algunos de los ejemplos más representativos de dicho proceso son los aportes de Gamson, Fireman y Rytina [1982], Klandermans [1984], Cohen [1985], Ferree y Miller [1985], Snow, Rochford, Worden y Benford [2006], Snow y Benford [2006a], Gamson [1992], así como la compilación de Johnston y Klandermans [1995a]. En México destacan los esfuerzos pioneros de Aquiles Chihu Amparán por analizar y difundir lo que denomina “el análisis cultural de los movimientos sociales” [2000].

tal forma que ciertos elementos cobran relevancia por encima de otros. En términos de movilización social, los marcos cumplen dos funciones básicas: por un lado, acentúan la gravedad de una situación concreta, que ahora se define como un “problema”; por otro lado, lo que podía ser considerado como desafortunado, pero tolerable, pasa a ser concebido como una situación cuya solución no puede aplazarse [Snow *et al.* 2006b: 125].

Además, la responsabilidad del “problema” suele ser asignada a estructuras sociales y a los grupos que las perpetúan o se benefician de ellas. Se genera, de esta manera, un discurso que delimita barreras simbólicas: lo que somos frente a lo que enfrentamos. Se hace evidente, entonces, una narrativa que construye un “nosotros” que no es similar a lo que son “ellos”, los “enemigos” del movimiento.

Una de las preocupaciones de teóricos del análisis de marcos son los modelos analíticos simplistas y estáticos. Snow y colaboradores señalan una crítica que, a su consideración, es producto de dichas perspectivas: se tiende a pensar que la decisión de los individuos de participar en un movimiento es inmutable, como si el compromiso se mantuviera estable y con la misma intensidad en cada momento y en cada persona [Snow *et al.* 2006]. Parafraseando a los autores, la decisión de participar no es definitiva, sino que está sometida a constantes reevaluaciones y renegociaciones [Snow *et al.* 2006: 39]. Hay mayor potencial explicativo en las miradas que ponen atención en el dinamismo, los cambios y las disputas —tanto al interior como al exterior de los colectivos— que caracteriza a los episodios de movilización.

Otro aporte para el estudio de los movimientos desde el análisis de marcos es la conceptualización de campos de identidad de protagonistas, antagonistas y audiencias [Hunt *et al.* 2006]. Tal conceptualización mantiene que no se debe poner atención únicamente en quienes llevan a cabo las acciones de protesta, como suele suceder, sino también en quienes muestran oposición; de esta manera, es más fácil entender la construcción de la narrativa “nosotros” contra “ellos”, así como los valores antagónicos que dan sustento a los conflictos. Además, protagonistas y antagonistas se disputan el apoyo de miembros de la sociedad que no forman parte directa en los conflictos, por ello es útil entender las posturas y valores de las audiencias que reciben sus mensajes. Éstas, con su apoyo, rechazo o indiferencia, terminan influyendo en el curso de las acciones [Hunt *et al.* 2006].

De nueva cuenta, se trata de procesos dinámicos y cambiantes donde los tres campos de identidad se influyen mutuamente. Los protagonistas realizan acciones que son respondidas por antagonistas o viceversa. Sectores de las audiencias, por su parte, pueden iniciar indiferentes y durante el

desarrollo de los movimientos, tomar partido por algún grupo o, al contrario, existe la posibilidad de quienes protagonizan inicien sus acciones con un respaldo importante de la sociedad, pero terminen por perderlo. Asimismo, puede haber participantes en los movimientos que se alejen para formar parte de las audiencias; incluso, de antagonistas.

Otra manera en la que se ha intentado imprimirle un sentido dinámico al enfoque es mediante la concepción de alineamiento de marcos. Dicho concepto hace referencia a cómo diferentes sectores sociales, con formas propias de entender el mundo, se alinean, es decir, se unen para formar parte de un movimiento social. El alineamiento de marcos ayuda a entender la vinculación entre actores sociales con similitudes ideológicas, aunque sin conexión formal. Por ejemplo, un grupo de individuos que comparten un sentimiento de injusticia, pero carecen de una plataforma de organización para intentar contrarrestar la situación [Snow *et al.* 2006].

Para que el alineamiento suceda es necesario que existan algunas similitudes en las formas de ver el mundo de los participantes [Snow *et al.* 2006: 48], no se necesita que las similitudes sean plenas y estén presentes en todos los aspectos, lo que sí es irremplazable es que los diagnósticos de la realidad y las soluciones propuestas luzcan suficientemente claras y coherentes para justificar la permanencia en los movimientos o la incorporación de algunas audiencias.

Snow y colaboradores plantean que los integrantes de un movimiento pueden modificar las fronteras de sus esquemas de interpretación con el objetivo de incluir los intereses o puntos de vista de potenciales participantes. Incluso, según los autores, esta extensión puede incluir elementos que mantienen poca relación con los objetivos iniciales de la movilización, pero significativos para posibles integrantes [Snow *et al.* 2006].

Posturas como la anterior han sido merecedoras de críticas. De hecho, Daniel Cefaï [2008] cree que tal planteamiento entiende la creación de marcos de interpretación como producto de acciones totalmente calculadas y conscientes. Cefaï critica que, de esta manera, se pierde de vista el carácter interaccionista de los movimientos, con lo cual las dinámicas culturales son asimiladas como fenómenos estratégicos, dejando de lado el conjunto de procesos conflictivos, contradictorios y hasta reversibles de la creación de significado [2008: 54].

Cefaï propone un concepto para evadir tales problemas: gramáticas de la vida pública. Tal concepto que hacen referencia a discursos existentes previamente y paralelamente a la construcción de los movimientos y que ya cuentan con legitimidad para juzgar situaciones concretas como “problemas”. Desde los movimientos se debe hacer eco de estos discursos para

lograr visibilidad y disputar el apoyo de las audiencias. Así, no es posible manipular libremente tales gramáticas de la vida pública, pues quienes participan en movimientos no las eligen [Cefaï 2008].

Uno de los ejemplos más destacados en ese sentido es la interpretación sobre el uso o no de la violencia física. Cabe la posibilidad que haya movimientos sociales donde los participantes tengan diagnósticos de la situación y objetivos colectivos compartidos y que —en términos de métodos— haya disputas entre quienes encuentran legítima la violencia y quienes no lo hacen; claro, también hay movimientos que se unen en torno a la idea de la utilización de métodos de lucha exclusivamente pacíficos, así como protestas sociales donde todas y todos los participantes se inclinan por prácticas violentas.

Lo cierto es que, en términos analíticos, es importante matizar la tesis de Snow y Benford sobre el alineamiento de marcos como una función estratégica para mantener la vigencia de los movimientos, con ello, los autores se acercan más a los postulados de la elección racional que a los del interaccionismo simbólico.

Con todo, la propuesta de Snow y Benford no está totalmente desprovista de pertinencia. Los marcos de interpretación sí cumplen con cierta función estratégica; en muchas ocasiones los integrantes de movimientos sociales buscan que una situación que afecta a un grupo particular sea percibida como un “problema que concierne a la sociedad en tanto tal” [Bolos 1999: 283]. Pero, al mismo tiempo, ello no debe llevar a obviar que el enmarcado del mundo social también responde a convencimientos firmes y reales, así como a una serie de discursos previos que no pueden ser transformados por líderes y activistas de base. Ciertamente, quienes participan en movimientos sociales introducen percepciones propias de injusticia y de lo moralmente aceptable, pero éstas deben ser compatibles, por lo menos en parte, con repertorios preexistentes sobre lo justo y lo legítimo [Cefaï 2008].

Para cerrar el apartado, el análisis de marcos se centra en las formas en que los actores sociales interpretan sus experiencias. Se trata de un enfoque que toma en cuenta la importancia de las subjetividades (individuales y colectivas) para el origen y desarrollo de los movimientos. No obstante, no se debe pensar en los marcos como posturas dadas de una vez y para siempre, sino como interpretaciones sometidas a constantes cambios y reevaluaciones. Con ello, se está más cerca de modelos de análisis capaces de captar el dinamismo y la pluralidad que caracteriza a los episodios de movilización social. Las personas cambian constantemente sus formas de enmarcar el mundo; tenerlo claro nos ayuda a entender mejor el origen, desarrollo y fin de los movimientos.

EL ESTUDIO DE LAS EMOCIONES²

El “giro cultural” en el estudio de los movimientos sociales durante los años ochenta tuvo aportes muy destacados para darle su lugar a las dimensiones simbólicas, sin embargo, el papel de las emociones fue dejado de lado [Jasper 2012; Benford 1997]. Esta crítica fue aceptada por el propio Benford, quien señala que: “En su prisa por redefinir a los actores de los movimientos como altamente racionalistas, [los analistas] ignoraron la posibilidad de examinar las formas en que los actores del movimiento producen, orquestan y despliegan estratégicamente emociones en la búsqueda de sus objetivos colectivos” [1997: 418-419].³ Aunque se mantiene el sesgo hacia la función estratégica —“orquestan y despliegan estratégicamente emociones”— es interesante el reconocimiento de la necesidad de las emociones para un mejor entendimiento de las dinámicas de los movimientos.

El texto de Benford forma parte de una tendencia iniciada en la década de los noventa, cuando comenzó la aceptación de la importancia de la dimensión emocional para el origen, el desarrollo y el fin de los movimientos. Desde mi perspectiva, podemos ubicar dicha tendencia como parte de lo que algunos estudiosos han denominado un “giro afectivo” en los análisis de lo social [Maíz 2020; Lara *et al.* 2013], el cual se trata básicamente de aceptar la importancia de lo emocional en las dinámicas sociales y, como consecuencia, incorporarlo en las discusiones teóricas y los análisis empíricos al respecto.

Como lo menciona Claudio Maíz: “El ‘giro afectivo’ en las ciencias sociales y humanidades se origina en diversas insatisfacciones epistemológicas. Entre las que podríamos nombrar proceden de los estudios de género, la excesiva mirada cientificista del cuerpo y la desatención de que se trata también de un constructo cultural” [2020: 12]. Efectivamente, uno de los problemas de la falta de herramientas de análisis para el estudio de las emociones desde las ciencias sociales es el desarrollo de teorías que toman al cuerpo y sus expresiones como respuestas exclusivamente fisiológicas, ausente de patrones culturales [Bourdin 2016: 60-61].

Tradicionalmente, las emociones son consideradas como universales en todos los miembros de la especie humana, por lo tanto, se expresarían de

² Para la elaboración de este apartado fue muy importante mi participación en el curso “Emociones, protesta y movimientos sociales: acercamiento teórico y metodológico”, impartido por el Dr. Tommaso Gravante (CEIICH-UNAM) y la Dra. Alice Poma (ISS-UNAM).

³ Traducción propia, al igual que el resto de citas a obras publicadas en inglés.

forma similar con independencia de las características de cada grupo social. Bourdin [2016] llama a este enfoque “naturalista-universalista”, el cual presenta los siguientes supuestos: los comportamientos humanos —en términos emotivos— son resultados de procesos evolutivos y representan rasgos comunes de toda la especie. Además, este enfoque parte de la idea de la existencia de emociones básicas o primarias, las cuales serían “un conjunto discreto y limitado de fenómenos emocionales inherentes a la experiencia humana, por ejemplo, la alegría, el miedo, la tristeza, la ira, etcétera, son desde esa óptica hechos humanos universales. Así, las emociones serían básicamente las mismas en todos los pueblos y culturas” [Bourdin 2016: 56].

La contraparte de tal enfoque es la perspectiva culturalista-construccionista, desde donde se contrargumenta algunos de los fundamentos naturalistas de las emociones. Puede ser fácil afirmar que existen emociones básicas y universales entre los seres humanos, pero, empíricamente, no es tan fácil comprobarlo. Al observar las dinámicas de diferentes grupos sociales es sencillo documentar que las emociones “básicas” en cada uno no son necesariamente las mismas [Bourdin 2016: 57]. Así, la perspectiva culturalista-construccionista incorpora la idea de cambios a lo largo del tiempo y matices entre diferentes sectores sociales en términos de expresiones afectivas.

El estudio de las emociones para entender las dinámicas de los movimientos sociales forma parte de esta perspectiva. Los primeros aportes en este campo se apoyaron en investigaciones que ya se centraban en analizar las emociones desde un enfoque sociológico, como los trabajos de Hochschild [1975, 1979, 1983] donde se piensa en las emociones como producto de los patrones culturales presentes en una sociedad determinada [Poma *et al.* 2017].

Con ello, se deja de lado la perspectiva que interpreta las emociones como algo que involucra únicamente a cada persona en su individualidad. Con regularidad los sujetos inducen o reprimen formas de sentir según se considera apropiado en cada situación. Las interpretaciones sobre cuál es la forma “apropiada” de sentir pasan por el filtro de reglas sociales [Hochschild 1979]; según los contextos en los que vivimos y fuimos socializados, suponemos cómo deberíamos sentirnos ante la muerte, el matrimonio, la maternidad, entre otros muchos ejemplos. Hochschild [1979] lo llama “reglas de sentir” y es ahí donde las emociones pueden ser analizadas desde una perspectiva sociológica. Lo que se siente sí tiene una dimensión psicológico-biológica —el miedo, por ejemplo, es una respuesta natural que busca la supervivencia ante la amenaza o lo que se considera como tal— pero, desde un enfoque sociológico, importa más su dimensión como un constructo sociocultural.

Las emociones sí forman parte de nuestra condición como seres biológicos, pero se viven y expresan (se sienten) según parámetros culturales específicos. Algunos de esos parámetros son grupales y provienen de las “reglas de sentir” [Hochschild 1979] de los grupos de los que formamos parte; en ese sentido, es ilustrativo un ejemplo que proviene de los trabajos de campo de Margaret Mead en Bali: la antropóloga estadounidense documentó cómo en la isla indonesia existe —o existía a principios del siglo xx— una relación entre el miedo y el sueño, de tal manera que si alguien se encuentra temeroso, duerme como una forma de expresar tal emoción en una práctica concreta [Le Breton 2012: 73]. Esta relación miedo-sueño no existe *per se* y fue construida culturalmente. En otros contextos, el miedo puede generar una reacción incluso opuesta: tener miedo que se expresa en ansiedad y, por lo tanto, no poder dormir.

Además, las consecuencias prácticas de las emociones están influidas por el lugar que ocupan los sujetos dentro de los grupos sociales. Así, las reglas de sentir son afectadas por el género, los grupos étnicos o las clases sociales, es decir, la posición de los individuos al interior de cada sociedad es importante para entender sus formas de sentir-actuar; aunque, al mismo tiempo son parte de “culturas afectivas” compartidas, las cuales se suelen componer de valores dominantes y subalternos en constante disputa [Le Breton 2012].

En cualquier caso, las emociones son útiles para procesar información sobre el mundo, como evaluar personas, situaciones, actuaciones políticas, objetos, etcétera, incluso con mayor rapidez que la parte más “consciente” o “racional” de nuestros pensamientos. Dicha evaluación influye en los comportamientos de las personas [Jasper 2018: 6], por ello, ésta es una de las razones respecto a la importancia de las emociones para los estudios de lo social. Ciertamente, muchos de estos procesos suceden sin que nos demos cuenta, pero pasa lo mismo con la mayoría de los mecanismos por medio de los cuales procesamos nuestras experiencias, no sólo los emocionales [Jasper 2018: 8].

Las emociones no se manejan a total voluntad, pero, al mismo tiempo, tampoco son sólo reflejos naturales, una capacidad biológica de nuestra especie. También influyen los contextos y las historias particulares. Vale la pena reflexionar sobre la dicotomía que suele plantearse en términos de lo racional-reflexivo opuesto a lo emocional-impulsivo. David Le Breton ha hecho aportes muy convincentes para poner en duda tal dicotomía. Como lo menciona: “Las emociones no son turbulencias morales golpeando conductas razonables, siguen lógicas personales y sociales, tienen su razón de ser. Están impregnadas de significado. Un hombre que piensa es un hombre

afectado [emocionalmente]" [2012]. En resumen, "no hay proceso cognitivo sin que se ponga en marcha un juego emocional y viceversa" [Le Breton 2012: 70]. Desde ciertas perspectivas, pareciera que una respuesta emocional es la contraparte de una racional, pero no es así. Las emociones tienen su propia racionalidad y afectan nuestras reflexiones —nos demos cuenta o no; nos guste o no. Así, los procesos emocionales son parte de nuestras formas de interpretar el mundo, ubicarlos en él y actuar como consecuencia.

En términos de movimientos sociales, la rabia ante algo que se considera injusto o el dolor compartido frente a una tragedia —sólo por mencionar un par de ejemplos— pueden ayudar a que la gente se movilice. Sin embargo, ninguna emoción moviliza o desmoviliza por sí sola. Las personas sienten varias emociones a la vez, incluso contradictorias entre ellas, que interactúan y se influyen mutuamente. Algunas emociones se priorizan, pero esto puede cambiar durante el desarrollo de un movimiento, de hecho, regularmente sucede. Es posible que un movimiento finalice por un cambio de entusiasmo a desánimo generalizado.⁴

Las emociones que siente cada individuo son diversas y se influyen entre sí, pero también son afectadas por las reacciones de otros y eso es social; lo que se siente se explica, en parte, por las expectativas que se tienen; si se cree que irán pocas personas a una marcha y llegan más de las esperadas, es muy probable que se sienta alegría; por el contrario, si se cree que un mitin será muy concurrido y no sucede así, pudiera desencadenarse un desánimo generalizado que influiría en el curso de las acciones (aunque no necesariamente de forma determinante), también hay que aclararlo.

James Jasper es el autor que más ha aportado a la comprensión de las dimensiones emocionales de los movimientos sociales; como menciona [2018], hay un problema importante en términos de análisis: nuestro lenguaje sobre las emociones es aún limitado y utilizamos palabras similares para referirnos a una variedad amplia de sentimientos, muchos de los cuales tienen una duración e influencia en los procesos sociales muy diferente. Por ello, en su libro *The Emotions of Protest* [2018], Jasper hace una clasificación de cinco tipos de emociones:

1) Emociones reflejo: éstas son reacciones ante eventos externos, como la alegría que sentimos después de una sorpresa placentera. A pesar que regularmente son de corta duración, muchas veces son tomadas como el

⁴ En ocasiones el final también sucede por un cambio brusco en las estructuras de oportunidad política tan claro como una represión intensa y generalizada. Es decir, no debe dejarse de lado que también hay elementos de corte estructural que pueden explicar el fin de un movimiento.

paradigma de las emociones [Jasper 2018: 34]. En realidad, existen otras emociones más duraderas e influyentes para lo social, como los vínculos que sentimos hacia una persona, un objeto o un lugar. Bajo ciertas circunstancias las emociones reflejo pueden transformarse en sentimientos más duraderos; algo que genere miedo puede convertirse en desconfianza permanente.

2) Necesidades: se trata de impulsos que emanan del cuerpo y nos mueven a buscar satisfacerlos, como el deseo sexual o el hambre. En ocasiones son tan urgentes que pueden enfocar nuestra atención únicamente en ellas antes que en cualquier otra cosa [Jasper 2018: 58]. Usualmente desaparecen una vez satisfechas. Además, se relacionan con contextos sociales específicos: todos sentimos deseo sexual, pero hay filtros culturales que determinan cómo lo sentimos y cómo lo expresamos. Hay aspectos fuera de nuestro cuerpo que pueden influir en sus necesidades: en el contexto de una movilización social una gran alegría o la amenaza de una represión pueden inhibir nuestra necesidad de dormir.

3) Estados de ánimo: generalmente son más duraderos que las emociones reflejo y las necesidades; brindan o limitan la energía emocional útil para las protestas, como un desánimo generalizado vuelve más difícil una movilización; al contrario, la esperanza de que el cambio es posible, la vuelve más probable. Los estados de ánimo interactúan con otras emociones: una necesidad satisfecha que puede generar un contexto positivo. Carecen de direccionalidad (no son rabia hacia alguien o hacia una situación específica) y se trata de sentimientos generales que influyen en las formas de percibir las experiencias.

4) Vínculos afectivos: son más duraderos que los anteriores. Se trata de lazos sólidos, aunque no inmodificables, basados en emociones como el amor, el odio, la confianza, el respeto o el resentimiento [Jasper 2018: 102]. Si son positivos y recíprocos pueden generar patrones de identidad colectiva, ya que a los actores sociales les es más fácil identificarse con aquellos que respetan o aman. Por ello, se trata de emociones especialmente importantes en el origen y desarrollo de movimientos sociales. Si los vínculos emocionales disminuyen o desaparecen, se pone en duda la continuidad de los movimientos, con todo y que las interpretaciones de la realidad de sus participantes continúen siendo similares.

5) Emociones morales: se trata de lo que sentimos en relación con lo que consideramos justo o inapropiado. Son afines con nuestros valores y convicciones políticas; a un conservador no le indigna lo mismo que a una persona de izquierda. En todos los casos, las emociones morales son un gran promotor de los movimientos: puede haber una gran indignación cuando lo que consideramos injusto sucede y mucha satisfacción al actuar de forma

que nos parece correcto ante ello, como protestar. Estas emociones pueden ser el principal impulsor de movimientos sociales.

Como el mismo Jasper [2018] reconoce, esta clasificación no resuelve del todo el problema de nombrar diferentes emociones con palabras similares, sin embargo, su trabajo es un avance en este camino. El libro muestra muchos más matices, ejemplos e interesantes análisis de los aquí resumidos.

Otro de los aportes del autor es lo que denomina como *shock moral* [Jasper 2018, 1997]. Dicho concepto hace referencia a las fuertes emociones que sentimos cuando sucede un evento que agrede fuertemente nuestros valores. Estos episodios inician o aumentan la sensación de ultraje e injusticia y pueden generar que se movilicen personas que nunca lo hacen. Los *shocks morales* se sustentan en el convencimiento de que lo que sucedió no debería pasar bajo ninguna circunstancia. Rompen con la cotidianeidad, cambian formas de ver el mundo y pueden unirlos con quienes, en situaciones cotidianas, no lo haríamos; aunque también, bajo ciertas circunstancias, un *shock moral* puede generar lo contrario: depresión y desmovilización [Poma et al. 2017: 43].

Poma y Gravante, por su parte, han hecho aportes importantes para entender lo que llaman “el apego al lugar”. Dicho concepto hace referencia a un vínculo afectivo, usando la clasificación de Jasper, con un espacio o territorio particular [Poma et al. 2016; Poma 2019]. Se trata de emociones que hacen posible una relación positiva y compartida con espacios geográficos y que pueden llevar a defenderlos ante lo que se considera como amenaza. El apego al lugar es útil para explicar la participación en movimientos que buscan proteger el medio ambiente [Poma 2019] u oponerse a la modificación radical de territorios por medio de proyectos de infraestructura, como presas o hidroeléctricas [Poma et al. 2016].

También se han estudiado los impactos de los movimientos sociales desde el enfoque de las emociones. En ese sentido, Gravante [2020] señala que éstos pueden ser 1) accidentales: el autor cita el ejemplo de la popularización de los jeans entre jóvenes a raíz de las movilizaciones estudiantiles de los años sesenta en los Estados Unidos; 2) internos: como la creación de nuevas identidades compartidas por los participantes en movimientos; y 3) externos; estos últimos me parecen especialmente interesantes; se trata de cambios que influyen a miembros de la sociedad que no participaron directamente en la movilización; pero dichos impactos externos llegan a tener efectos muchos años después. Los movimientos regularmente son importantes para la generación de nuevas percepciones de la realidad, valores y creencias [Gravante 2020: 161].

Además, las emociones pueden determinar los resultados de los movimientos y, al mismo tiempo, ser impactos de las movilizaciones [Gravante 2020: 161]. Aunque sean derrotados políticamente y no consigan sus objetivos inmediatos, es posible que los movimientos sean el inicio de rupturas con valores y prácticas hegemónicas. Así, pueden generar una transgresión de reglas de sentir dominantes y ser el inicio de culturas emocionales contrahegemónicas [Gravante 2020].

En relación con el apartado anterior, las emociones también influyen en la construcción de marcos de interpretación, de hecho; en ocasiones, tienen un lugar central en tales procesos [Cadena 2002: 205]. Siguiendo a Jorge Cadena Roa: “Los movimientos a menudo invocan [...] valores y principios morales para enmarcar agravios y acciones legítimas. Las emociones son especialmente relevantes para estas dimensiones [por lo cual, tienen un] papel mediador [...] en la comunicación y la interpretación que tienen lugar entre los movimientos y sus públicos” [2002: 203]. Así, las emociones influyen y, en ocasiones, determinan el enmarcado de la realidad de los actores sociales. Lo ya dicho, lo que sentimos tiene que ver en cómo interpretamos el mundo, qué nos parece correcto, justo o injusto. En el caso de los movimientos sociales, hay un concepto que une los desarrollos teóricos de ambos enfoques: *enmarcado emocional*, el cual hace referencia a que las formas en que los sujetos llenan de sentido al mundo se relacionan con lo que sienten. Las personas enmarcan sus experiencias en diálogo con, por ejemplo, lo que les da alegría o lo que les causa dolor.

Natalia Ruiz Junco define al *enmarcado emocional* como: “Las actividades de encuadre en las que se involucran los movimientos sociales para lograr resonancia emocional” [2013: 49]. De nueva cuenta, vuelve a aparecer el carácter estratégico de la dimensión cultural de los movimientos. Tal carácter existe, sin embargo, no hay que perder de vista que los *enmarcados emocionales* también responden a creencias y sentimientos que, a la par que buscan convencer a las audiencias de que las luchas son justas y legítimas, son firmes y reales.

El problema con recalcar la función estratégica recae en que —llevada al extremo— puede mostrar al *enmarcado emocional* como procesos calculados, antes que interpretaciones de la realidad basadas en cargas de sentido, las cuales realmente se sienten y piensan como justas. Las y los participantes no buscan convencer a las personas para apoyar los objetivos de los movimientos sólo porque así serían más fuertes políticamente, sino porque muchas veces los agravios o sentimientos de injusticias son verdaderos.

Para terminar con el apartado, las emociones no son un aspecto excepcional, sino una constante en las dinámicas sociales. Todos los movimientos

presentan una dimensión emocional; ciertamente las emociones no pueden explicar por completo los procesos que incumben al origen, desarrollo y fin de un movimiento social, pero, al mismo tiempo, hay aspectos que sólo se explican por medio de ellas.

REFLEXIONES FINALES

Para concluir, presento un balance de algunos de los principales elementos que constituyen el estudio de las emociones y el análisis de marcos como enfoques teóricos para el estudio de los movimientos sociales. Bajo estas perspectivas, los movimientos se entienden como fenómenos marcadamente plurales y dinámicos. Las y los participantes son individuos que comparten códigos, significados y emociones en constante reinterpretación y reevaluación. Así, se piensa a los movimientos como el resultado de dinámicos procesos de interacción.

Otro supuesto importante es que los movimientos cuestionan códigos dominantes. Con base en ello se genera una lucha por ver quién logra hacer predominar su definición de la situación [Klandermans 1994: 215]. Al mismo tiempo, la disputa se ve reflejada en acciones directas —tanto de protagonistas como de antagonistas— e influida por la estructura de oportunidad de cada movilización. Es decir, se destaca el papel de los movimientos sociales como agentes que construyen significados para competir con los producidos por otros actores [Rivas 1998: 194]. Ello supone una conclusión importante: lo social tiene la posibilidad constante de disputarse y modificarse [Paredes 2013: 24]. Las luchas políticas no sólo pasan por la búsqueda de transformar las estructuras políticas y los modelos económicos, también pasan por las formas de sentir y de enmarcar el mundo.

De igual forma, surge la duda de la homogeneidad de los colectivos y se hace la propuesta que los conflictos también se reproducen al interior. Es decir, se ponen en entredicho las visiones de la uniformidad y coherencia interna de los movimientos. De esta manera, son destacados los aspectos simbólicos para explicar la unidad en la movilización, a pesar de tales diferencias. En ese sentido, las emociones son importantes ya que nuestras formas de interpretar la realidad están influidas por lo que sentimos hacia los otros, así como los valores sobre lo que consideramos justo, necesario o legítimo. Los marcos de interpretación toman relevancia al ser entendidos como canales mediante los cuales los actores sociales simplifican y ordenan el mundo social. Hay más relaciones de las que solemos aceptar entre lo que sentimos, lo que pensamos y cómo actuamos; se trata de tres dimensiones de lo social que se influyen mutuamente y de diversas formas.

Por último, cabe mencionar que los enfoques estructurales y culturales no son necesariamente excluyentes entre sí. Las teorías, incluso aquellas que se presentan como generales, siempre se centran en una parte de la realidad social y dejan de lado otras. Con todo y que cada investigación debe concentrarse en ciertos aspectos para ser lo suficientemente acotada y manejable, sería útil introducir en los análisis tanto aspectos estructurales y organizativos como las creencias y valores de los individuos. Saber hacer notar que las interpretaciones de los actores son mediadas por contextos sociopolíticos y culturales particulares en cada movilización. Lo que hay que evadir, en definitiva, es el presupuesto de la cultura y el mundo de los significados como elementos secundarios para la explicación del origen, desarrollo y fin de los movimientos sociales.

REFERENCIAS

Acevedo, Mariela

2013 Principales críticas conceptuales al *frame analysis*: Del *frame* al *framing*. *Pilquen*, 16 (2): 1-14.

Benford, Robert

1997 An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective. *Sociological Inquiry*, 67 (4): 409-430.

Bolos, Silvia

1999 *La constitución de actores sociales y la política*. Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés editores. Ciudad de México.

Bourdín, Gabriel Luis

2016 Antropología de las emociones: conceptos y tendencias. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 23 (67): 55-74.

Cadena Roa, Jorge

2002 Strategic Framing, Emotions, and Superbarrio-Mexico City's Masked Crusader. *Mobilization: An International Journal*, 7 (2): 201-216.

Cedillo, Adela y Fernando Herrera

2014 Análisis de la producción historiográfica en torno a la "guerra sucia" mexicana, en *El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996): Estado de la cuestión*, Verónica Oikión, Eduardo Rey y Martín López (eds). El Colegio de Michoacán, Zamora: 263-288.

Cefai, Daniel

- 2008 Los marcos de la acción colectiva. Definiciones y problemas, en *La comunicación como riesgo: sujetos, movimientos y memoria. Sobre los relatos del pasado y los modos de confrontación contemporáneas*, Natalia Cornejo (ed.). Ediciones Al margen. Buenos Aires: 49-79.

Chihu, Aquiles

- 2000 El análisis cultural de los movimientos sociales. *Sociológica*, 15 (42): 209-230.
- 2006 *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*, Aquiles Chihu (coord.). UAM-Iztapalapa, Editorial Porrúa. México.

Cohen, Jean L.

- 1985 Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research*, (52) 4: 663-716.

Ferree, Myra Marx y Frederick D. Miller

- 1985 Mobilization and Meaning: Toward an Integration of Social Psychological and Resource Perspectives on Social Movements. *Sociological Inquiry*, (55) 1: 38-61.

Gamson, William

- 1992 *Talking politics*. Cambridge University Press. Nueva York.

Gamson, William, Bruce Fireman y Steven Rytina

- 1982 *Encounters with Unjust Authorities*. Dorsey Press. Homewood.

Goffman, Erving

- 2006 *Frame Analysis: Los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.

Gravante, Tommaso

- 2020 Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales. *Interdisciplina*, 8 (22): 157-179.

Hochschild, Arlie Russell

- 1975 The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities, en *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter (eds.). Anchor Books. Nueva York: 280-307.
- 1979 Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85 (3): 551-575.
- 1983 *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. University of California Press. Berkely.

Hunt, Scott, Robert Benford y David Snow

- 2006 Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos, en *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*, Aquiles Chihu (coord.). UAM-Iztapalapa, Editorial Porrúa. México: 155-188.

Jasper, James

- 1997 *The art moral of protest: culture, biography, and creativity in social movements*. University of Chicago Press. Chicago.
- 2012 ¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas. *Sociológica*, enero-abril, 27 (75): 7-48.
- 2018 *The Emotions of protest*. University of Chicago Press. Chicago.

Johnston, Hank y Bert Klandermans

- 1995a *Social Movements and Culture*, Hank Johnson y Bert Klandermans (eds.). University of Minnesota Press. Minneapolis.
- 1995b The Cultural Analysis of Social Movements, en *Social Movements and Culture*, Hank Johnson y Bert Klandermans (eds.). University of Minnesota Press. Minneapolis: 3-24.

Klandermans, Bert

- 1984 Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansions of Resource Mobilization Theory. *American Sociological Review*, (49) 5: 583-600.
- 1994 La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos, en *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.). Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid: 183-220.

Lara, Alí y Giazú Enciso

- 2013 El giro afectivo. *Athenea Digital*, 13 (3): 101-119.

Le Breton, David

- 2012 Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4 (10): 69-79.

Maíz, Claudio

- 2020 El "giro afectivo" en las humanidades y ciencias sociales. Una discusión desde una perspectiva latinoamericana. *Cuadernos del CILHA*, 21 (2): 11-14.

Paredes, Juan Pablo

- 2013 Movilizarse tiene sentido: Análisis cultural en el estudio de movilizaciones sociales. *Psicoperspectivas*, 12 (2): 16-23.

Poma, Alice

- 2019 El papel de las emociones en la defensa del medioambiente: un enfoque sociológico. *Revista de Sociología*, 34 (1): 43-60.

Poma, Alice y Tommaso Gravante

- 2016 Conflictos socioambientales, emociones y empoderamiento: la resistencia contra la presa de San Nicolás en México. *Desacatos*, septiembre-diciembre (52): 112-127.
- 2017 Emociones, protesta y acción colectiva: estado del arte y avances. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (74): 32-62.

Rivas, Antonio

- 1998 El análisis de los marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales, en *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Pedro Ibarra y Benjamín Tijerina (eds.). Editorial Trotta. Madrid: 181-215.

Ruiz Junco, Natalia

- 2013 Feeling Social Movements: Theoretical Contributions to Social Movement Research on Emotions. *Sociology Compass*, 1 (7): 45-54.

Snow, David y Robert Benford

- 2006a Ideología, resonancia de marcos y movilización de los participantes, en *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*, Aquiles Chihu (coord.). UAM-Iztapalapa, Editorial Porrúa. México: 83-118.
- 2006b Marcos, maestros y ciclos de protesta, en *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*, Aquiles Chihu (coord.). UAM-Iztapalapa, Editorial Porrúa. México: 119-153.

Snow, David, Burke Rochford, Steve Worden y Robert Benford

- 2006 Procesos de alineamiento de marcos, micromovilización y participación en movimientos, en *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*, Aquiles Chihu (coord.). UAM-Iztapalapa, Editorial Porrúa. México: 31-82.

RESEÑAS

Las variantes del tequio: columna vertebral de las comunidades en Oaxaca

Monzerrat Romero Luna y
Camilo Sempio Duran (coords.).
*Trabajo colectivo en el siglo XXI. Formas y
contextos entre grupos étnicos de Oaxaca.*
INAH. México. 2019.

*Martín Ronquillo Arvizu**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

El libro *Trabajo colectivo en el siglo XXI. Formas y contextos entre grupos étnicos de Oaxaca* es producto del proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. Se compone de seis textos articulados con la misma temática, formas y expresiones, las cuales reflejan el trabajo colectivo. Los textos conjuntan, de manera bien lograda, una descripción regional y particular en cada uno de los contextos; son expresiones con una misma línea de investigación; la descripción etnográfica permite distinguir que las distintas formas de trabajo colectivo tienen aspectos económicos, políticos y administrativos de la organización sociocultural interna de cada grupo.

El tema de este libro, de manera teórica, fue abordado en 1964 por el antropólogo Julio De la Fuente como “formas de participación de la pobla-

* malagon1975@outlook.com

ción” cuando define: “El tequio, si bien obligatorio localmente en el plano legal más alto, es anticonstitucional al consistir en trabajo no retribuido” [De la Fuente 1964: 262]. También menciona, de forma relevante, que es una institución cuyos días están contados en algunas comunidades, pero en otras, donde no tenían esta práctica, lo han adoptado e institucionalizado, por tanto, tuvo un vigoroso impulso.

Quizá fue Julio De la Fuente uno de los primeros antropólogos en haber considerado el tequio como “la columna vertebral del progreso no sólo material, sino general de numerosas comunidades” [De la Fuente 1964: 259]. De ahí la importancia de este libro que nos presenta la actualidad, los cambios, las variantes, los sentidos y las transformaciones adquiridas en el trabajo colectivo entre los mixtecos, cuicatecos, los afrodescendientes y chinantecos.

El primer texto de Monzerrat Romero Luna, titulado “Entre la costumbre y la necesidad: trabajo colectivo entre los cuicatecos de la cañada Oaxaqueña”, nos muestra los sistemas normativos y el trabajo colectivo en relación con aspectos de la costumbre que pasan por una forma particular de ejercer la ciudadanía desde la comunidad, también problematiza la expresión de obligación en el sentido de trabajo impuesto en el ejercicio del ciudadano con derechos y deberes para la limpieza del panteón o con la organización de la fiesta, así como en las distintas labores de la infraestructura comunitaria. Asimismo la manera en cómo se expresa la red de mano vuelta, la fatiga y su diferencia con el tequio la podemos constatar en el texto, ya que nos permite distinguir que el tequio no es genérico, ya que entre los cuicatecos el trabajo colectivo adquiere formas particulares donde la aportación de los ciudadanos a obras comunitarias se puede ver en la de red de mano vuelta, que involucra a un pequeño grupo de personas, por ello, el trabajo en conjunto manifiesta distintos sentidos en el fluir de la vida social, la amistad, el compadrazgo, la solidaridad y la reciprocidad; en un plano más amplio de resocialización nos muestra también la sanción, el desacuerdo o el conflicto, pero, ponderando lo colectivo por encima de lo individual.

El segundo texto, de Camilo Sempio Duran, “Tequio: ensayo sobre una forma colectiva de trabajo social”, aborda un tema clásico de la antropología mexicana, el tequio como una expresión de trabajo no remunerado. El texto inicia con una disertación extensa sobre las distintas dimensiones del trabajo comunal colectivo obligatorio, así como una manifestación de cooperación, intercambio o reciprocidad que en las comunidades indígenas se diferencia, pues la labor colectiva ha tenido diversos tratamientos y reconfiguraciones en disímiles periodos del proceso histórico. De una forma relevante, nos presenta al tequio en Oaxaca, en particular en la Mixteca Alta como una institución que caracteriza y distingue al sistema normativo

comunitario, donde cada miembro de la comunidad ofrece su trabajo en favor de las necesidades colectivas y comunitarias, mediante la descripción etnográfica, sobre actividades como la reforestación o protección ambiental, limpieza y arreglo de tramo de carretera, limpieza de panteón, fiestas o distintas necesidades y obras públicas. Nos da cuenta de las acciones expresadas como formas internas y externas de cooperación, reciprocidad o ayuda al pueblo; las distintas dimensiones de tequio que fortalecen los vínculos entre las personas, las cuales marcan el estatus de ciudadanía de un individuo; por ello, al ser “trabajo obligatorio”, tiene otras dimensiones como la de corte moral que contribuye a la continuidad de lo colectivo al involucrar la forma en cómo los miembros del grupo tejen una red de distintas alianzas.

El autor presenta distintos testimonios para mostrar al tequio como el elemento cohesionador, vinculador y alimentador espiritualmente a la comunidad; incluso como institución en relación con otras, como un mandato de la asamblea, el órgano que vigila y programa las periodicidades de su realización al actualizar las distintas vivencias colectivas o emergencias, ya sea para sofocar un incendio o demostrar que el tequio en los pueblos de la Mixteca Alta no se reduce al concepto de trabajo, pero sí se vincula a la colectividad en las distintas necesidades. En su lectura notarán, además de ser una institución o un rasgo comunitario, que el tequio constituye un punto de referencia donde se pueden ver otros fenómenos o dimensiones como la opinión pública; de hecho, da vida al sistema normativo de los municipios de la Mixteca Alta.

El tercer texto, de Flor María Romero Julián, “Prácticas comunitarias del trabajo colectivo en la Chinantla”, tiene la intención de dar cuenta de las diferentes formas de trabajo colectivo o comunitario, expresadas en la región chinanteca; se plantea como una respuesta al individualismo económico del mundo moderno, por lo tanto, el trabajo colectivo como una manifestación de solidaridad para beneficio de la comunidad, bajo el sistema de cargos, pone a las asambleas como una manifestación de ciudadanía, que vigilan los asuntos públicos y programan días del tequio o bien llamado servicio, apoyo, faena, ayuda, tarea. El texto nos presenta las diferentes manifestaciones del trabajo colectivo que involucran lo sagrado, lo festivo, lo político en la vida cotidiana, como bien se muestra en la ayuda recíproca al recibir una familia cuando enfrenta un deceso, ya que cavar el pozo es una forma de trabajo físico, pero al mismo tiempo es una muestra de solidaridad y reciprocidad. El texto menciona otra de las modalidades del trabajo colectivo, se refiere a la labor realizada mediante organizaciones sociales o cooperativas, articuladas a las comunidades, pues se requieren arduas

faenas de la fiesta o de trabajo colectivo meta-comunitario, que articula varias comunidades en la instalación de la red eléctrica, en la construcción de puentes, pozos, iglesias, limpieza de caminos, es decir, el tequio adquiere formas trascendentes a una y a otra comunidad.

El cuarto texto, escrito por Clara Nava Reyes, “Construir consensos para trabar colectivamente. Indígenas, mestizos y afrodescendientes de la Costa Oaxaqueña”, su aspecto relevante es la presentación de la historia y conformación del uso de los bienes comunales en el marco de cooperativas; el trabajo colectivo es todo el entramado de organización al interior de cada cooperativa. Por ejemplo, en el municipio de Santa María Tonamecla cooperativa de la Ventanilla se organiza mediante un sistema de cargos y asamblea que maneja los recursos de los humedales y ofrece recorridos ecoturísticos con el trabajo de socios y empleados de la cooperativa. Otra cooperativa, en el mismo municipio, es la Escobilla, dedicada a la conservación de la tortuga; que ofrece servicios de hospedaje, renta de cabañas para turistas, realiza recorridos nocturnos de ecoturismo y cuenta con asignación de cargos enfocados en la gestión con las instituciones del estado.

En el municipio de San Pedro Villa de Tututepec se encuentra la cooperativa Zapotalito, perteneciente a afrodescendientes; cuenta con servicios de cabañas ecoturísticas; presenta una fragilidad en su organización al no contar con un sólido sistema de cargos y una asamblea bien constituida, sin embargo, funciona en relación con el manejo de recursos del sistema lagunar. Finalmente, las tres cooperativas en la costa chica de Oaxaca tienen como finalidad el aprovechamiento de los recursos naturales, por tanto, la autora pone a la cooperativa como una forma de organizar el trabajo colectivo de las comunidades.

El quinto texto, bajo la autoría de Berenice Mondragón López, “La cruda danza. Hacer estético comunitario en la Costa Chica de Oaxaca”, muestra de qué manera se encarna el trabajo colectivo entre los afrodescendientes mexicanos; nos explica cómo las danzas permiten reforzar los vínculos en una afrenta comunitaria ante el rumor de su no realización y las distintas dificultades de la organización de la vida en sociedad. Si bien el trabajo colectivo recae en los encargados de organizar las danzas, como: “la tortuga”, “el toro de petate”, “la danza de la artesa”, “los diablos”, depende de los organizadores, también llamados caporales de las danzas quienes evidencian la fragilidad del trabajo colectivo, la etnografía, que nos muestra la manera cómo participan, en mayor medida, los niños y jóvenes, quienes se basan en el rol de los organizadores o responsables de cada danza; estos últimos enfrentan la poca solidaridad y participación comunitaria.

Las danzas-juego, como les llama Berenice Mondragón, permiten a las comunidades afro-mexicanas crear y recrear la organización colectiva, expresión en la festividad de “todos santos”. Menciona que en los últimos 20 años las danzas —juego— entretejen y solidifican los vínculos al interior de la comunidad al hacer posible el trabajo colectivo para su realización. Bajo el punto de vista de la autora, la danza es expresión de un acto estético colectivo; de forma espontánea, permite a la comunidad reír, gozar y desahogar ese hacer estético comunitario al darle sentido de comunalidad; les permite superar el conflicto, el rumor o riesgo de su no realización.

El sexto texto, escrito por Nicolás Olivos Santoyo, “De la tensión esencial a las múltiples formas de la construcción comunitaria en pueblos indígenas de Oaxaca”, es una invitación a la reflexión conceptual y categórica, con la cual se trabajan las etnografías, pues pone en debate los conceptos de comunidad, lo común, lo comunitario o el comunalismo. Según Olivos, estas categorías han dirigido a una forma esencialista y dicotómica del entendimiento de las expresiones étnicas, por ejemplo: modernidad/tradición; individualismo/colectividad o comunidad/individuo, etcétera, siendo una forma muy reductible para dar cuenta de los procesos étnicos. El trabajo invita a tomar distancia de los esencialismos en categorías o conceptos con las cuales se enuncian las prácticas, provoca la reflexión teórica; también realiza un recuento bibliográfico de los antecedentes o condicionamientos de las maneras en cómo ha pensado la comunidad en Oaxaca. Enmarca el trabajo colectivo como fenómeno emergente que modifica las formas de relacionarse entre los sujetos, fenómenos ascendientes como la migración o el avance en el ámbito de escolaridad de los miembros de un grupo. El autor propone dar un giro relacional en el modo de explicar e interpretar los procesos de la vida social como una apuesta al estilo posmoderno de hacer antropología.

En este sentido, cabe resaltar al tequio, faena, fatiga como instituciones que llenan un hueco donde el Estado no logra cubrir por su ausencia; es decir, las intuiciones sociales y comunitarias realizan las tareas que le corresponden al Estado, observadas en varios ejemplos como en la restauración o construcción de un camino o una carretera, el mantenimiento de una escuela, reforestación de un cerro, etcétera, ya que el trabajo colectivo está hecho en beneficio del bien común o del pueblo —para no decir comunidad.

Ahora bien, la intención de la presente reseña es invitar a leer este libro como una comparación etnográfica, pues nos permite ver cómo se viven los procesos, las transformaciones del trabajo colectivo, las formas diferentes, diversas, variables de la expresión indígena y plural de estas poblaciones.

Traigo nuevamente a colación las palabras de Julio De la Fuente, cuando define al tequio como institución con sus días contados en algunas comunidades, pero en otras es la columna vertebral de su organización. Por tanto, este libro adquiere relevancia al destacar el trabajo colectivo como contraposición al enaltecimiento neoliberal del individualismo *versus* la práctica de ponderar lo común, lo comunitario, lo colectivo, que en el proceso histórico se ha transformado en una práctica vigente y forma parte del sistema normativo de numerosas comunidades en Oaxaca.

Este libro se publicó en formato impreso a finales de 2019 y debido a la emergencia sanitaria que se declaró en México al año siguiente para enfrentar la pandemia del COVID-19, su difusión y el acceso al mismo se complicaron de diversas maneras. Esta reseña es una nueva oportunidad para explicar y comprender el funcionamiento e importancia de una institución como el tequio, punto de referencia, además, en que se apoya el actual gobierno de México para mejorar la infraestructura de caminos y otras obras de importancia para las comunidades.

Finalmente, es un aporte en la actualización temática, mediante etnografías agudas, profundas; de un tema que, en el lenguaje de los antropólogos, muchas veces reduce el tequio a una expresión genérica de trabajo no remunerado. Este libro permite al lector realizar la comparación basada en las categorías locales o formas particulares de enunciar las prácticas; es también una muestra de cuidado, labor y dedicación de los coordinadores en el marco del proyecto del INAH, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México.

REFERENCIAS

De la Fuente, Julio

1964 *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. INI. CNCA. México.

Inquisición e imperio. Desde Sicilia a las Indias

Fernando Ciaramitaro.
Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano.
Gedisa-UACM. Barcelona-México. 2022.

*Giuseppe Campagna**
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

Corría el año 1478 cuando el papa Sixto IV concedió a Isabel de Castilla y Fernando el Católico, con la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, la facultad de nombrar inquisidores de confianza, creando una nueva institución, dependiente de la Corona, que también obtuvo el *placet* para elegir, previa confirmación papal, al inquisidor general. La elección recayó en el dominico Tomás de Torquemada. Sus *Instrucciones* organizaron la poderosa maquinaria represiva del Santo Oficio español, que llevó a cabo con extrema dureza la tarea de investigar las desviaciones de la ortodoxia católica, principalmente relacionadas con el problema de los marranos.

El nuevo libro de Fernando Ciaramitaro, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*, examina, mediante una hábil mezcla de fuentes ar-

* gcampagna@unime.it

chivísticas e historiográficas, las repercusiones “globales” de este particular instrumento de control religioso, político y social y, al mismo tiempo, las peculiaridades de su historia en Sicilia.

En la primera parte, Ciaramitaro analiza las principales fases del nacimiento de la Inquisición española y el papel clave de Fernando el Católico, verdadero “*deus ex machina* de la joven unión de las coronas ibéricas, ‘inventor’ de la Inquisición moderna”. Especial relevancia tiene, en mi opinión, la reflexión sobre el papel de la Suprema como instrumento para garantizar la paz imperial en los vastos dominios de la monarquía ibérica compuesta. Es interesante aquí la fructífera comparación del papel desempeñado por la religión como *instrumentum regni* en la Roma de la época imperial y en la Rusia de los zares. La Inquisición se convirtió así, en manos de los reyes católicos, en la institución que permitió la unión de las dos espadas del poder civil y religioso.

Se insiste así en el papel unificador y beligerante de la religión católica en la época de Fernando e Isabel y sus sucesores, en particular Carlos V y Felipe II, y en el peso de la herencia aragonesa bajomedieval en la ideología de estos soberanos. A continuación, Ciaramitaro examina la expansión geográfica del Santo Oficio español en los dominios de la Corona ibérica, sus distritos ordinarios y extraordinarios, desde el Mediterráneo hasta el Nuevo Mundo. En este contexto, parece especialmente fructífero el análisis de las diferentes formas de Inquisición presentes en Nápoles, Milán –bajo la jurisdicción del Santo Oficio romano– y en Flandes, donde Carlos V había iniciado una política de control similar al modelo español.

La segunda parte de la obra se centra en la historia y el examen de las repercusiones políticas y sociales de la institución a la española en Sicilia. Se señala con agudeza cómo el papel del rey de Sicilia como legado papal, derivado del privilegio de la *Legazia Apostólica* de la época normanda, había desempeñado también un papel importante en los asuntos del oficio inquisitorial.

El autor analiza puntualmente la resistencia de diversos estamentos de la sociedad siciliana, nobleza, clero y ciudades estamentales, a la implantación efectiva del Santo Oficio en la isla. El análisis de la historiografía sobre el tema es fructífero, permitiendo al autor agudas reflexiones al respecto. El texto examina los diversos tipos de delitos perseguidos, comenzando cronológicamente por el marranismo, pasando por el luteranismo, la brujería, la abjuración –especialmente vinculada al problema de los renegados– hasta los delitos de bigamia, adulterio y sodomía, que dieron lugar a no pocos problemas de usurpación de otros poderes.

Se traza así con seguridad el doble papel de la Inquisición en Sicilia como baluarte contra la subversión interna y la amenaza externa, vinculada principalmente al peligro turco-otomano.

La obra analiza minuciosamente el papel de los familiares inquisitoriales sicilianos, sus privilegios y su red de espionaje que también pesó en las diversas revueltas sicilianas contra la monarquía en el siglo xvii. En cualquier caso, se trata de un largo examen de la historia del Santo Oficio español de la isla hasta su decadencia y desaparición final, en la época borbónica, decretada por el virrey ilustrado Domenico Caracciolo en 1782.

En resumen, la obra de Ciaramitaro constituye un valioso estudio sobre el papel global de la Inquisición imperial española, su función como instrumento de poder de los soberanos ibéricos y el caso particular siciliano, cuya actividad queda agudamente esclarecida. No se trataba sólo de la persecución de delitos religiosos y sociales, sino de una amplia labor de control y defensa de un dominio fronterizo con el mundo musulmán. Por último, Ciaramitaro aclara cómo el Santo Oficio de la isla llegó a tener una soberanía informal sobre Madrid, especialmente en los siglos xvi y xvii.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 30, NÚMERO 88, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2023

DOSSIER

Medios de comunicación e Iglesia católica en el México contemporáneo

Presentación

Yves Bernardo Roger Solís Nicot, Valentina Torres Septién y Torres y Andrea Mutolo

Chiquitín: una historieta para la renovación espiritual y moral de México (1945-1963)

Gabriela Díaz Patiño

"El capitalismo no es cristiano". La problemática económica de Sergio Méndez Arceo en sus homilías

Andrea Mutolo

Signo de los tiempos y los medios de comunicación (1983-2023)

Valentina Torres Septién y Torres

El semanario *Desde la fe* en la coyuntura de las elecciones de 2006 en México

Nora Pérez Rayón y Elizundia

E-vangelización católica y Web 2.0 en tiempos de pandemia en México

Yves Bernardo Roger Solís Nicot

MISCELÁNEOS

¿Podemos modernizarnos sin volvernos occidentales?

Maurice Godelier

Medicina tradicional. Algunas propuestas para su estudio

Eduardo L. Menéndez

La Inquisición en Tlahuacpan: el culto a la lluvia entre los otomíes del Mezquital

David Méndez Gómez

Explorando la vida cotidiana en Guiengola, mapeo arqueológico con tecnología LIDAR

Pedro Guillermo Ramón Celis; Itzel Chagoya Ayala; Mario Alberto Soto Fuentes

Sumisión química en mujeres y sus representaciones en medios de comunicación españoles

Diego Fernández Piedra; Enrique Gallego Granero; Patricia Hontoria Zaidi

Emociones y marcos de interpretación en el estudio de los movimientos sociales

Cuitlahuac Alfonso Galaviz Miranda

RESEÑAS

Las variantes del tequio: columna vertebral de las comunidades en Oaxaca

Martín Ronquillo Arvizu

Inquisición e imperio. Desde Sicilia a las Indias

Giuseppe Campagna



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

